

孫子兵法

Sūnzǐ Bīngfǎ Nr. #24

14. Juni 2021

Sūnzǐ Bīngfǎ



Sūnzǐ Bīngfǎ Nr. #24 - 14. Juni 2021. Themen in dieser Ausgabe: "Die Revolte stellt alles in den Schatten, was die Welt zu bieten hat" (Idris Robinson) - "Wenn nötig, werde ich meinen Hungerstreik bis zu meinem letzten Atemzug fortsetzen". Ein Brief von Cesare Battisti aus dem Gefängnis von Rossano - Das Konzept der Revolution durch die syrische Erfahrung überdenken (Charlotte Al-Khalili) - Bio-Politik – Die Regulierung der Körper (Gerald Grünekle) - Fiat im "Heißen Herbst": Arbeitergemeinschaft - Der Aufstand gegen den Besuch: Papst Johannes Paulus II in den Niederlanden (Riot Turtle)

"Die Revolte stellt alles in den Schatten, was die Welt zu bieten hat"

Idris Robinson



Ein Gespräch mit Gerardo Muñoz, übersetzt von Sunzi Bingfa

Idris Robinson ist ein junger afro-amerikanischer Denker, der in seinen Überlegungen die Geschehnisse in einem Land beleuchtet, das von einem Bürgerkrieg an mehreren Fronten gezeichnet ist. Das Erscheinen seines Textes "How it Might Should Be Done" ([Deutsche Version in Sunzi Bingfa #3](#)) im Juli 2020 verdeutlichte vieles im Durchdenken der Spannungslinien, die durch den Mord an George Floyd, die repressive Verschärfung des Trumpismus, die kapillaren Formen der Proteste, die Ausdehnung des "Hinterlandes" (ein Niemandsland zwischen den Städten und dem Land) und die neue technisch-räumliche Hegemonie der Großstädte entstanden sind. In diesem Text, der mit poetischer Kraft und analytischer Leidenschaft ausgestattet ist, hat Robinson eine Diskussion angestoßen, die bis heute offen geblieben ist, nämlich die Frage, was das Ergebnis dessen ist, was man mit Nicole Loraux und Giorgio Agamben als einen Bürgerkrieg bezeichnen kann, der sowohl die alten politischen Paradigmen der Autorität als auch die Vermittlungen zwischen Staat und Zivilgesellschaft überwindet. Diese theoretische Reflexionslinie aufgreifend, wurde sie auf die konkrete historische Linie des Konflikts angewandt, der zum Ende der Sklaverei in seinem Geburtsland führte, es aber nie schaffte, seinen allgegenwärtigen thanatopolitischen Antrieb des anti-schwarzen Rassismus abzuschaffen. Offensichtlich taucht in diesem Zwischenraum die Frage der Verelendung und neuer Formen des Exodus als Vorbereitung auf ein mögliches ethisches Leben auf. Seitdem haben wir weiter mit Robinsons Texten während des dunklen Moments des amerikanischen Interregnums gerungen.

Robinson ist von Beruf Philosoph an der University of New Mexico, wo er an einer Dissertation über Wittgensteins morphologische Logik und Enzo Melandris Arbeit über Analogie arbeitet, aber er ist auch eine prominente Figur in der sozialen Bewegung nach der Ermordung von George Floyd gewesen. In den letzten zwei Jahren hat er mit Ill Will Editions und Red May Seattle zusammengearbeitet. Persönlich möchte ich anmerken, dass Ende letzten Jahres einige von uns

im Rahmen einer Konferenz über [undercommons and destituent power](#) einen Dialog mit Robinson (1) begannen, in dem es um die Beziehung zwischen Bürgerkrieg, dem Horizont der Destitution und der Möglichkeit einer Verklärung der zeitgenössischen Politik ging. Und im Lichte dieses Austauschs entstand die Idee, einige der Themen, die nun in Form eines Gesprächs erscheinen, zu ordnen. Dabei handelt es sich keineswegs um ein fertiges Gespräch, sondern um eine unabgeschlossene Konversation, in der die Möglichkeiten des Denkens und die Hektik der Ereignisse in einer Epoche außerhalb ihrer selbst zusammenkommen. Die Originalversion dieses Austauschs erschien in [Revista Disenso](#) (Chile Anfang März 2021) und die englische Version erscheint zum ersten Mal hier bei [Tilffällighetsskrivande](#) (24. Mai 2021).

Gerardo Muñoz: Idris, ich danke Ihnen für diesen Dialog über den aktuellen Moment in Amerika. Ich nehme an, ein passender Ausgangspunkt ist der anhaltende Bürgerkrieg. Das ist ein Problem, das Sie schon seit einiger Zeit beschäftigt. Sicherlich ist dieser Bürgerkrieg nicht unbedingt ein Krieg zwischen zwei Bevölkerungsgruppen, wie er manchmal in der politischen Tradition gedacht wird. In unserer Zeit findet dieser Bürgerkrieg auch auf der Ebene der Legalität statt (eine "Superlegalität", wie ich sie kürzlich genannt habe), die aber alle Ingredienzien der 'stasiologischen' (Erklärung siehe weiter unten, Sunzi Bingfa) Form aufweist: totale Mobilisierung; Fragmentierung; Neukonfiguration und Einsatz des Polizeiapparats (bewaffnete Formationen, Kybernetik, Pädagogik); und der zunehmende Verfall des Prinzips der modernen Autorität. Wir scheinen auch die Erschöpfung der verfassungsgebenden Macht und der "Zivilgesellschaft" vor Augen zu haben, die traditionell die beiden Pole für die Erneuerung von "We The People" waren. Mit anderen Worten: Wir befinden uns jetzt in einem Moment, den wir als destituent bezeichnen könnten. Welche Möglichkeiten eröffnen sich, wenn wir diesen Moment tatsächlich als einen der anhaltenden Destitution charakterisieren können?

Idris Robinson: Ich denke, Sie haben Recht, wenn Sie die jüngsten Ereignisse in den Vereinigten Staaten als Bürgerkrieg bezeichnen. In der Tat hat Dimitris Chatzivasileiadis die aktuelle Situation recht eloquent zusammengefasst, als er schrieb: "Nach Jahrhunderten der Sklaverei tritt das Bewusstsein, dass ein Bürgerkrieg unaufhörlich stattfindet, wieder massiv in den Vordergrund. Dieses Wissen wurde zum Schweigen gebracht, solange die eine Seite, die Tyrannen, die Macht hatte, die Erinnerung daran auszulöschen... Aber in dem Moment, wo es wieder auf die Straße geht, kommt die ganze Erinnerung, die ganze Klassengeschichte wie ein Vulkan wieder an die Oberfläche." Aus diesem Grund habe ich Ihre theoretische Intervention in [Cuarto Poder](#) sehr geschätzt, denn ich möchte auf der Notwendigkeit bestehen, den Bürgerkrieg wirklich zu denken, trotz aller intellektuellen Abneigungen, die vielleicht vorherrschen.

Was die Klassizistin Nicole Loraux in Bezug auf die Bedeutung des griechischen Begriffs 'Stasis' - der nicht nur den Bürgerkrieg bezeichnet, sondern auch als Fraktionskonflikt, Parteinahme und Aufruhr verstanden werden kann - überzeugend dargelegt hat, gilt demnach für die amerikanische Erfahrung ebenso wie für die Experimente der klassischen Welt im kollektiven Leben. Das heißt, der Bürgerkrieg ist nach wie vor ein konstitutives Element, das die Struktur des Politischen in den Vereinigten Staaten zusammenhält, und genau deshalb ist er im historischen Bewusstsein des Landes ständig einem unterschiedlichen Maß an Verdrängung ausgesetzt. Ich wage sogar zu behaupten, dass Bürgerkrieg und "race" in Amerika denselben Status haben: beide stehen für einen unzugänglichen und traumatischen Kern, den die Nation um ihrer eigenen Existenz willen verdrängen muss.

Darüber hinaus stimme ich zu, dass es eine wichtige Verbindung zwischen Bürgerkrieg und destitueller Macht oder Potential gibt, aber ich bin nicht vorbereitet, den Umfang dieser Beziehung mit dem Grad der Genauigkeit zu spezifizieren, den das Problem verlangt. Ich kann höchstens sagen, dass mein Ausgangspunkt einige der Formulierungen von Giorgio Agamben zu diesem Thema sind. Dementsprechend verstehe ich den Bürgerkrieg als ein Kräftespiel, das wechselseitig eine Politisierung des Privaten und eine Entpolitisierung des Öffentlichen mit sich bringt und damit eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen *Oikos* und *Polis*, häuslichem und bürgerlichem Leben eröffnet. Im amerikanischen Rahmen beginnen wir bereits zu sehen, wie die abolitionistische Überwindung des Weißseins eine Zersplitterung der Gesellschaft impliziert, da das Eintreten für die Befreiung der Schwarzen tendenziell mit der Aufgabe der weißen Abstammung einhergeht. Das oft wiederholte und ziemlich banale Narrativ, das uns über den

letzten Bürgerkrieg als Zusammenstoß von "Bruder gegen Bruder" vermittelt wurde, bekommt allmählich eine gewisse historische Dimension, da diese Konflikte sich in der Gegenwart erneut abspielen und das ansonsten unangenehme Schweigen, das früher an weißen amerikanischen Esstischen herrschte, durchbrechen. Ebenso kann die Plantage als ein Haushalt verstanden werden, in dem bestimmte Formen libidinöser Gewalt eingesetzt wurden, um die Zwangsarbeit aufrechtzuerhalten. Heute ist es jedoch offensichtlich, dass die Nation als Ganzes viele der Beziehungen aufweist, die früher im System der Stände angelegt waren. Es ist also möglich, destituelle Macht als diejenige zu definieren, die das Beziehungsgeflecht familiärer und politischer Bindungen durchtrennt, das den (amerikanischen, weißen, suprematistischen) Staat umspannt.

Darüber hinaus möchte ich darauf hinweisen, wie aufschlussreich es ist, zu sehen, wie die verschiedenen Vertreter von Agambens Denken die konzeptionelle Zentralität, die er dem Bürgerkrieg zuschreibt, herunterspielen oder verschleiern, jetzt, wo er vor ihrer Haustür angekommen ist. Meines Erachtens hängt ihr defensiver Verzicht mit einem Thema zusammen, das Mario Tronti 2005 in seinem Aufsatz "[Toward a Critique of Political Democracy](#)", aber auch in seinem [bekannten Interview](#) zum Thema der destituellen Macht zum Ausdruck gebracht hat:

"Demokratie ist ja immer 'Demokratie in Amerika'; und die Vereinigten Staaten haben Demokratie immer mit Krieg exportiert... " Tatsächlich hat die Demokratie erst nach dem Zeitalter der europäischen und weltweiten Bürgerkriege wirklich triumphiert. Und die Demokratie war schließlich entscheidend für den Sieg des Westens im letzten Krieg, dem Kalten Krieg. Im Gegensatz zu dem, was man oft hört, vor allem aus progressiven Kreisen, bestreite ich, dass wir in der gegenwärtigen Phase die Zentralität des Krieges erleben. Mir scheint, dass diese gegenwärtige Betonung des Friedens-Krieges völlig unverhältnismäßig ist. Alle Kriege finden an den Grenzen des Imperiums statt - an seinen kritischen Verwerfungslinien, könnte man sagen -, aber das Imperium lebt im Inneren seinen neuen Frieden, obwohl ich nicht weiß, ob auch dieser hundert Jahre dauern wird. In diesem Zustand von innerem Frieden und äußerem Krieg setzt sich die Demokratie nicht nur durch, sondern erlebt einen durchschlagenden Triumph.

Jetzt, wo die Pax Americana zu Ende gegangen ist und die neoliberale Weltordnung in sich zusammenfällt, werden ihre schärfsten Kritiker zu ihren eifrigsten Verteidigern und springen durch intellektuelle Reifen, um ihren bequemen Sessel im Herzen des Imperiums zu bewahren. Stattdessen bestehe ich darauf, dass die richtige Linie ist, dass ihr Chaos unser Frieden ist, ihre Verwirrung unsere Vernunft..."

Sie haben viele wichtige Elemente angesprochen, und mich interessiert besonders die Art und Weise, wie Sie die Frage der 'Stasis' als einen Prozess des Einschnitts und der Fragmentierung (der familiären Bindung, des Ideals des Weißseins, aber auch der sozialen Matrix) denken, und offensichtlich spielen Sie damit implizit auf das uralte Problem der Gewalt an. Oder vielleicht könnte man von einer neuen "Kultur der Gewalt" sprechen. Natürlich wurde in der modernen revolutionären Epoche (sagen wir vom Jakobinismus bis zum Guerillakrieg der 60er-70er Jahre) die Gewalt als ein Mechanismus der "Opfer Investition" des politischen Subjekts verstanden, was aus meiner Sicht ihre Grenzen und Unzulänglichkeit erklären würde. Mit anderen Worten: Die moderne revolutionäre Gewalt wäre in der Opfer-Entelechie der christlichen Liturgie gefangen gewesen. Nun kann man nicht mehr von einer "politischen Avantgarde" sprechen, so dass an dieser Stelle eine neue Form der Gewalt außerhalb der Verhärtung der Subjektivität, dieser Schanze des Humanismus, auftreten kann. In Ihrem Text "[How it Might Should Be done?](#)" sprechen Sie diese Frage auf originelle Weise an und gehen sogar so weit, von der Taktik des Fuchses zu sprechen. Der Fuchs weiß immer Strategien zu generieren, weil er weiß, wann er sich zurückziehen und wann er vorrücken muss. Das ist die Bewegung der Anabasis. (2) Ich fand das merkwürdig, und es ist nicht unwichtig, dass Sie darüber in Form einer Fabel nachdenken. Könnten Sie ein wenig mehr darüber sagen, wie Sie über diese andere Dimension der Gewalt nachdenken?

Dies war bekanntlich eine Anspielung auf Machiavellis Behauptung, dass zwei Tiere - der Löwe und der Fuchs - in ein und demselben Fürsten residieren müssen, um sich die Gunst der Tugend und des Glücks in der Politik zu sichern. Auf der einen Seite kann der Löwe den Wolf überwältigen,

tappt aber unvorsichtigerweise in die Falle des Jägers, auf der anderen Seite ist der Fuchs schlau genug, die Falle zu vermeiden, wird aber stattdessen dem Wolf erliegen. Aus der Perspektive revolutionärer Politik sind beide gefordert: Der Löwe steht für schiere Kraft, Gewalt und die Massen in einem überwältigenden Schwarm, während der Fuchs für Subversion steht, als die Fähigkeit, die Macht ohne einen Frontalangriff zu untergraben.

In meinem Vortrag habe ich mir die Falle als die spektakuläre Entstellung der George-Floyd-Rebellion als eine Art friedliches Nicht-Ereignis vorgestellt. In jüngster Zeit sind die in progressiven Kreisen gezogenen Vergleiche zwischen der Rebellion und dem, was sich am 6. Januar im Capitol Building ereignete, zu einem weiteren heilsamen Merkmal dieses Diskurses geworden. In der Tat würde ich behaupten, dass die Wahnvorstellungen, die das liberale Amerika über Gewalt und 'race' hegt, ein Niveau erreicht haben, das die Fantasien der radikalen Rechten über Q-Anon widerspiegelt. Alles in allem betrachte ich alles, was mit Intersektionalität, Identitäts- und Privilegienpolitik verbunden ist, als ungefähr dieselbe Art von Falle in der Art und Weise, wie sie jede sinnvolle Veränderung verhindert. Da diese Hindernisse so allgegenwärtig geworden sind, wird es die ganze Schlaueit des Fuchses erfordern, sie zu umgehen.

Es ist klar, dass es heute darum geht, das zu bekräftigen, was wir die Dimension des "Events" vermittelt über Formen und Subjektivitäten nennen würden. Und es scheint mir, dass es das ist, worauf Sie mit Ihrer Lesart der verschiedenen tierischen Instinkte in der Politik anspielen. Vielleicht kann nur der Fuchs ein Ereignis in der Welt im Überraschungseffekt generieren. In diesem Sinne möchte ich eine Frage aufwerfen, die meines Erachtens noch nicht ausreichend erforscht worden ist: Erscheint es Ihnen, dass wir den Ausbruch der Revolte außerhalb ihrer streng "politischen" Form (des Aufstands, des Tumults, der Besetzung eines autonomen Raums) und damit als eine Bewegung zum Angriff auf Langeweile und Unbeweglichkeit denken können?

Ein Weggefährte von uns spricht von der "[Fiesta](#)" (Festlichkeit) als einer Revolte des Alltags, die der Freundschaft näher steht als einer Mobilisierung direkter politischer Aktivität. Die Macht versucht heute, eine Provokation und Erschöpfung des Körpers zu erzeugen. Scheint es Ihnen nicht, dass das Verlangen auch eine vitale Intuition ist, fast psychisch, gegen die Langeweile aller Unterwerfung des Lebens?

In der modernen Geschichte der Revolte können wir sowohl die Opfer- als auch die karnevaleske Figur ausfindig machen. Zum Beispiel sind Saint Just und Nechayev eindeutig Verkörperungen der ersteren. Während die revolutionäre Sequenz von '68 mit ihrer Betonung 'der Partei' ODER 'des Festes' der Dominanz des Letzteren ausgewichen ist. Ich denke, dass sich beide als mangelhaft erwiesen haben, da beide in einer Hin- und Her-Dialektik gefangen bleiben, die letztlich zum Staat zurückführt. Ihre Unzulänglichkeiten lassen sich anhand von Walter Benjamins Analyse des positiven und des natürlichen Rechts in seinem Essay "Kritik der Gewalt" verdeutlichen. Auf der einen Seite vernachlässigt die Aufopferung das Individuum als Mittel zu einem gerechtfertigten Zweck; auf der anderen Seite betont der Karneval stattdessen hedonistische Mittel zu einem konsequenten Zweck des persönlichen Vergnügens. Da beide hoffnungslos in den juristischen Rahmen von Mitteln und Zwecken verstrickt sind, verlangt dieses Jahrhundert nach einer neuen Konfiguration der Verbindung zwischen Mangel, Begehren und Handeln.

Der paradigmatische Umriss des 'Märtyrers' erhält durch sein völliges Eintauchen in die Revolte Substanz, da das Individuum sowohl unwillig als auch unfähig wird, sich die Auswirkungen seiner Handlungen außerhalb des gegenwärtigen aufständischen Moments vorzustellen. Das heißt, aufgrund der exzessiven Natur der Revolte kann er oder sie sich nicht mehr um die physischen, psychologischen oder finanziellen Standards des Wohlbefindens kümmern, die vom Status quo gefördert werden. Wie Karmy es ausdrückt, geht der 'Märtyrer' eine Wette auf einen Überschuss an Leben ein, der über alle subjektiven oder objektiven Gründe hinausgeht. Wenn man diese Wette in Betracht zieht, wird klar, warum es ein grundlegender Fehler ist, den 'Märtyrer' jemals mit Askese, Verzicht und Aufopferung zu identifizieren.

Der beste Vorschlag, auf den ich gestoßen bin, ist Rodrigo Karmys Darstellung der Figur des Märtyrers in seiner Interpretation von Furio Jesi's *Spartacus: 'The Symbolology of Revolt'*. Aufgrund

seiner Erfahrungen aus erster Hand im Pariser Mai hat Jesi selbst beobachtet, was jeder, der jemals vom Fieber der Revolte erfasst wurde, bestätigen kann: Die Aufständischen einer Rebellion treten in ein neues und anderes Verhältnis zur Zeit. Ganz allgemein kommt Jesi zu dem Schluss, dass eine echte Revolte immer eine Aufhebung der historischen Zeit provoziert, so dass die Akteure, die an dem Ereignis beteiligt sind, dessen Folgen nicht kennen oder vorhersehen können. Daraus folgt, dass eine Revolte notwendigerweise eine Unterbrechung jeder rationalen Rechtfertigung beinhaltet, die Mittel und Ziele zusammenbringen könnte, weil es für den Aufständischen unmöglich ist, die Handlungsschritte zu berechnen, die das Erstere mit dem Letzteren verbinden könnten.

Der paradigmatische Umriss des 'Märtyrers' erhält durch sein völliges Eintauchen in die Revolte Substanz, da das Individuum sowohl unwillig als auch unfähig wird, sich die Auswirkungen seiner Handlungen außerhalb des gegenwärtigen aufständischen Moments vorzustellen. Das heißt, aufgrund der exzessiven Natur der Revolte kann er oder sie sich nicht mehr um die physischen, psychologischen oder finanziellen Standards des Wohlbefindens kümmern, die vom Status quo gefördert werden. Wie Karmy es ausdrückt, geht der 'Märtyrer' eine Wette auf einen Überschuss an Leben ein, der über alle subjektiven oder objektiven Gründe hinausgeht. Wenn man diese Wette in Betracht zieht, wird klar, warum es ein grundlegender Fehler ist, den 'Märtyrer' jemals mit Askese, Verzicht und Aufopferung zu identifizieren.

Stattdessen erklärt Karmy in [Intifada](#) (2020): "Indem man die Revolte wagt, bedeutet das Risiko der eigenen Person für die unkalkulierbare Intensität des Aufstandes, eine Verbindung an der Schnittstelle zwischen Mythos und politischer Propaganda, der Ewigkeit einer unbeweglichen Zeit und der Eventualität der Geschichte zu schmieden." Aus diesem Grund möchte ich betonen, dass einerseits die religiöse Tradition dazu neigt, das Martyrium als ein Geschenk zu verstehen. Für unsere Zwecke können wir es uns als Verzicht auf etwas Geringeres für etwas anderes von unermesslich größerem Wert vorstellen: ein Urteil darüber, dass die implizite Menschlichkeit und die gelebte Erfahrung der Revolte tatsächlich alles in den Schatten stellt, was die Welt zu bieten hat. Auf der anderen Seite versucht der 'Märtyrer', diese Aufhebung der Zeit ganz zu bewohnen, den kurzen Blitz der Rebellion einzufrieren, um dadurch eine Art säkulare Unsterblichkeit zu erreichen. Auf diese Weise war der Tod von Rosa Luxemburg eine Entscheidung, für immer in der Wahrheit der authentischen Revolte zu bleiben, indem er sich der feigen Falschheit der Sozialdemokratie entzog. In ähnlicher Weise sah [Michael Reinhoehl](#) die Möglichkeiten, die sich in der Rebellion für George Floyd manifestierten, als völlig überlegen an gegenüber dem wertlosen Plastik-Irrsinn, mit dem die Vereinigten Staaten von Amerika bei ihren Bürgern hausieren gehen.

Es ist wirklich bewegend, wenn Sie von der Revolte als einer Kraft sprechen, die die Welt verfinstern kann, etwas, das in dem sternenübersäten Himmel ein Bild aufwirft, das niemals vereinnahmt oder beherrscht werden kann. Dieser ferne Blick in den Himmel ist der einzige, der uns etwas Transformatives zurückgeben kann, das uns eine andere Erde bewohnen lässt. Wenn wir jedoch nach unten schauen, sehen wir, wie sich eine neue Metamorphose der Macht entfaltet. Ob im chilenischen Oktober, bei den Gelben Westen oder in den heterogenen Aufständen in ganz Lateinamerika, wir sehen, dass die Metropole heute als Topologie für die Reproduktion der "Welt des Lebens" entstanden ist. In den Vereinigten Staaten gibt es, wie wir wissen, das, was [Phil Nee](#) das "Hinterland" genannt hat, ein Niemandsland, das durch seine anatomische Beschaffenheit die Trennung zwischen der Metropole und ihrem Außen fragmentiert. Ich wollte Sie dazu befragen: Wären Sie angesichts der Hegemonie der Metropole in der nordamerikanischen Raumorganisation (New York, San Francisco, Chicago, Silicon Valley) bereit, zuzugestehen, dass die Metropole heute das Zentrum ist, von dem aus sich das Elend intensiviert?

Dazu gäbe es viel zu sagen, aber ich bin nur in der Lage, ein paar Punkte anzusprechen. Zunächst einmal denke ich, dass Sie zu Recht auf die Bedeutung des Hinterlandes hinweisen, wie Sie es in Ihrer Rezension der jüngsten Studie von [Jason E. Smith](#) getan haben, und zwar insbesondere im Hinblick auf die Aufstände des vergangenen Sommers in den Staaten. Ich würde auch hinzufügen, dass Shemon, Arturo und Atticus' "[Fire on Main Street: Small Cities in the George Floyd Uprising](#)" uns eine erhellende Analyse dieses Phänomens liefert.



Ich selbst beobachte schon seit einiger Zeit diese "Banlieueifizierung" der amerikanischen Städte. Nach einem jahrzehntelangen, äußerst gewaltsamen Prozess der Gentrifizierung bin ich Zeuge bestimmter Tendenzen bei der Verdrängung von Familie und Freunden geworden. Was von größter Bedeutung ist, ist, dass diese Proletarisierung der Peripherie ihre Spuren in einer Reihe von Revolten hinterlassen hat, die meine Aufmerksamkeit im Laufe des letzten Jahrzehnts oder so erregt haben. Zum Beispiel bemerkte ich zum ersten Mal so etwas wie eine Verschiebung während des Kimani-Gray-Aufstandes, da das Fehlen einer direkten U-Bahn-Linie zum Zentrum von Manhattan dem Flatbush-Viertel von Brooklyn, wo er stattfand, ein gewisses Maß an Autonomie verlieh. Der klassische Fall dafür war natürlich der Fergusson-Aufstand von 2014. Doch der Einfluss der Vorstädte und der Kleinstädte war im heißen Sommer des letzten Jahres wirklich voll zu sehen.

Auf der anderen Seite haben die amerikanischen Städte fast ausnahmslos unter einer sehr starken Kapitalkonzentration gelitten, insbesondere im Finanz-, Versicherungs- und Immobilienbereich. Infolgedessen haben sie sich in komplette kulturelle Wüsten verwandelt. Das hat eine tiefe anthropologische Dimension, wobei das Stadtmenschentier die allerschlimmsten Aspekte der bürgerlichen Gesellschaft verinnerlicht hat; und seine Gedanken, Gefühle, Geschmäcker und Verhaltensweisen sind zu homogenen Ausdrücken dieser Leere geworden. Es ruft in der Vorstellungskraft bestimmte Phantasien von Proletariern hervor, die von außen das Zentrum der Stadt umzingeln, belagern und plündern. Wir haben etwas davon im letzten Sommer gesehen, aber hoffentlich war der Aufstand für George Floyd nur der filmische Trailer zu einem kommenden abendfüllenden Film.

Lassen Sie mich abschließend eine Frage zu der Sequenz stellen, die sich nach BLM und dem Aufstand wegen des Mordes an George Floyd auftut: Ist es möglich, andere diskontinuierliche Logiken dieser Energie zu denken? Rodrigo Karmy, den wir bereits erwähnt haben, hat von einer Rhythmisierung der Revolte gesprochen, als eine Möglichkeit, die Dauer des Ereignisses, aber nicht notwendigerweise seine Zukunft vorherzusagen; das heißt, sie außerhalb einer Vereinheitlichung der Bewegung (hegemoniale Logik) zu denken, oder einer zweiten Phase eines "institutionellen" Typs, die sich als Intonation der Rhythmen in einen Prozess der Verwaltung und sozialen Umverteilung übersetzt. Damit stellt sich meines Erachtens die Frage, wie die Fragmente des Konflikts von dem befreit werden können, was ich eine post hegemoniale Öffnung nenne. Wie denken Sie jedenfalls über dieses Problem angesichts der nächsten Phase?

Nach Trumps Aufstieg zur Präsidentschaft im Jahr 2016 habe ich es aufgegeben, irgendwelche Prognosen zu machen. Welche Sicherheiten die Amerikaner früher auch immer geglaubt hatten, an denen sie sich festhalten konnten, sie sollten jetzt nur noch verspottet werden, wie es Dave Chappelle und Chris Rock in jener berühmten Folge von "Saturday Night Live" nach der Wahl taten. Ernsthafter betrachtet, zeigt diese unvorhersehbare Volatilität jedoch die Bedingungen der Krise und wie tief sie reicht. Ich kann nur sagen, dass die Situation bei so viel Tumult unter dem Himmel in der Tat ausgezeichnet ist...

Anmerkungen Sunzi Bingfa

1) "A few remarks about Giorgio Agamben's theory of civil war" by Gerardo Muñoz
online hier: <https://infrapoliticalreflections.org/2020/11/14/a-few-remarks-about-giorgio-agambens-theory-of-civil-war-by-gerardo-munoz/>

2) Anabasis; siehe [https://de.wikipedia.org/wiki/Anabasis_\(Xenophon\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Anabasis_(Xenophon))

**"Wenn nötig, werde ich meinen Hungerstreik bis zu meinem letzten Atemzug fortsetzen".
Ein Brief von Cesare Battisti aus dem Gefängnis von Rossano**

Cesare Battisti



*Es gibt Texte, die übersetzt man nicht ohne Tränen in den Augen, ohne dieses Gefühl von Beklemmung in jener Region, in der das Herz angesiedelt ist. Cesares Situation im Trakt ist unerträglich, seine Haltung, diese Situation nicht länger hinzunehmen, ist so entschlossen wie man es sich nur vorstellen kann. Er wirft sein ganzes Leben in die Waagschale, das letzte Mittel was ihm noch geblieben ist. Wir hatten ja schon [einige Beiträge von ihm im Heft](#), alles was es zu seiner Entführung nach Italien, seiner Isolation im Hochsicherheitstrakt inmitten von islamistischen Faschos zu sagen gibt, kann nachgelesen werden. Was es jetzt braucht, ist gelebte Solidarität und Aktionen, die Druck auf den italienischen Staat aufbauen. Wir alle werden im historischen Gedächtnis der Klassenkämpfe auch immer danach beurteilt werden, wie wir es mit unseren in die Hände des Feindes gefallen Genoss*innen gehalten haben. Dimitris hat uns und unsere Liebe und Wut gebraucht, jetzt braucht Cesare Battisti uns. Sunzi Bingfa*

Ich wende mich an meine geliebten Kinder, meinen Reisegefährten, meine Brüder und Schwestern, meine Enkelkinder, meine Freunde und Weggefährten, meine Arbeitskollegen und an alle, die mich von Herzen geliebt und unterstützt haben.

Die verheerenden Auswirkungen des Streiks

Ich bitte Sie alle um eine letzte Anstrengung, nämlich darum, die Gründe zu verstehen, die mich dazu treiben, bis zur letzten Konsequenz im Namen des Rechts auf Würde für jede inhaftierte Person, für jeden Menschen, zu kämpfen.

Die Würde, sich seiner Verantwortung zu stellen und dabei man selbst zu bleiben.

Meine ist eine radikale Wahl, wenn man Wahl sagen kann, wenn sie die einzige annehmbare Möglichkeit bleibt, die eigene Selbstachtung zu verteidigen, die menschlichen und gerechten Werte, die Sie bisher mit mir geteilt haben, die Bewahrung des historischen und emotionalen Gedächtnisses.

Am 2. Juni 2021 begann ich meinen Hungerstreik, wohl wissend, dass ich nicht zurückkehren würde, und daher im Bewusstsein, dass ich Ihnen große Schmerzen bereiten würde.

Aber mit der Gewissheit, dass die Zeit den Biss des Schmerzes lindern würde, würden Sie mir zustimmen, dass dies die würdigste Tat war, die ich tun konnte, um nicht auf den Knien zu sterben, nachdem ich ausgepresst und für jeden schändlichen Zweck der Macht benutzt worden war.

Es wäre ein Verrat an den Werten einer Vergangenheit, an die ich geglaubt habe, sogar bis hin zum bewaffneten Kampf. Ich habe mich damals nie wie ein Verbrecher gefühlt, und ich fühle mich auch heute nicht wie einer, auch wenn ich weiß, dass ich im Unrecht war. Ich folgte, wie so viele andere, grundlegenden Werten des Rechts für das Individuum, ich kann es mir nicht leisten, sie einfach so zu verraten.

Deshalb bitte ich Sie ein letztes Mal, mir zu helfen, ich selbst zu sein und mir den Schmerz zu verzeihen, den ich Ihnen zufüge.

Ich möchte, dass Sie sich darüber im Klaren sind, dass mein Kampf ein Kampf des Protestes ist, des Einforderns unveräußerlicher Rechte.

In meiner Entscheidung ist kein Platz für ein psychologisches Abdriften. Ich habe objektiv präzise, klar formulierte Forderungen an die zuständigen Behörden...

Es wird also keine Beschönigungen irgendwelcher Art geben, keine unbewussten Handlungen, keine psychiatrischen Vorwände. Wenn nötig, werde ich meinen Hungerstreik bis zu meinem letzten Atemzug fortsetzen.

Ich bin kein Schwachkopf, ich kämpfe um das Leben.

Sie sind wunderbare Menschen, die sich immer für Freiheit und Respekt einsetzen.

Ich werde für immer mit Euch leben

Rossano 09. Juni 2021

Das Konzept der Revolution durch die syrische Erfahrung überdenken

Charlotte Al-Khalili



Eine Anthropologie der syrischen Revolution

Kann man zehn Jahre nach den ersten Protesten in Syrien immer noch von einer "syrischen Revolution" sprechen, zumal sich der Begriff "Syrienkonflikt" spätestens seit Mitte der 2010er Jahre als bevorzugter Begriff zur Beschreibung der Ereignisse vor Ort durchgesetzt zu haben scheint? Vielleicht erscheint es utopisch, von einer syrischen "Revolution" zu sprechen, wenn die Zahl der Toten und Verschwundenen in den Gefängnissen des Assad-Regimes in die Hunderttausende geht und die Zahl der gewaltsam Vertriebenen 13 Millionen übersteigt. Kein Wunder, dass man jetzt häufiger von einer humanitären Krise und einem endlosen Konflikt hört.

Meine eigene Perspektive als Anthropologin ist jedoch an die Zeitlichkeit meiner Feldforschung und an die Identitäten meiner Gesprächspartner gebunden. Sie ist auch eng mit dem anthropologischen Ansatz verbunden, der im Zentrum meiner Arbeit steht, die 2013 begann und zu einer Doktorarbeit in Sozialanthropologie über die syrische Revolution und Vertreibung in der Türkei führte. Ich führte über zwei Jahre Feldforschung in der türkischen Stadt Gaziantep durch, die 60 km nördlich der syrischen Grenze und etwas mehr als 100 km von der Stadt Aleppo entfernt liegt. Später ließ ich mich Vollzeit in Gaziantep nieder und lebte dort bis 2019.

Meine anschließende Forschung konzentrierte sich auf syrische religiöse und politische Kreise von 1982 bis 2011. Sie beschäftigte sich mit der Frage nach revolutionären Genealogien und der Herausbildung revolutionärer Subjekte und Projekte in den Jahren vor der Niederschlagung des bewaffneten Aufstandes von 1982 bis hin zur revolutionären Periode, die Syrien jetzt erlebt, oder zwischen 2011 und 2015, je nachdem, welche Perspektive man einnimmt.

Dieser Artikel fasst die wichtigsten Schlussfolgerungen meiner Doktorarbeit und anschließende Überlegungen, die auf langjähriger Feldforschung basieren, zusammen. Einige dieser Schlussfolgerungen sind ethnografischer Natur, während andere analytischer Natur sind, d.h. sie

sind eine Übersetzung der konzeptionellen und theoretischen Schlussfolgerungen, die im Dialog mit meinen Gesprächspartnern entwickelt wurden.

Meine Forschung verfolgte die verschiedenen Entwicklungen der syrischen Revolution: die unterschiedlichen Erfahrungen, Konzeptionen und Rekonfigurationen der Revolution und die Transformationen, zu denen sie in den Lebenswelten der Syrer führte, sowie - oder vielleicht vor allem - ihre unerwarteten Konsequenzen. Wie hat sich die syrische Revolution entwickelt und welche Folgen hatte sie zwischen 2011 und 2016?

Die ethnographische Untersuchung von Revolutionen

Wie kann man eine Revolution ethnographisch untersuchen? Die ethnographische Erforschung von Revolutionen ist sowohl neu als auch eigenartig. In der Tat hat dieses anthropologische Teilfeld mit den arabischen Revolutionen der 2010er Jahre eine neue Dimension angenommen, insbesondere durch ethnographische Studien zur ägyptischen Revolution, die von Anthropologen in Kairo, Alexandria und anderen Städten durchgeführt wurden, als die Revolution begann (Abu-Lughod 2012; Mittermaier 2014; Ghannam 2012; Sabea 2012; Schielke 2015; Winegar 2012).

Diese stellten die Möglichkeit, Revolutionen ethnographisch zu untersuchen, in methodischer und analytischer Hinsicht in Frage. Wie kann man einerseits eine teilnehmende Beobachtung von revolutionären Ereignissen durchführen, die in ihrer aufbrausenden Phase oft unvorhersehbar, aber auch kurz und gewalttätig sind? Andererseits, wie kann man die "ethnographische Distanz", die die Anthropologie erfordert, und die Balance zwischen "Eintauchen in das Feld" und der "zum Schreiben notwendigen Distanz" (Sabea 2012: Abs. 11) wahren, während man eine Revolution studiert, während sie sich entfaltet? Kann man überhaupt von einer Revolution sprechen, wenn die untersuchten Ereignisse noch im Gange sind?

Diese Ansätze inspirierten meine Arbeit, aber in der Praxis sah es anders aus, denn 18 Monate Feldforschung in Syrien durchzuführen, war nicht möglich, als ich meine Promotion begann. Das ist ein Grund, warum ich meine Feldforschung in Gaziantep machte, mit Revolutionären, die gezwungen waren zu fliehen und/oder sich zwischen der Türkei und Syrien bewegten. Während meiner Feldforschung lebte ich mit Frauen und Familien, die oft nur aus weiblichen Mitgliedern bestanden, sowie mit jungen Aktivisten. Außerdem arbeitete ich mit zivilgesellschaftlichen Organisationen und Vertretern syrischer Gemeinderäte, die nach Gaziantep vertrieben worden waren.

Darüber hinaus zielt er darauf ab, zu verstehen, wie die Erfahrung und die Konzeptualisierung der syrischen Revolution dazu führen, das Konzept der Revolution selbst zu überdenken, und zu zeigen, wie letzteres ein ethnozentrisches Konzept ist, das stark von der Philosophie der Aufklärung geprägt ist und hauptsächlich in Bezug auf westliche revolutionäre Erfahrungen definiert wurde. Ich versuche also, eine "Syrisierung" des Konzepts und des Revolutionereignisses zu ermöglichen, um Yassin al-Haj Salehs Begriff zu entlehnen und seine Idee der "Palästinisierung" der syrischen Revolution zu übertragen.

Die syrische Revolution und die "Syrisierung" der Revolution

Dieser Artikel befasst sich mit der Erfahrung, Konzeptualisierung und Vorstellung der syrischen Revolution und ihrer Niederlage aus der Perspektive der Syrer, mit denen ich gearbeitet und gelebt habe. Darüber hinaus zielt er darauf ab, zu verstehen, wie die Erfahrung und die Konzeptualisierung der syrischen Revolution dazu führen, das Konzept der Revolution selbst zu überdenken, und zu zeigen, wie letzteres ein ethnozentrisches Konzept ist, das stark von der Philosophie der Aufklärung geprägt ist und hauptsächlich in Bezug auf westliche revolutionäre Erfahrungen definiert wurde. Ich versuche also, eine "Syrisierung" des Konzepts und des Revolutionereignisses zu ermöglichen, um Yassin al-Haj Salehs Begriff zu entlehnen und seine Idee der "Palästinisierung" der syrischen Revolution zu übertragen. Zusammenfassend schlägt dieser Artikel eine Definition der Revolution als eine transformative, multiskalare und multidimensionale Kraft vor; eine Reihe von tiefgreifenden Transformationen über einen längeren

Zeitraum hinweg, anstatt eines gewaltsamen politischen Bruchs, der ein klares historisches "Vorher" und "Nachher" markiert.

Die Revolution als eine Reihe von Transformationen in verschiedenen Bereichen und auf verschiedenen Skalen neu zu denken, erlaubt es uns, die Dichotomie von Erfolg und Misserfolg zu umgehen, die oft von den klassischen Definitionen der Revolution auferlegt wird. Darüber hinaus hebt es eine Art Paradoxon hervor: Trotz ihrer scheinbaren politischen Niederlage auf nationaler Ebene wurde die syrische Revolution von meinen Gesprächspartnern oft so wahrgenommen, dass sie bereits tiefe Auswirkungen auf die Gegenwart hatte. In der Tat führte die Revolution zu tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen, die in der Gegenwart erlebt und als unumkehrbar verstanden werden. Es ist diese Irreversibilität der sozialen Transformationen, die meine Gesprächspartner zu der Aussage veranlasste, dass ein zweiter revolutionärer Zyklus oder "Zyklus der Wut" unvermeidlich sei. Die Revolution wird also als ein Prozess verstanden, der sich über die *longue durée* aufdrängt und der trotz der scheinbaren Niederlage der Revolution nicht stehen geblieben ist. Sie ist also ein Prozess mit multiplen Zeitlichkeiten und Bedeutungen, je nach dem Bereich, in dem er sich entfaltet.

War die syrische Revolution tatsächlich eine Revolution?

Es mag unumstritten erscheinen, von der syrischen "Revolution" zu sprechen, wenn man sich auf ihre Anfangsjahre bezieht. Doch in den meisten europäischen akademischen, journalistischen und aktivistischen Kreisen ist dies alles andere als selbstverständlich. Die Erwähnung der "syrischen Revolution" stößt oft auf Überraschung und Ablehnung - außer vielleicht, wenn der kurdische Ausdruck gemeint ist. Diese Ablehnung kommt nicht nur von einem ideologischen Standpunkt aus oder aus mangelnder Kenntnis des syrischen Kontextes. Sie ist auch das Ergebnis eines engen Verständnisses des Begriffs "Revolution" selbst, das es verbietet, diese Ereignisse in ihrer vollen Radikalität zu sehen.

Ein wiederkehrendes Problem in der Literatur über die syrische Revolution und den sogenannten Arabischen Frühling im weiteren Sinne ist, dass sie die Revolutionen von 2011 innerhalb der "aufklärerischen Rationalität und der teleologischen Geschichte, die sie sich vorstellt", ansiedelt und ihre Besonderheit auf "die interne Logik einer universellen Geschichte" reduziert (Ghamari-Tabrizi 2016: 16-17).

Ist es noch möglich, "sich Zukünfte vorzustellen und zu wünschen, die von den bereits existierenden Schemata des historischen Wandels nicht erfasst werden"? Dies würde bedeuten, nach der Möglichkeit zu fragen, "Würde, Demut, Gerechtigkeit und Freiheit außerhalb der kognitiven Karten und Prinzipien der Aufklärung zu denken" (Ghamari-Tabrizi 2016: 1). Ist es möglich, die Syrer "nicht zu lesbaren Subjekten des Marsches der Geschichte zu machen, anstatt die Geschichte zum Subjekt ihres Aufstandes zu machen" (ebd.: 4)? Mit anderen Worten: Es ist eine Syrisierung der Geschichte und des Revolutionsbegriffs, innerhalb derer man sich bewegen muss.

Ich verwende daher tatsächlich den Begriff "Revolution", denn als Anthropologe entscheide ich mich dafür, meine Gesprächspartner ernst zu nehmen und gleichzeitig eine dekoloniale Perspektive und Methodik einzunehmen.

Eine bewegende Definition von Revolution

Al-thawra; die Revolution; war der einzige Begriff, den meine Gesprächspartner verwendeten, um über ihre Erfahrungen in den Jahren 2011-2016 zu sprechen. Sie definierten sich selbst als Revolutionäre (*thawwar*), obwohl dieser Begriff eine Vielzahl von Aktivitäten, Identitäten, Projekten und Subjektivierungsweisen umfasste. Einige hatten 2011 zum ersten Mal protestiert, während andere Teil lang etablierter politischer Gruppen waren und über eine ehrwürdige politische Kultur und Praxis verfügten. Andere nahmen nie direkt an den Protesten teil, sondern kümmerten sich um deren logistische Dimensionen: Sie bereiteten Transparente vor, kochten für die Demonstranten und verteilten später Medikamente und andere Güter an Syrer, die aus ihren zerbombten oder

belagerten Vierteln und Städten geflohen waren.

Alle meine Gesprächspartner waren außerhalb Syriens nach Gaziantep vertrieben worden oder pendelten noch zwischen den beiden Ländern hin und her, was bis zur Schließung der syrisch-türkischen Grenze 2015 relativ einfach war. Gaziantep bildete somit eine Art Brücke zwischen "drinnen" und "draußen" und eine Art Hauptstadt der Exil Revolutionäre. Meine Gesprächspartner waren junge Aktivisten, die sich selbst oft als säkular bezeichneten und aus der mittleren und unteren Mittelschicht kamen, oft aus der Universität Aleppo und dem Umland von Damaskus. Es gab auch einige Islamisten aus Zentralsyrien und Idlib, sowie ehemalige politische Gefangene und hartgesottene Aktivisten; hauptsächlich Islamisten, aber auch einige Kommunisten. Während meiner Feldforschung lebte ich bei verschiedenen Familien, oft von Frauen geführten Haushalten, deren Familien in den 1980er Jahren der Muslimbruderschaft nahe gestanden hatten und die aus den ländlichen Gebieten von Homs, Hama, Raqqa und Aleppo stammten. Die Arbeit vor allem mit Frauen ermöglichte es mir, den zentralen Platz zu verstehen, den sie in der syrischen Revolution eingenommen haben, und auch die besondere Bedeutung, die diese für sie hatte. Dadurch wurde meine Aufmerksamkeit auch schnell auf die sozialen Veränderungen gelenkt, die aus der Revolution resultierten, denn Frauen sind oft invisibilisierte Akteure revolutionärer Prozesse, da sie in der "Aufbrausphase" von Revolutionen typischerweise eine Minderheit auf den Straßen darstellen. Revolutionäre Veränderungen finden jedoch in den Häusern der Menschen und auf lange Sicht statt, nicht in kurzlebigen revolutionären Protesten (Winegar 2012).

Meine Arbeit zielt daher darauf ab, eine bewegte Definition der syrischen Revolution und des Konzepts der Revolution an sich anzubieten: bewegt im Sinne von Verschiebung, aber auch von in Bewegung sein. In den ersten Jahren der Revolution kamen die alternativen Begriffe, die zur Beschreibung der Ereignisse in Syrien verwendet wurden, sowohl von Loyalisten des Assad-Regimes als auch von einer dritten Partei: dem "neutralen" Volk. Etwa ab 2015-2016 jedoch, nach der direkten militärischen Intervention Russlands und der Belagerung und dem anschließenden Fall von Aleppo, begannen meine Gesprächspartner sich zunehmend zu fragen, welcher Begriff zur Beschreibung der Situation am besten geeignet sei. War es immer noch eine Revolution? Konnte man in Bezug auf die Anfangsphase (awwal al-thawra) noch von einer Revolution sprechen, angesichts der späteren Entwicklungen? War es stattdessen nur ein Aufstand (intifada) gewesen, und war es nun ein Konflikt (sira'), ein Krieg (harb) oder gar ein Bürgerkrieg (harb ahlieh)?

Diese Definition der Revolution war auch in einem weiteren Sinne "bewegend", denn bei meiner Feldforschung hatte ich mit Vertriebenen und Menschen zu tun, die sich im wahrsten Sinne des Wortes zwischen Syrien und der Türkei bewegten. Die Bedeutung der Revolution variierte also je nach der Positionalität meiner Gesprächspartner und folgte der Zeitlichkeit des Konflikts. Die Revolution transformierte sich entlang der Wege des Exils.

Von Niederlage, Ende und Tragödie

Trotz gewisser Unterschiede unter den Syrern, mit denen ich lebte und arbeitete, definierten sie sich alle als revolutionär. Es dauerte daher lange, bis sie von einer besiegten Revolution sprachen. Jahrelang war es tabu, von einem Scheitern oder einer Niederlage zu sprechen; sich auf die Revolution in solchen Begriffen zu beziehen, konnte dazu führen, dass man als Verräter oder Defätist wahrgenommen wurde.

In diesem Sinne scheint mir der Begriff "Niederlage" statt "Scheitern" der Revolution besser geeignet, um die gelebte Erfahrung meiner Gesprächspartner und, weiter gefasst, der syrischen Revolution zu beschreiben. Der Unterschied zwischen Niederlage und Scheitern wurde von Walter Armbrust in seiner Arbeit über die ägyptische Revolution (2017) hervorgehoben. Er argumentiert, dass, während der Begriff des Scheiterns auf eine interne Ursache für das Ausbleiben des Erfolgs hinweist, der Begriff der Niederlage etwas beinhaltet, das von außen kommt, wobei die zentrale Verantwortung extern ist. Der Begriff des Scheiterns hat daher etwas Schuldinduzierendes: Er würde mit den Handlungen der Revolutionäre selbst in Verbindung gebracht werden, was einige Gesprächspartner in ihren dunkelsten Momenten behaupteten. Im Gegensatz dazu impliziert die

Idee der Niederlage, dass man besiegt wurde, ohne die volle Verantwortung dafür zu tragen. Das Argument ist jedoch nicht, dass Revolutionäre die Gründe für ihre Niederlage nicht hinterfragen und analysieren sollten - wie es viele ab 2015-2016 tatsächlich zu tun begannen. Es geht vielmehr darum, näher an der Realität zu bleiben und an der enormen Ungleichheit zwischen den Kräften vor Ort: friedliche und später leicht bewaffnete Revolutionäre auf der einen Seite gegen ein schwer bewaffnetes Regime auf der anderen Seite, das von seinen russischen und iranischen Verbündeten unterstützt wird und eine breite Palette von Waffen bis hin zu Fassbomben und chemischen Waffen einsetzt, um die Menschen in den revolutionären Bastionen und befreiten Gebieten zu vernichten.



Diese Frage nach Niederlage, Verlust und Scheitern ist interessant, denn sie erlaubt es, über die Revolution jenseits von Scheitern/Erfolg und Besiegten/Siegern nachzudenken, um auch die Frage nach dem "Ende" der Revolution zu befragen. Wie endet eine Revolution? Endet eine Revolution überhaupt? Wie ist dieses Ende sichtbar? In der vorherrschenden Geschichtsschreibung und Geschichte von Revolutionen sowie in den Politikwissenschaften und der Philosophie - den Hauptdisziplinen, die Revolutionen klassischerweise untersuchen und konzeptualisieren - sind Revolutionen immer erfolgreich. Von einer besiegten oder gescheiterten Revolution zu sprechen, ist ein Oxymoron. Gescheiterte Revolutionen gehören in den Mülleimer der Geschichte, wie der karibische Anthropologe und Historiker David Scott (2014) feststellt.

Und doch wurden sehr schnell nach Beginn der syrischen Revolution ganze Landstriche befreit und fanden sich unter der Verwaltung lokaler Räte und anderer revolutionärer und zivilgesellschaftlicher Institutionen wieder, die sich von der Herrschaft des Regimes lösten und sich außerhalb seiner Reichweite neu organisierten. In diesem Sinne wurde die syrische Revolution als radikale Veränderung auf lokaler und regionaler Ebene und als totale Erneuerung des politischen Lebens erlebt, mit faszinierenden Experimenten der Selbstverwaltung und der lokalen Demokratie, wie zum Beispiel in der belagerten Stadt Darayya.

Revolution und politischer Regimewechsel

Betrachtet man klassische Texte über Revolutionen und den Kanon der Revolutionen im kollektiven Imaginären - die französische, die amerikanische und die sowjetische Revolution -, so sind sie alle "erfolgreich" in dem engen Sinne, dass es sich um Volksbewegungen handelte, die zum Zusammenbruch der bestehenden politischen Ordnung (des ancien régime) und zu ihrer Ersetzung durch ein neues Regime führten. Das heißt, Revolutionen werden nach diesem klassischen Modell als ein vorher-nachher historischer Bruch konzeptualisiert, der zu einem neuen

zeitlichen Zyklus auf der Ebene des Staates, der Nation oder gar des Nationalstaates führt. Im syrischen Kontext hat es keinen Regimekollaps oder -wechsel gegeben. Es hat auch keinen Bruch im politischen Feld gegeben, zumindest nicht auf der Ebene des Staates.

Bedeutet dies, dass die syrische Revolution keine Revolution ist/war? Ja, warum wird sie als erfolglos wahrgenommen? Ich stelle die Hypothese auf, dass es daran liegt, dass es keinen Regimewechsel auf der Ebene des Staates gegeben hat. Und doch wurden sehr schnell nach Beginn der syrischen Revolution ganze Landstriche befreit und fanden sich unter der Verwaltung lokaler Räte und anderer revolutionärer und zivilgesellschaftlicher Institutionen wieder, die sich von der Herrschaft des Regimes lösten und sich außerhalb seiner Reichweite neu organisierten. In diesem Sinne wurde die syrische Revolution als radikale Veränderung auf lokaler und regionaler Ebene und als totale Erneuerung des politischen Lebens erlebt, mit faszinierenden Experimenten der Selbstverwaltung und der lokalen Demokratie, wie zum Beispiel in der belagerten Stadt Darayya.

Natürlich ist die Situation jetzt, nach der erzwungenen Räumung der letzten belagerten revolutionären Gebiete in den Landstrichen von Aleppo, Damaskus und Homs, eine ganz andere. Dennoch besteht die Tendenz, nur den tragischen und endgültigen Aspekt der Niederlage zu sehen - nämlich ihr Scheitern -, anstatt zu hinterfragen, was von der revolutionären Erfahrung und den ursprünglichen Hoffnungen der Revolutionäre übrig geblieben ist. Wenn die Revolution nicht zu einem Regimewechsel auf der Ebene des Staates geführt hat, hat sie dann nicht trotzdem zu anderen Arten von Transformationen geführt? Wenn ja, wo verortet man die Revolution: auf welcher Ebene und in welchem Bereich der Lebenswelt der Syrer?

Ausgehend von diesem Punkt ist es interessant, die verschiedenen Maßstäbe und Ebenen aufzuzeigen, auf denen sich eine revolutionäre Niederlage abspielt. Eine solche Übung zwingt uns dazu, diese Niederlage jenseits des Erfolg/Misserfolg-Paradigmas zu überdenken, während wir unseren Fokus auf die vorhersehbaren und unvorhersehbaren Transformationen der Revolution und die imaginierten, unerwarteten und unvorhersehbaren Konsequenzen verlagern. Das ist es, was ein anthropologischer Blick auf die Revolution ermöglicht: die erwarteten und unerwarteten Auswirkungen eines revolutionären Ereignisses in allen Bereichen der Lebenswelt der Syrer zu lokalisieren. Auf diese Weise erscheint die Revolution nicht mehr als ein gewaltsamer politischer Bruch, sondern als eine Reihe von sozialen Transformationen, die die Welt der Syrer neu konstituieren. Dies zwingt dazu, den Fokus von der politischen Domäne auf das Intime (das Subjekt) und Kosmologische (die raum-zeitlichen Koordinaten) sowie auf die soziale Sphäre (die Beziehungen, den Alltag, die geschlechtlichen Normen und die Verwandtschaft) zu verlagern.

Mit anderen Worten, man muss fragen, was die "Niederlage" mit dem Begriff der Revolution macht, oder, um David Scott zu paraphrasieren, nach den tragischen Folgen - also dem Unerwarteten und Unerwarteten - der Niederlage einer Revolution fragen. Scott erforscht diese Frage sehr schön in einem Buch von 2014, das der vergessenen - weil erfolglosen - Revolution von 1979 in Grenada gewidmet ist, und fragt nach den Auswirkungen einer tragischen Niederlage auf die Erfahrungen und Vorstellungen von Zeit, Geschichte und revolutionärer Utopie. Hier übertrage ich seine Frage und konzentriere mich auf die Auswirkungen der Niederlage der syrischen Revolution auf die Lebenswelt der Syrer: Wie werden die Beziehungen der Syrer zu Zeit, Raum, Religion und dem Selbst neu konfiguriert? Mit anderen Worten: Was ist die transformative Kraft einer vereitelten Revolution? Wo verortet man die Brüche, Unterbrechungen, Transformationen und Verschiebungen, die ein solches Ereignis hervorbringt? Wie entstehen neue Welten aus den unerwarteten und unvorhersehbaren Folgen eines politischen Projekts, das seine ursprünglichen Ziele nicht erreicht hat? Was passiert, wenn die eigenen Pläne durchkreuzt werden?

Revolution: Eine Reihe von multidimensionalen und multiskalaren Transformationen

Zum Zeitpunkt meines ersten Besuchs in der Türkei im Jahr 2013 wurde die Situation in Syrien von der internationalen Presse bereits als "Krieg", "Bürgerkrieg" oder "Konflikt" bezeichnet. Meine Gesprächspartner sprachen jedoch von Revolution, von Thawra. Die Frage war also: Was

definierten sie als Revolution? Wo kann man die Revolution sehen? Welche Spuren hat sie hinterlassen? Wo verortet man den Geist und das Erbe der Revolution?



In Gaziantep war die Revolution in der Landschaft und der Geräuschkulisse allgegenwärtig. Die Landschaft war gesättigt mit revolutionären Symbolen: die Fahnen der Revolution, wöchentliche Proteste und Sit-ins, Bilder von Märtyrern usw. Die Revolution bildete auch eine Geräuschkulisse bei Protesten und Hochzeitsfeiern, bei denen revolutionäre Lieder und Slogans gesungen wurden und der Dabkeh-Tanz zu revolutionären Liedern aufgeführt wurde, wodurch die festliche Atmosphäre der ersten Proteste innerhalb Syriens reproduziert wurde.

Wenn man versucht, die verschiedenen Tiefen und Geschwindigkeiten der revolutionären Veränderungen in der Lebenswelt der Syrer zu erfassen, sieht man, dass sie unterschiedliche Zeitlichkeiten haben, die sich in die kurze, mittlere und lange Zeitspanne einschreiben. Die Revolution wird so zu einem Prozess, der in der *longue durée* analysiert werden muss und der in unterschiedlicher Intensität auftritt. Einige Gesprächspartner beschrieben diesen Prozess als einen revolutionären Zyklus, der aus einer Abfolge von toten und aktiven Zeiten besteht.

"Wie lange hat es gedauert, bis die französische Revolution erfolgreich war? Hundert Jahre?", fragte ein Freund aus Douma 2015 rhetorisch, um dann hinzuzufügen: "Wir haben noch einen langen Weg vor uns!" Hier sieht man, dass ein zukünftiger Erfolg der Revolution von meinen Gesprächspartnern noch für möglich gehalten wurde, wobei viele von ihnen ihn mit sozialen und persönlichen Veränderungen in Verbindung brachten, die bereits stattgefunden hatten und als unumkehrbar wahrgenommen wurden. Wenn auch ein politischer Bruch - d.h. ein Regimewechsel - immer unwahrscheinlicher erschien, so fanden doch bereits in der Gegenwart soziale Transformationen statt, und diese tiefgreifenden Veränderungen würden schließlich, so sagten sie, zu einer totalen politischen Revolution führen, sei es nach einer Generation oder in hundert Jahren.

Dieser Gedankengang wurde durch das Beispiel der befreiten Gebiete unterstützt, die die von der islamistischen Gruppe Jabhat al-Nusra auferlegten Regeln ablehnten, die versuchten, den lokalen Frauen neue Bekleidungsbeschränkungen aufzuerlegen und Männern das Rauchen in der Öffentlichkeit zu verbieten, nachdem sie die Kontrolle über diese Gebiete erlangt hatten. In Idlib zum Beispiel organisierten Frauen Proteste, um sich diesen neuen Regeln zu widersetzen und/oder setzten ihre Praktiken fort. Auch wenn sie sich am Ende oft den Einschränkungen

beugen mussten, waren diese Akte des Widerstands gegen neue Formen der Unterdrückung (zulm), die von illegitimen Autoritäten auferlegt wurden, meinen Gesprächspartnern zufolge ein Beweis für das Vermächtnis der Revolution und den anhaltenden Geist innerhalb Syriens (Al-Khalili 2018).

Außerhalb Syriens war dies vor allem bei Frauen und Jugendlichen in ihren Beziehungen zu religiösen und sozialen Normen und Autoritäten sichtbar. Das auffälligste und am weitesten verbreitete Beispiel unter den Menschen, mit denen ich zusammenlebte, war wohl der Wandel von endogamen Ehen zu "politisch endogamen Ehen" (Peteet 1991: 181). Ähnlich wie Julie Peteet in ihrer Arbeit über palästinensische Revolutionäre, die in den Libanon vertrieben wurden, beschrieben hat, fanden für viele meiner Gesprächspartner die endogamen Ehen, die zuvor innerhalb eines Kreises von Familien, die sich kannten, und/oder zwischen Menschen, die sich sozial und räumlich nahe standen, geschlossen wurden, nun zwischen Menschen mit ähnlichen politischen Orientierungen statt.

Die zugrundeliegende Idee ist hier, dass die Revolution einen dauerhaften Einfluss auf die soziale Ebene hatte. Die sozialen Transformationen, die stattgefunden haben, wurden als zu tiefgreifend empfunden, um reversibel zu sein, und als fruchtbarer Boden für eine zukünftige Revolution, die diesmal zum Sturz des Regimes führen würde. Der revolutionäre Geist erschien somit als einer des Trotzes und der tiefen Wut sowie als Motor und Produzent von Transformationen in der Realität der Syrer.

Man sieht also, dass es, anstatt diese Transformationen aus der Perspektive des konterrevolutionären Moments zu analysieren, was zu einer teleologischen Lesart dieser Ereignisse führen würde, fruchtbarer ist, sie aus der Perspektive der vielfältigen Zeitlichkeiten von Aktion, Mobilisierung und Niederlage einer Revolution zu lesen.

Für meine Gesprächspartner gab es also eine Kontinuität zwischen den politischen Kämpfen, für die sie kämpften, und den sozialen Transformationen, die sie erlebten. Diese Kontinuität lag im Geist des Trotzes, den die Syrer entwickelten, und in ihrer Weigerung, sich jeder Art von illegitimer Autorität und der Unterdrückung durch das Regime oder andere politische Akteure zu unterwerfen. Im Einklang damit drückten einige ihr Gefühl aus, dass selbst in den vom Regime zurückeroberten Regionen eine radikalere Revolution stattfinden könnte, wenn auch erst nach einer Generation.

Die zugrundeliegende Idee ist hier, dass die Revolution einen dauerhaften Einfluss auf die soziale Ebene hatte. Die sozialen Transformationen, die stattgefunden haben, wurden als zu tiefgreifend empfunden, um reversibel zu sein, und als fruchtbarer Boden für eine zukünftige Revolution, die diesmal zum Sturz des Regimes führen würde. Der revolutionäre Geist erschien somit als einer des Trotzes und der tiefen Wut sowie als Motor und Produzent von Transformationen in der Realität der Syrer.

Man sieht also, dass es, anstatt diese Transformationen aus der Perspektive des konterrevolutionären Moments zu analysieren, was zu einer teleologischen Lesart dieser Ereignisse führen würde, fruchtbarer ist, sie aus der Perspektive der vielfältigen Zeitlichkeiten von Aktion, Mobilisierung und Niederlage einer Revolution zu lesen. Ein solcher Standpunkt erlaubt es uns, die unerwarteten Folgen einer Revolution wahrzunehmen und uns auf die sozialen Transformationen zu konzentrieren, zu denen die besiegte Revolution führte. "Revolutionen, unabhängig von ihrem unmittelbaren Erfolg oder Scheitern, haben viel schwerwiegendere Auswirkungen als ihre anfänglichen Bestrebungen [...] Sie haben das Potenzial, ihren unmittelbaren Erwartungshorizont zu überdauern und ihn sogar zu überschreiten" (Haugbolle und Bandak 2017: 194).

Dies zwingt uns dazu, einen neuen zeitlichen Fokus einzunehmen, der nahe und ferne Horizonte erforscht und gleichzeitig die kurze und langfristige Zeitspanne (longue durée) von revolutionären Ereignissen untersucht. Dies stützt sich auf eine ethnographische Unterscheidung: Meine Gesprächspartner unterschieden zwischen kurz- und langfristigen Veränderungen und sprachen von tiefen und oberflächlichen Transformationen, um zwischen sozialen und politischen Folgen der

Revolution zu differenzieren. Wenn sie in den ersten Jahren der Revolution große politische Veränderungen erwarteten und dachten, das Assad-Regime würde fallen, wurden diese Hoffnungen durch die Niederlage der Revolution zunichte gemacht. In der Überzeugung, dass sie das Regime nicht in naher Zukunft stürzen könnten, hofften diejenigen, die sich als Aktivisten definierten und in der Zivilgesellschaft und den lokalen Räten arbeiteten, dennoch, einen tiefgreifenden Wandel in ihrer Gesellschaft herbeizuführen, damit dieser schließlich langfristig zu unumkehrbaren Transformationen führen würde. So entschieden sie sich, den Fokus auf die Bildung zu legen; vor allem die der Kinder. Ihr anfängliches Ziel, das Regime zu besiegen, verlagerte sich also schnell auf die Hoffnung, ihre Gesellschaft tiefgreifend zu verändern.

Man sieht also, wie eine Revolution, die im politischen Bereich (auf nationaler Ebene) besiegt wurde, dennoch eine Reihe von tiefen Brüchen im sozialen Bereich sowie in der politischen Vorstellungskraft und den Bestrebungen hervorrufen kann.

Revolution, Exil, Migration

Mit Blick auf den massiven Exodus der Syrer stellt sich jedoch die Frage nach dem Überleben des Geistes der Revolution im Exil - in der Türkei und anderen Nachbarländern Syriens, aber auch in Europa.

Was ist das Vermächtnis der syrischen Revolution? Wo kann man den Geist der Revolution verorten? Das revolutionäre Erbe scheint besonders in der entstehenden syrischen Diaspora sichtbar zu sein, mit revolutionären Erfahrungen und Savoir-faire, die reisen und sich bewegen, sich neu definieren, in denen aber der ursprüngliche Geist der Revolution bleibt, sich ausbreitet und sich neu erfindet.

Indem die Revolution als eine Serie von Transformationen auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Bereichen neu gedacht wird - das heißt als ein Ereignis mit ontologischen Dimensionen (d. h., das neu definiert, was ist; neue Wege zu sagen und in der Welt zu sein) sowie kosmogonischen (d. h., es ist eine neue Art, "Welt zu machen") - werden die Koordinaten der syrischen Welt neu gezeichnet.

Das Ziel dieses Artikels ist es daher, die Ebenen neu zu definieren, auf denen sich eine besiegte Revolution abspielt. Mit anderen Worten: Man muss sich auf die transformative Kraft von scheinbar besiegten Revolutionen konzentrieren, anstatt Revolutionen nur als Ereignisse zu begreifen, die politische Systeme und soziale Strukturen radikal verändern. Dies erlaubt es auch, den Fokus der Revolutionsforschung von sozio-politischen und ökonomischen Strukturen auf religiöse, verwandtschaftliche, persönliche und raum-zeitliche Horizonte zu verlagern - Bereiche, die in der Vergangenheit meist marginalisiert wurden. Schließlich zwingt dies dazu, das ins Zentrum der Revolutionsforschung zu rücken, was üblicherweise an ihren Rändern liegt: das Intime, das Exil und die Frau, um mit ihr zu beginnen.

Zusammenfassend scheint es, dass man, wenn man die syrische Revolution durch ihre Niederlage studiert, aber auch, indem man sie dezentriert; indem man über die politische Niederlage auf der Ebene des Staates hinausgeht, ihre vielfältigen Folgen und Verzweigungen in der intimen Sphäre, den sozialen Beziehungen, der Erfahrung von Zeit und Raum und den politischen und religiösen Imaginationen beobachten kann. Dies führt letztlich zu einer Provinzialisierung der klassischen und eurozentrischen Definition von Revolution. In der Tat lädt es uns ein, diese Definition für andere Möglichkeiten zu öffnen; andere revolutionäre Praktiken und Konzepte, die klassischen Definitionen der Revolution folgen können, sich aber auch von ihnen entfernen, sie ablenken und transformieren. Dies erlaubt es schließlich, den Begriff der Revolution auf andere Erfahrungen und Handlungsweisen, auf andere Gestaltungen und Zeitlichkeiten auszuweiten.

Dr. Charlotte Al-Khalili ist Research Fellow am Fachbereich Anthropologie des University College London. Ihre aktuelle Arbeit konzentriert sich auf die Genealogien der revolutionären Kreise vor 2011 in Syrien. Dieser Beitrag erschien auf englisch auf aljumhuriya.net

Bio-Politik – Die Regulierung der Körper

Gerald Grünekle



Wir bringen in dieser Ausgabe einen weiteren Auszug aus dem Buchprojekt von Gerald Grünekle, von dem wir hoffen das es bald in Gänze gedruckt vorliegt. In der Sunzi Bingfa #18 hatten wir ja bereits [‘Zero Covid - Eine Polemik’](#) als Auszug aus dem Buchmanuskript veröffentlicht. Wir danken dem Autor aufs herzlichste für die Gelegenheit, diesen Text vorab vorzustellen. Sunzi Bingfa

„Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln“

Michel Foucault in Anlehnung an Carl von Clausewitz

Macht + Gesellschaft = Normalisierungsgesellschaft

Michel Foucault verdiente es, derzeit stärker rezipiert zu werden. Foucault hat 1976 in seinem Buch „Der Wille zum Wissen“ (deutsch 1983; zugleich Band 1 seiner „Geschichte der Sexualität“) die Begriffe der Bio-Macht wie auch der Bio-Politik (beide Begriffe werden nicht exakt definiert und abgetrennt) geprägt. Foucaults Thesen wurden und werden bis in die Gegenwart umfassend diskutiert (für einen Überblick siehe Folkers/ Lemke 2014). Zwar lässt sich seine historisch angelegte Analyse nicht umstandslos auf das Coronavirus beziehen, zudem ist Foucaults Werk nicht ohne Widersprüche. Angesichts der wahrhaften Epidemie an realen oder behaupteten Verschwörungstheorien mag auch Foucaults Theorie manchem heute als Verschwörungstheorie vorkommen, doch liegt seinem Werk eine genaue Analyse des Regierens zugrunde. Die in Foucaults Arbeiten skizzierten Entwicklungen und daraus abgeleiteten Thesen können jedoch für das Verständnis der Gegenwart aufschlussreich sein.

Die Bio-Macht ist dabei kein „Naturzustand“. Es gibt jeweils spezifische Formen der Machtausübung, je nach Interessenlagen und Kräfteverhältnissen zwischen den Akteur*innen, zwischen/ über/ um die dabei ein Netz der Macht gelegt ist. Macht wird bei Foucault diskursiv

hergestellt, und sie wird nicht eindimensional verstanden. Die Bio-Macht kann fürsorglich sein oder auch totalitär, oder auch beides zugleich. Bedeutsam für Foucault ist, auch im Zusammenhang mit der Bio-Macht, die Diskursanalytik – verkürzt gesagt: wer spricht wie mit wem über was. Auf dieser Ebene ist beispielsweise Krankheit im politischen Diskurs der Moderne nicht mehr etwas, über das individuell verhandelt wird, sondern Krankheit bekommt eine gesellschaftliche Ebene (Foucault spricht von Körpern, hier also vom kollektiven Gesamtkörper, im Nationalsozialismus wurde vom „Volkskörper“ gesprochen).

Schwangerschaft ist nun beispielsweise nicht mehr individuell, sie ist Fruchtbarkeit, ist Bevölkerungspolitik. So wird auch politisch entschieden, wen man (gruppenbezogen) leben lässt und wen man sterben lässt. Ja, sterben lässt – das ist wortwörtlich zu nehmen, auch in der Gegenwart, wenn wir an die Flüchtlingsboote im Mittelmeer oder auch an die Flüchtlingscamps an den Rändern Europas denken. Das zeigt bereits den rassistischen Kern der Biopolitik, denn erst einmal müssen Gruppen definiert und konstruiert werden. Diese Konstruktion wiederum geschieht über Normalisierung. Foucault spricht von der „Normalisierungsgesellschaft“, diese verknüpft die Norm der Disziplin und die Norm der Regulierung (Foucault 1983: S. 299). „Wir“ haben uns also so und so zu verhalten (ansonsten drohen Gefängnis und Irrenanstalt, wozu Foucault ebenfalls arbeitete), um uns selbst als zugehörig zu einer bestimmten Gruppe zu markieren, und auch so identifiziert und markiert werden zu können.

Die Bio-Macht bezieht sich nicht auf individuelle Ansprüche und Bedürfnisse, sondern ist primär an der Gruppen-Gesamtheit orientiert. Deshalb etwa sind allerlei Statistiken derzeit so wichtig, sie sind die Erkenntnisse, auf der dann das staatliche Handeln gründet. Bio-Macht, das beinhaltet die Auswahl der für maßgeblich erachteten Zahlen, ihre Interpretation, die Definition des Bedeutsamen. Dabei haben bestimmte Gruppen gar nicht die Möglichkeit, sich durch noch so angepasstes Verhalten und noch so viele Anstrengungen zugehörig oder gar bedeutsam zu machen, siehe die Geflüchteten. Im Gegenteil, gerade in Pandemie Zeiten zeigt sich: die Gefährlichen, das sind immer die Anderen, die Fremden.

Selbstregulierung der Individuen, Regulierung der Kollektive

Mit Bio-Macht werden Menschen *machtförmig* reguliert. Was nicht ausschließt, sondern im Gegenteil sogar begründet, dass „im Interesse der Gesamtheit“ eben bestimmte Gruppen oder Interessen auch untergeordnet werden. So werden im Corona-Regime keinesfalls alle Teile der Bevölkerung gleichmäßig und konsequent geschützt. Manche sind eben angehalten, weiterhin in den Fabriken, auf den Gemüsefeldern und in den Schlachthöfen zu arbeiten. Die staatlichen Eigeninteressen werden nun aber als „objektiv“ vermittelt, es sind „Sachzwänge“, die als „rational“ durchgesetzt werden, sie haben also (vermeintlich) wenig mit dem Einzelnen zu tun. Daher funktioniert auch die Drohung den „Anderen“ gegenüber auch kollektiv, deshalb ist es so wichtig, eine Gruppe von Ausgeschlossenen zu produzieren. Allerdings lauert auch die stetige Gefahr, trotz der Bemühungen nach optimaler Selbstregierung sich als nicht genügend zu erweisen. So produziert die Bio-Macht Angst: Angst vor dem Herausfallen, vor der Herabstufung. Nicht mehr dazugehören, das legitimiert es, entwürdigt zu werden.

Im Corona-Regime sind die Ausgegrenzten, Anderen die Nicht-Immunen und nicht zuletzt die als „irrational“ stigmatisierten „Coronaeugnern“, die ihrerseits Masse sind (Foucault spricht von „massenkonstituierend“, S. 286), nicht Individuen. Das heißt nicht, dass jegliches Staatshandeln nun von oben nach unten durchgereicht wird. So ist gerade die Maskenpflicht ein Beispiel dafür, wie in den sozialen Medien Forderungen zum Maskentragen verbreitet wurden, bevor entsprechende Verordnungen ausgerufen wurden. Provokant gesagt: dies waren die neoliberalen Subjekte, die ihre ihnen seit Jahren abgeforderte Selbstverantwortung und -disziplin so lange verinnerlicht haben, dass sie nun wie gewünscht – konsensual, angepasst – agieren: Selbstsorge, im Foucault'schen Sinne. Isolation muss nicht mehr angeordnet werden, sie geschieht schon vorwegnehmend als Selbstisolation. Vollendete Selbstregierung.

Darin erweist sich die vollendete Bio-Macht, die „Kunst des Regierens“: es braucht weithin keine repressive Disziplinierung mehr, weil „Demokratie“ und die Institutionen des Regierungsapparates in eins fallen – die liberalen und gemäßigt linken Spektren fühlen sich nun „mitgehört“ und repräsentiert, bitten höchstens noch um mehr Härte im Dienste unser aller Gesundheit, damit sie auch in Zukunft produktive, nützliche Mitglieder der Gesellschaft sein dürfen (siehe „ZeroCovid“). Trotzdem zeigt der Staat gerade auch, dass er sich auf die Selbstregulation nicht verlässt – so viel Disziplinierung, so viel schwarze Pädagogik (die Foucault historisch ebenfalls aufarbeitete), war lange nicht mehr. Es ist kein Kollateralschaden, sondern ganz in der Logik der Bio-Politik, dass noch das Verbot von Demonstrationen und Zusammenkünften als höchste Form der Gesundheitsfürsorge ausgegeben wird. Pandemische Nicht-Beteiligung als Königsdisziplin der Bürger*innenbeteiligung: die selbst-regierten Subjekte werden das verstehen. Dankbar werden sie dastehen und einsichtig nicken.

Die Abschottung der Alten und Kranken, derentwegen doch angeblich dies alles gerade geschieht, sie wird nun als „im Interesse der Gemeinschaft“ (um nicht zu sagen: als höchster Ausdruck der „Solidarität“) deklariert. In Heimen werden die „Unproduktiven“ dem Sterben überlassen (wäre es anders, so hätte es andere Möglichkeiten gegeben, wie ich noch zeigen werde). Das ist nicht „Staatsversagen“, wie derzeit viele Menschen meinen: dem Staat, dem „ideellen Gesamtkapitalisten“, wie die marxistische Theorie weiß, geht es primär darum, Hygiene und Produktivität durchzusetzen (beides gehört, wie wir gerade sehen, zusammen). Dazu gehört, die Ressource Mensch optimal auszuschöpfen, Produktivität und Wachstum abzusichern, und sei es um den Preis kurzfristiger „Verluste“. Das gilt nicht nur in der Coronakrise, aber da eben auch.

Foucault war kein Wirtschaftswissenschaftler, kein Kapitalismustheoretiker (wenngleich er die Bio-Macht in Zusammenhang mit der Entstehung und Durchsetzung des Kapitalismus analysierte), aber in der angestrebten Optimierung des „Volkskörpers“ erweist sich bereits das Primat der Ökonomie. Die Ökonomik ist die Leitwissenschaft, an der sich alles auszurichten hat, der sich andere Wissenschaften unterzuordnen hat. Das gilt jedenfalls für den „Normalzustand“. Im Ausnahmezustand, dessen Augenzeug*innen wir sind, ist sehr offenkundig, dass es eine neue, charakteristische Leitwissenschaft gibt, der gegenüber andere Wissenschaften nicht mehr gehört werden: es ist die Virologie, die Epidemiologie. In der Bio-Politik hat für die Menschen der Schutz ihrer Gesundheit – der Gleichwohl nur Grundbedingung ist für das Weiterbetreiben der Geschäfte – oberste Priorität. Das bio-politische Gebot dazu lautet: Misstrauen deinem Nächsten – der Nachbar, die Kollegin, gar der Freund, sie alle werden zu potentiellen Biowaffen. Der Mensch, reduziert auf einen potentiellen Keimträger. Die Infantilisierung schreitet voran: chinesische Airlines fordern zum Tragen von Windeln auf, um Toilettengänge zu reduzieren. Natürlich aus hygienischen Gründen. Nein, das ist kein Scherz. Kommt demnächst der sterile Ganzkörperschutzanzug?

Der vergesellschaftete Körper

Die Pandemie ist im Sinne der Bio-Politik ein gutes Zeitfenster, das Kräfteverhältnis zwischen Staat und Bevölkerung weiter zu Ungunsten der Letzteren zu verschieben. Auch deshalb fallen die Antworten auf die Frage, wie denn mit dem Virus umzugehen ist, in den meisten Staaten relativ ähnlich aus, denn diese historische Chance mag sich kein Staat entgehen lassen. Noch einmal: die Herrschenden haben das Virus nicht erfunden, sie nutzen es nur. Die Digitalisierung nimmt dabei eine wichtige Rolle ein. Mittels Überwachungstechnologien wird Kontrolle über die Körper (und zwar ganz konkret, ganz buchstäblich) erlangt, nicht zuletzt auf dem Wege zur Optimierung von Selbstkontrolle, wie dies schon jetzt etliche Fitness-Apps etc. anbieten. Das Robert-Koch-Institut (RKI) hat eine „Datenspende-App“ entwickelt, die mit dem Fitnessarmband verbunden wird. So bekommt das RKI Infos über Mobilitätsdaten, Schlafverhalten, Pulsschlag und Körpertemperatur Daten, die zu Fieberkarten zusammengestellt werden und die Lokalisierung von Infektionsherden ermöglichen. So soll ein Frühwarnsystem entstehen, mit dem dann feinjustierte Gegenmaßnahmen möglich sind (<https://corona-datenspende.de/>). Das Ganze ist freiwillig. Noch. In Südafrika werden wahrheitswidrige Angaben zum Gesundheitszustand bereits unter Strafe gestellt.

Der Körper ist längst keine Privatangelegenheit mehr, als Teil des Volks-Körpers haben die Individuen die Informationen unseres Körpers der Gemeinschaft zugänglich zu machen. Eine potentiell totalitäre Vision, die dabei ist, Wirklichkeit zu werden. Digitales Tracking, Impfregister, Immunitätsausweise: es kennzeichnet den Erfolg der gegenwärtigen Bio-Macht, dass es gegen diese Projekte derartig wenig Widerstände gibt, man macht gar willig und freiwillig mit. Nochmals: das RKI-Datenspende-Projekt enthält brandgefährliches Potenzial. Damit lässt sich einerseits staatlicherseits ein Überblick erhalten, in welchen Gemeinden oder Stadtteilen sich noch wenig Menschen haben impfen lassen – mit „Informationskampagnen“ oder vielleicht auch einer Impfpflicht ließe sich dann „nachjustieren“.

Das mag vielen, auf dieser freiwilligen Basis, noch harmlos oder gar vernünftig erscheinen, doch ich höre bereits die Kampagnen gegen „Risikozonen“. Schon im vor-digitalen Zeitalter bemerkte Ivan Illich (1975: 119): „Die Gesellschaft insgesamt ist zur Klinik geworden, und alle Bürger sind Patienten, deren Blutdruck dauernd überwacht und reguliert wird, damit er sich innerhalb ‘normaler’ Grenzen halte“. Die Digitalisierung verschärft diese Entwicklung, sie arbeitet der Bio-Macht dadurch zu, dass sie die immer kleinteiligere Definierung, Parzellierung und Markierung von Risikogruppen und Risikogebieten ermöglicht. Im Mittelpunkt zuerst der Aufmerksamkeit und dann der disziplinarischen „Behandlung“ werden dann wieder die ohnehin schon misstrauisch beäugten prekarierten und migrantischen Bevölkerungsschichten stehen. Unter dem Vorwand virologischer Hot Spots werden

Ausgrenzungen forciert. Innergesellschaftliche Spaltprozesse werden damit verschärft. Leben machen oder sterben lassen.

Es stellt sich die Frage, wie sich unter diesen Bedingungen eine wirkliche, umfassende Solidarität, Widerständigkeit und Gegenmacht umsetzen lassen. Foucaults Gedanken zur Selbstsorge (1985), auf die ich hier nur kurz hinweisen kann, sind vor diesem Hintergrund aktuell. Selbstsorge muss nicht gleichbedeutend sein mit Selbstregierung á la „Wie können die Menschen wollen, was sie sollen?“, sondern kann auch einen Perspektivwechsel beinhalten. Tatsächlich hatte sich die Bio-Macht in den letzten Jahrzehnten von einer Fixierung auf die „Volksgesundheit“ transformiert hin zu einem stärkeren Versprechen auf individuelle Autonomie (schlicht, weil es effizienter war, den Subjekten ihre Selbstregierung zu überlassen), was sich in der Pandemie nun wieder verkehrte. Eine auf der „Sorge um sich selbst“ gegründete kollektive Selbstfürsorge, die nicht zuletzt die Wiederaneignung der Gesellschaft (des Reproduktiven, Sozialen, Ökonomischen) betreibt, wäre prinzipiell jedoch denkbar. Dazu allerdings müssten emanzipatorische Kräfte erst einmal einen Bruch vollziehen mit dem gegenwärtigen Corona-Regime, mit dem mit dem von diesem Regime betriebenen Gleichsatz von Hygiene = Produktivität, der eben gerade nicht ein voraussetzungsloses Recht auf Gesundheit bedeutet. Derzeit ist dieser Bruch in linken Bewegungen nicht zu sehen.

Ergo: Bio-Macht ist primär Ordnungspolitik, nicht Sozialpolitik. Oder von mir aus ordnungspolitisch strukturierte Sozialpolitik. Ordnungslos, das ist das Gefährliche, das Andere, das – seuchen- und körperpolitisch – „Unreine“. Das Infektiöse, das Angsterregende, das Zerstörerische, das sind die Antagonismen des Foucaultschen Sicherheitsdispositivs. Gegen die Ordnungslosigkeit wird die Keimfreiheit. Dies durchzusetzen, dazu braucht es ein umfassendes Kontrollnetz, das in unseren Tagen ein digitales Netz ist. Die Geimpften sind das Erstrebenswerte, das neue Normale. Immunität ist in der Pandemie das höchste Ziel der Bio-Macht. Wenn diese sterile Gesellschaftsnorm von linken Bewegungen übernommen wird und diese Bewegungen sich nur mehr von der erzeugten, verinnerlichten Angst leiten lassen, dann wird das Möglichkeitsfenster für emanzipatorische gesellschaftliche Veränderungen zuknallen, bevor dieses Fenster richtig geöffnet war.

Fiat im "Heißen Herbst": Arbeitergemeinschaft



*Die autonomen Arbeiter*innenkämpfe bei FIAT Ende der 60iger, Anfang der 70iger gehörten wohl zu den Geschehnissen in Italien, die damals mit am meisten mit der Hoffnung verknüpft waren, "den Himmel zu stürmen". Vieles bleibt ja nur als vage Erinnerung erhalten, vieles gerät in Vergessenheit, so z.B. dass damals eigentlich alle antagonistischen Gruppierungen in den Fabriken verankert waren, auch die bewaffneten. Über die Kämpfe bei Fiat mag dieser Text vielleicht ganz gut Auskunft geben, auch wenn er als Auszug weder die Genese dieser Organisation, noch ihr tragisches Scheitern (u.a. an den eigenen Begrenzungen) abzubilden vermag. Der Text entstammt dem Buch 'Lavorare in Fiat' von Marco Revelli, dass von den Genoss*innen von 'wildcat', (früher Karlsruher Stadtzeitung) komplett übersetzt und in ihrer Reihe 'TheKla' veröffentlicht wurde. Wir haben das Original etwas bearbeitet um es online stellen zu können (die Fußnoten haben wir aus praktischen Gründen weggelassen). Wir setzen damit unsere lose Reihe zur italienischen Autonomia und der italienischen Arbeiter*innenbewegung fort. Sunzi Bingfa*

Das 1969 der Arbeiter trifft das Fiat-Establishment unvorbereitet. Gerade mal zwei Jahre vorher hatte Giovanni Agnelli seinen Bericht an die Aktionäre noch damit eröffnet, daß er die beispiellose Entwicklung des Betriebs feierte, durch die der Anteil von Fiat an der Automobilproduktion in der EG auf über 21% und weltweit von 5 auf 6% gestiegen war. Und noch im Jahr zuvor – 1968! – schloß der Geschäftsbericht in euphorischer Stimmung mit einem »ganz großen Lob an unser Personal – Manager, Angestellte und Arbeiterschaft – für den Teamgeist und das Pflichtbewusstsein, das sie bei der Erfüllung der ihnen anvertrauten Aufgaben gezeigt haben« Und mit der Behauptung, die Auslastung der Anlagen habe inzwischen 90% überschritten. Jetzt mußte man plötzlich fast 20 Millionen Streikstunden (ca. 7% der italienischen Gesamtzahl: 294.850.000) und einen »Produktionsverlust im Wert von 277.000 PKWs und 7.800 Traktoren« feststellen. Angesichts einer »theoretisch möglichen Produktion« von über 1.600.000 Einheiten, die durch die Erweiterung der Anlagen und die Aufstockung des Personals von 158.000 auf 170.000 möglich geworden war, – so informierten die "Nachrichten für Aktionäre" – hatte die reale Produktion gerade mal 1.400.000 überschritten und war damit gegenüber 1968 um 3,3% zurückgegangen: Die angegebene Zahl von 1.480.000 abgesetzten Autos war nur durch den Verkauf von Lagerbeständen erreicht worden und hatte nicht ausgereicht, um die Nachfrage zu decken, so daß der Absatz ausländischer Autofirmen um 37% gestiegen war. In Wirklichkeit hatte der "Heiße Herbst" bei Fiat schon im späten Frühjahr begonnen. Um genau zu sein, am 11. April, als der

landesweite dreistündige Streik wegen der Ereignisse von Battipaglia unvorhergesehenerweise befolgt wurde, und die Arbeiter, vor allem die Immigranten, die Arbeit massenhaft niederlegten und an den erbleichenden Führungs- und Wachschutzleuten vorbeizogen. In der Kantine von Mirafiori Süd stieg ein mutiger Arbeiter– Francesco Morini, FIM-Mitglied und PSIUP -Aktivist – auf einen Tisch und sprach vor 1.500 Arbeitern über die Solidarität zwischen dem Norden und Süden und über die Arbeitsbedingungen in der Fabrik.

Es war die erste Versammlung bei Fiat seit Mitte der 50er Jahre, der erste Riß in einem System des *totalen Kommandos*. Ab diesem Moment war ein Mechanismus in Gang gekommen, den die Sozialhistoriker gut kennen: In Extremsituationen explodiert und verbreitet sich der Kampf mit einer Geschwindigkeit und einer Intensität, die dem Ausmaß des erlittenen Zwangs entsprechen, wobei er gewöhnlich in den Bereichen mit der höchsten Qualifikation und dem entwickeltsten Bewusstseinsstand, unter den sogenannten "Arbeiteraristokratien", ausbricht und dann wie eine Seuche immer schneller und radikaler auf die vermassten und dequalifizierten Schichten übergreift.

Angefangen hatten am 13. Mai die 8.000 in der Werkzeugmacherei beim Presswerk Süd – die Unità sollte sie als »die Crème de la Crème der Facharbeiter im Konzern«, bezeichnen –, die schon lange über den Verlust ihrer Autonomie durch die Einführung neuer CNC-Maschinen besorgt waren. Aufgrund ihrer zentralen Rolle zogen sie sofort eine ganze Reihe von angrenzenden Werkstätten mit hinein und beeinträchtigten äußerst verletzbare Stellen des Produktionsmechanismus. Sie forderten die Abschaffung von Lohngruppe 3, den Aufstieg in höhere Qualifikationen nach dem Ermessen der betroffenen Arbeiter und die Festlegung von betrieblichen Zulagen: Forderungen, die in vielen Versammlungen bei der Camera del Lavoro und an den Werkstoren formuliert worden waren.

Ihnen waren am 18., 19. und 20. Mai im Verlauf einer unkontrollierbaren Kettenreaktion die 1000 Staplerfahrer bei Mirafiori Süd gefolgt, die die betriebsinternen Telefone nutzten, um sich untereinander abzusprechen, dann (am 21. Mai) die Kranführer – die durch ihre bloße Untätigkeit »die Halle des Großen Presswerks auf einen Haufen von Blech und Schrott« machten, »wodurch es geradezu unmöglich wurde, zwischen den Maschinen durchzukommen« –, die Beschäftigten im Großen Preßwerk (am 22. Mai) und schließlich, am 23. Mai, die aus dem Kleinen und Mittleren Preßwerk. Am 26. Mai war Halle 13 (Komponentenrohbau) zum Stehen gekommen, eine strategische Position am Übergang zwischen Presswerk und Rohbau, und am 27. Mai hatte der erste Umzug im Betrieb mit ca. 5.000 Arbeitern stattgefunden. Überall waren Versammlungen abgehalten worden. In jeder Abteilung, die nach und nach vom Kampf erfaßt worden war, waren Delegierte gewählt worden.



Am 28. Mai war ein erstes Abkommen zwischen den Gewerkschaften und der Geschäftsleitung abgeschlossen worden, aber die Streiks waren nicht abgerissen. Im Gegenteil, sie griffen das erste Mal auf den Rohbau über, eine Konzentration von über 15.000 Arbeitern, fast alle am Band, fast alles Immigranten. Zuerst waren die Lackiererei und die Montage zum Stillstand gekommen, wo die Produktion schon seit längerem ins Stocken geraten war, weil kaum noch Materialnachschieb aus dem Presswerk kam (das lange Förderband, das das Preßwerk mit dem Rohbau verband, der einzige "Puffer" zwischen den beiden Abteilungen, sicherte gerade mal 24 Stunden Unabhängigkeit). Dann hatten sich die spontanen Arbeitsniederlegungen wie ein Steppenbrand auf die Sattlerei und den Rohbau ausgeweitet, wo es schon seit längerem Auseinandersetzungen über die Regelung der Fließbandarbeit gegeben hatte. Das Eingreifen der Rohbau Abteilungen hatte die Situation verschärft und das Wesen des Kampfes selbst stark verändert. Das war der empfindlichste Bereich im gesamten Konzern, wo die Frage des Kommandos über die Arbeitskraft am stärksten im Mittelpunkt stand, wo die Spannungen am gewalttätigsten und der Prozess der Einverleibung der Menschen ins Maschinensystem am brutalsten waren (dort fingen monatlich fast tausend neue Arbeiter an, die komplette Belegschaft einer mittelgroßen Fabrik, und fast ebenso viele verließen sie jeden Monat, verzweifelt, weil sie die Rhythmen nicht ertragen konnten).

Dort streikten die Arbeiter auch nicht brav und anständig und wählten ihre Delegierten wie in der Werkzeugmacherei und im Presswerk. Wenn sie sich bewegten, war es eher wie ein plötzliches, wütendes Aufflammen: Sie brachten die Bänder durch unangekündigte wilde Streiks zum Stehen und fielen massenhaft in die Nachbarabteilungen ein. Sie stellten weder ausgearbeitete Forderungen auf, noch beteiligten sie sich an den Versammlungen in den Gewerkschaftsbüros. Sie bewegten sich für einfache, aber unmittelbar vereinheitlichende Ziele: "Mehr Geld, weniger Arbeit", Lohngruppe 2 für alle und weniger mörderische Rhythmen. Die Geschäftsleitung hatte sich an diesem Punkt für ein hartes Vorgehen entschieden. Sie hatte mit der fristlosen Kündigung von Tausenden von Arbeitern in den von den Unruhen lahmgelegten Abteilungen gedroht und durchblicken lassen, daß Fiat, falls sich die Auseinandersetzung zuspitzen sollte, aus den landesweiten Metall-Tarifverhandlungen aussteigen würde. Die Gewerkschaften gaben sich unbeeindruckt. Aber in Wirklichkeit wussten weder die einen noch die anderen, wie sie mit dieser Ausnahmesituation umgehen sollten, deren Triebfedern sie nicht mal richtig durchschauten.

Was da schon Anfang Juni allein bei Mirafiori zu 1.134.000 Streikstunden geführt und in 40 Tagen Forderungs-Kleinkrieg einen Produktionsausfall von 40.000 PKW (etwa ein Viertel der für diesen Zeitraum geplanten Gesamtproduktion) verursacht hatte, war allerdings eine völlig ungewöhnliche Art von Kampf, dessen Ausweitung in vieler Hinsicht anomal verlief. Die FIOM- und FIM-Aktivistinnen sowie die Fabrik Kader von KPI und PSIUP hatten zwar durch die Sensibilisierung der Arbeiter gründliche Vorarbeit für den Kampf geleistet, **aber er schien sich nicht mehr wie bisher vor allem über den Apparat, die Gewerkschaften oder Parteien, sondern direkt über die technische Gliederung der Fabrik zu verallgemeinern. Über die Arbeitsorganisation selbst, könnte man sagen.** Die Verbreitung des Kampfs und der Information unterliegt hier nicht mehr vorrangig der formellen Struktur der Gewerkschaft, dem Umlaufen des gesprochenen oder geschriebenen Worts, dem Projekt irgendeiner organisierten Gruppe. Eher überträgt sich – zumindest, solange sich die Kämpfe ganz intensiv ausweiten – die stumme Sprache der Dinge an den Fließbändern von Abschnitt zu Abschnitt und drückt sich im Versiegen des Materialnachschiebs, in der Verlangsamung des Bands und im Stillstand der Maschinen aus. Eben weil der Arbeitszyklus so stark integriert ist und technisch alles voneinander abhängt, pflanzen sich Produktionsverlangsamungen und -stillstände über das Labyrinth der Förderbänder und die streng geradlinigen Transferstraßen von einem Punkt der riesigen Fabrik zum anderen fort. Und genau deshalb gewinnt der Kampf auf dem Weg des Produkts eine neue Gestalt, weil er sich sozusagen der komplexen Gestalt des Arbeitszyklus anpasst, die den Arbeiteraugen bislang verborgen war und nun durch die Rebellion mit einem Schlag sichtbar wird, so daß man sagen könnte, hinter der Spontaneität der Menschen stecke die geometrische Rationalität des Maschinensystems mit ihren unerbittlichen Gesetzen. Das nimmt den Menschen, den "Avantgarden", der Anhäufung von

Erfahrung und Wissen natürlich nichts von ihrer Bedeutung. Und auch die Tausende täglich verteilter Flugblätter und die leidenschaftlich diskutierenden Mensentrauben, die damals die Plätze vor den Werkstoren in eine Art hektische Agor) verwandelten, auf der unzählige organisierte Gruppierungen intervenierten, spielen weiter eine bedeutende Rolle. Aber ausschlaggebend für die Ausweitung des Kampfs in diesem perfekten Uhrwerk, das plötzlich anfängt, rückwärts zu laufen, sind letztenendes, und noch bevor subjektivere Mittel der Verallgemeinerung wie die inneren Umzüge auftauchen, die technischen Verbindungen. Wenn es an irgendeinem Punkt kriselt, werden die Krise des Kommandos und die Verweigerung von der perfekt durchgeplanten Produktion mit ihren völlig voneinander abhängigen Arbeitsschritten auf immer höherer Stufenleiter verbreitet und reproduziert.



Genau über diese Schiene nehmen trotz der zahlreichen Abschlüsse (in diesen zwei Monaten gab es über hundert Vertragsabschlüsse bei Mirafiori) die spontanen Streiks weiter zu (besonders spektakulär ist der unbefristete Streik von Halle 54 mit der Forderung nach 100 Lire mehr und Lohngruppe 2 für alle, der den gesamten Rohbau vom 16. bis zum 21. Juni blockiert) und spitzen sich am 3. Juli in der ausgedehnten Straßenschlacht auf dem Corso Traiano richtiggehend gewalttätig zu. Und ein wilder Streik, der sich in Halle 32 (einem der empfindlichsten Punkte der Fabrik, der Motorenwerk, Presswerk und Rohbau miteinander verbindet) mit einer noch nie dagewesenen Radikalität und einer weder vorhergesehenen, noch gewollten, noch überhaupt von irgendjemandem kontrollierbaren Dynamik entzündet hat, läßt Anfang September wiederum über diesen Mechanismus bei Fiat die Herbst Auseinandersetzung losbrechen. »Wir haben am 2. September losgelegt«, erinnert sich Gerolamo Chinzer, der Arbeiter, der bei diesem Streik den Anfang gemacht hatte. »Innerhalb weniger Minuten entzündete sich der Kampf in unserer Mannschaft und weitete sich auf die ganze Halle aus: 3000 Arbeiter in 3 Schichten, und alle 3000 legten die Arbeit nieder. Ich erinnere mich, daß wir in meiner Mannschaft, die ein Bezugspunkt für die ganze Halle war, abgesprochen hatten, um 10 Uhr die Arbeit niederzulegen. Schon zehn vor zehn schauten alle auf meine Mannschaft. Und meine ganze Mannschaft schaute auf mich. Ich arbeitete unerschütterlich weiter. Ich arbeitete bis Punkt zehn, dann machte ich den Schweißbrenner aus und trat mitten auf den Gang hinaus. Seitlich von mir waren die kleinen Stanzen, wo die Ventile gemacht wurden. Weiter weg hörte man den Lärm der Drehbänke und im Hintergrund das Rauschen der Öfen. Es war schon beeindruckend: Kaum war ich auf dem Gang, gab es einen Pfiff, und die kleinen Stanzen hielten an. Dann standen die Drehbänke still, dicht gefolgt von den Öfen. Nach und nach hörte wirklich alles auf. Nach ein paar Minuten war die ganze Halle mucksmäuschenstill. Und jeder saß an seinem Arbeitsplatz. In den weiter entfernten Bereichen wußten sie nicht einmal, warum sie die Arbeit niedergelegt hatten; sie hatten die

Maschinen abgestellt, denn wenn wir sie abgestellt hatten, hieß das, daß es einen Grund gab. So saßen wir alle an unseren Plätzen und warteten. – Ungefähr zwei Stunden später«, fährt Chinzor fort, »kam die Commissione Interna. Sie wollten, daß wir die Arbeit wieder aufnehmen.

Es gab eine Versammlung oben in der Kantine: da waren zwei Tische, auf dem einen ich alleine, auf dem anderen wechselten sich die verschiedenen Mitglieder der CI ab. So ging es mehrere Stunden hin und her: Sie redeten vom Tarifvertrag, ich bestand auf den 100 Lire und den 36 Stunden. Mit meiner Hitzigkeit, Leidenschaft und Aggressivität, mit der ich die anderen in die Ecke trieb, hatte ich die ganze Halle auf meiner Seite. Und genau da kam Agnelli mit seinen 30 000 Entlassungen rein, schon am zweiten Tag, und spitzte die Situation zu. Und zeigte, eben weil die Tarifverhandlungen unmittelbar bevorstanden, daß die Gewerkschaft die Arbeiter bei Fiat nicht unter Kontrolle hatte. Die Sache fand ein Echo, mit dem wir nicht gerechnet hatten, ich auch nicht; ich fühlte mich von der Last der Verantwortung regelrecht erdrückt: Sonderberichterstatter der italienischen Zeitungen, sogar Korrespondenten ausländischer Zeitungen, eine unglaubliche Menge von Reportern, Journalisten stand vor den Toren 31 und 32. Während bis zu diesem Zeitpunkt die Turiner La Stampa alles totgeschwiegen hatte, widmete sie jetzt den Ereignissen die gesamte erste Seite. Wir machten weiter bis zum 7. September. Ich war der letzte, der die Arbeit wieder aufnahm. Am Tag danach gingen die Streiks zu den Tarifverhandlungen los.«.

Diese Erzählung – das Bild dieses Kegels der Stille, der sich vom Mittelpunkt aus in konzentrischen Kreisen auf den gesamten Produktionsbereich der Halle ausweitet und statt des Maschinenlärms wieder die Menschen sprechen läßt, und dann diese vorübergehende Unbeweglichkeit, die mit dem Stillstand der Produktion auch die Zeit anzuhalten scheint – **fasst gut zusammen, was im Frühjahr und Herbst 1969 bei Fiat geschah, weil sie sehr deutlich zeigt, daß das Moment der "Befreiung" Vorrang vor dem des "Verhandelns" hatte, und weil sich in der direkten Einbeziehung von Raum und Zeit, den beiden grundlegenden Dimensionen der Existenz, zeigt, was für eine totale Mobilisierung diese Rebellion darstellte, und wie sehr sie bis an die Wurzeln der Existenz ging und die beteiligten Menschen ganz und gar ergriff.** Vielleicht liegt darin das wirklich Besondere am 1969 beginnenden neuen Kampfzyklus: daß er sich die Besonderheiten des Produktions- und Organisationsmodells, in dem er entsteht, zu eigen macht und sie umdreht. Die Revolte hat sich in einer Fabrik entwickelt, die schon wegen ihrer materiellen Verfassung die Menschen völlig vereinnahmt hatte, und bleibt ihr schließlich so sehr verhaftet, daß sie sie nicht nur formal nachmacht, sondern sich mit umgekehrtem Vorzeichen selbst ihre strukturellen Merkmale, ihre charakteristischen Züge einverleibt und reproduziert, die dabei so exzessiv und gewalttätig bleiben, wie sie waren.

Fiat hatte das Verhältnis Mensch/Maschine als ein Absolutum gesetzt und es dabei an seine körperliche Toleranzgrenze getrieben: Jetzt machten die neuen Kampfformen den Körper des Arbeiters selbst, seine Nicht Unterwerfung unter die vorgegebenen Rhythmen des mechanisierten Apparats, zum Haupthindernis für die Uniformierungserfordernisse des technischen Kreislaufs. **Fiat hatte seine Riesigkeit, die Unermesslichkeit seiner räumlichen Ausdehnung als Herrschaftsinstrument eingesetzt: Indem die Arbeiterinitiative dieses immense Feld jetzt neu besetzte und sozusagen für sich annektierte, erhob sie sich zur Größe einer Großmacht. Sie schuf sich selbst eine "Heimat" und verkündete der Welt eine unwiderstehliche Botschaft.** Fiat hatte aus der Disziplin und den hierarchischen Strukturen sein fast ausschließliches Organisationsprinzip gemacht: Jetzt bewiesen die Arbeiter, wie verwundbar diese auf individueller Ebene unüberwindliche Disziplin gegenüber der kollektiven Initiative war, sobald sich Vereinzelung und Angst erst einmal aufgelöst hatten, und wie verheerend die Krise der Disziplin für den Arbeitsprozess war. Und sie konzentrierten ihre Aktionen auf das schwächste und naheliegendste Glied der Hierarchie: die Vorarbeiter und die Meister, die Verkörperungen der Macht, die von Vallettas Modell so klar personifiziert worden waren. Schließlich hatte Fiat systematisch dafür gesorgt, jede Form von autonomem Gewerkschaftertum, jeden Organisationsansatz, der nicht unterwürfig oder versöhnlerisch war, zunichte zu machen: Jetzt hatte Fiat es mit einer endemischen Aufsässigkeit zu tun, die sich, gerade weil sie kaum

gewerkschaftlich organisiert war, schwer kontrollieren ließ. Das läßt sich selbst an den angewandten Kampfformen ablesen: die systematische Verlangsamung der Produktion, der abgestufte interne Schachbrett- und wilde Streik, die Besetzung und Blockade der Werkstore.

Vor allem die interne Demo, die mit ihrer mobilen Geradlinigkeit in vieler Hinsicht zum Symbol dieser Erfahrung geworden ist: sie konnte außerhalb der Despotie der Maschinen die Homogenität, die das Band hergestellt hatte, wieder zusammensetzen. Und sie konnte auf ihrem rhythmischen Marsch mit ihrer geballten Kraft, manchmal mit ihrer Gewalt, den riesigen Produktionsraum, der sonst trennte und zersetzte, zurückerobern. »Unsere erste Demo von einer Abteilung zur anderen«, erinnert sich Luciano Parlanti, »war die beste Demo, an die ich mich erinnern kann. Wenn man vom Rohbau in Mirafiori zum Motorenwerk ging, mußte man durch eine Unterführung, eine dieser kilometerlangen Unterführungen, die Valletta hatte bauen lassen. Damals war sie nicht geschlossen, noch nicht dicht (später sollten sie uns große Eisentore hinsetzen, und wir sollten anfangen, Schneidbrenner zu benutzen). Da ging so ein betonierter Weg runter ins Dunkle, und die Demo zögerte. Ich gehe los, gehe bis zur Mitte, niemand kommt nach. Sie sind alle oben stehen geblieben. Also gehe ich wieder hoch und hole sie: ›Na los, was haben wir zu verlieren? Machen wir einen Spaziergang. Sehen wir uns dieses Motorenwerk da mal an.‹ Es war schwierig. Aber nach und nach setzen sich sieben, acht, zehn in Bewegung. Und dann los, ich hab gesehen, daß sie alle runter kamen, und haben gesagt: ›Wir sind dabei.‹ Das hättest du sehen sollen, die Demo in diesem Tunnel, mit dem ganzen Gebrüll, das widerhallte und sich völlig durchgedreht anhörte. Mein Kopf drehte sich, und ich hatte das Gefühl, er platzt gleich. Und beim Brüllen taten mir die Ohren weh. Das war eine große Demo. Es war wichtig, die beiden Abteilungen zu vereinen. In dem Moment war es nicht genug, daß deine Mannschaft die Arbeit niederlegte. Du mußt den Kampf notwendigerweise verbreitern. Und dafür brauchtest du die Demo. Demo hieß praktisch, daß du eine bestimmte Disziplin, eine Diktatur des Unternehmers nicht mehr zuläßt.

Rino Brunetti, genannt Zorro, sah diese Demo vom anderen Ende der Strecke, vom Motorenwerk, aus: **»Scheiße, als man die Demo kommen hörte, ›bum-bum-bum‹, haben richtig die Wände gezittert. Die Stanzen sowieso. Das ist ein Erdbeben, porco dio. Was ist los? Die Demo kam an. Und schon einen Kilometer vorher fingen die Leute an abzuhaue. Die Kapos sind abgehauen.** Einen guten Augenblick später sah ich, wie Luciano Parlanti, Roby, Antonio der Priester, Zappalà und die alle reinkommen. Als ich das so sah, ich schwöre dir, alle, die wir da im Motorenwerk waren, fingen wir an zu weinen. Da verstanden wir... Vielleicht hat unsere Zeit begonnen, vielleicht können wir uns befreien, jetzt ja. Es war gut, daß wir in den Norden gekommen sind. Kennst du das, wenn du reden willst und nicht kannst? Ich schwöre dir, es kam mir vor wie die Freudenfeste, die die zurückkommenden Partisanen veranstalteten, nachdem sie eine Stadt befreit hatten. Ich hatte gesagt, daß im Rohbau von Mirafiori Geschichte gemacht wurde. Und dort habe ich dann diese außergewöhnlichen Männer kennengelernt, die es geschafft hatten, den gesamten Rohbau von Mirafiori auf diese Seite der Mauer, zum Motorenwerk zu bringen. Wir umarmten uns, das hieß wirklich alles. Ich hätte schreien mögen: ›Wir haben gesiegt‹, ›endlich haben wir uns aus der Scheiße rausgezogen‹, ›wir haben unsere Ehre und unseren Stolz wiedererlangt‹.

Du dachtest an deinen Vater, an das Leben, das er gelebt hatte. Du dachtest an all die Alten, die da waren. Auch an den, dem du tags zuvor vielleicht noch nachgelaufen warst, weil er den Streikbrecher machte, und der auch in dieser Scheiße steckte, und der jetzt nicht mehr drin zu stecken brauchte.«

»Die Demos kamen im Heißen Herbst. Da sind sie entstanden«, erinnert sich wiederum Parlanti. »Und sie sind nicht, wie viele behaupteten, aus Spontaneismus entstanden. Klar, der Spontaneismus war da, aber morgens gab es immer Leute, die Verantwortung übernahmen. Weil eine Demo nicht so einfach aus dem Nichts entsteht. Es waren zwar stürmische Zeiten, aber es gab immer jemanden, der das organisierte. Es war weiß Gott nicht so leicht, eine Demo zu machen. Zuallererst mußt du alle Hallen gut kennen. Wir sagten: Morgen treffen wir uns an dem und dem Pfeiler, oder wir treffen uns alle an den Fratzen. Dort traf sich eine Gruppe von zehn, fünfzehn Leuten. Einer nahm ein Blech, ein anderer auch, und sie fingen an, draufzuhauen. Und

wir liefen herum, liefen herum, bis sich die Leute von den Bändern losmachten und sich der Demo anschlossen. Den Zusammenhalt schuf der Lärm. **Und du musstest dein Hirn anstrengen und nicht einfach irgendwelche Idioten Demos machen. Du mußt sie wegen der richtigen Sachen machen. Dann folgten dir die Leute. Es war sehr wichtig, wer sich an die Spitze der Demo setzte.** Wir beschlossen zum Beispiel, morgen gehen wir ins Motorenwerk. Wir setzten uns an die Spitze der Demo und gingen ins Motorenwerk. Morgen gehen wir in die Gießerei; wir gingen in die Gießerei; wir rissen die Tore nieder. **Die Demo war genau dazu da, damit sich so weit auseinander liegende Abteilungen in dieser riesigen Fabrik miteinander vereinigen konnten. Sie war dazu da, um diese Abschottungen aufzubrechen.** Einem aus dem Süden war es egal, wenn ein Piemontese an der Spitze war, so wie es einem Piemontesen egal war, wenn einer aus dem Süden an der Spitze war.«



»Die ersten Umzüge«, ergänzt A.Z., »waren etwas Unglaubliches. Die Angst der Arbeiter, ihren Arbeitsplatz zu verlassen. Nach fünfzehn, zwanzig Jahren unter Valletta, mit dem Kapo mit diesem Abzeichen, der sie immer terrorisiert hatte, sahen sie diese zehn, fünfzehn, zwanzig Arbeiter, die die Gänge hinunter brüllten, und hatten Angst, das Band zu verlassen. Und dann kamen wir mit Gewalt, mit zwanzig oder zehn Meter langen Seilen, um eine Gruppe von vier, fünf Arbeiter herum und zogen sie mittenrein in die Demo. Wir haben sie mit den Seilen reingezogen. Ein bißchen wollten sie ja auch mitgerissen werden, dann konnten sie hinterher dem Kapo sagen: »Haben Sie gesehen, ich bin gezwungen worden, sie haben mich geschubst...« Wenn sie aus ihrer Mannschaft rauskamen, waren wir nicht mehr zwanzig, sondern schon fünfzig. Also nochmal mit diesen Seilen, mit Schubsern... Ich muß dir gestehen, ich hab Leute geprügelt. Wir haben sie verprügelt. Wir haben sie uns geschnappt und geprügelt. Es gab Leute, die auf die Toiletten flüchteten, wenn die Demo kam. Wenn die sich aber in einem anderen Teil der Fabrik befanden, weitab von ihren Kapos, waren sie schlimmer als wir. Das waren die, die mit Bolzen warfen. Je größer die Demo wurde, und je weiter sie von ihrer Mannschaft wegkam, desto wütender und gewalttätiger wurden sie.

Bei den ersten Umzügen mußten wir diese Methoden anwenden, schubsen, Bolzen werfen, Seile, denn wenn du das nicht gebracht hättest, hättest du gleich umdrehen können. Auf der Stelle. Das

hätte geheißen, daß du verloren hättest. Der ›Heiße Herbst‹ hätte nicht stattgefunden. Wir haben Gewalt angewendet. Ich hab sie angewendet. Gegen die Arbeiter. Aber sie haben was davon gehabt. Sie haben einen Monat Ferien gehabt, Pausen, haben alles gehabt. Und das war nicht unser Verdienst, sondern ihr Verdienst, das der Massen. Dann war das Eis gebrochen und die Angst überwunden, und dann kamen sie spontan hinterher. Im Gegenteil, die Kapos selbst haben die Bänder angehalten. **Denn die Demos waren der reinste Terror. Wenn sie in der Ferne das Ho Chi Minh-TamTam hörten, ›tun-tun-tutun‹, mit der Parole ›Agnelli, dein Indochina ist hier in der Fabrik‹, flüchteten die Kapos, und du sahst, wie sich die Arbeiter alle zusammen der Demo anschlossen.** An dem Punkt hatten die Kapos keine Macht mehr. Weil, auf den Demos sind dermaßen viele Kapos übel zugerichtet worden! Dermaßen viele Kapo-Abzeichen sind abgerissen worden... Es gab Genossen, die haben die Kapo-Abzeichen zu Hause als Trophäen aufgehängt. **Wir haben den Kapo praktisch völlig fertiggemacht. Das hieß, wir haben das erste Glied der Kette, das mit den Arbeitern Kontakt hatte, platzen lassen. Wenn du dieses Mittel kaputt kriegst, ist Agnelli am Arsch.** Wenn er einmal die Demo mitgemacht hatte und wieder zu seiner Mannschaft an die Arbeit zurückkehrte, war er nicht mehr der Kapo. Das war in der Fabrik. Außerhalb der Mauern von Fiat dagegen war für uns eine andere Welt. Wir haben es nie geschafft, in die Stadt rauszugehen. Die Außenwelt war wirklich eine andere Welt. Und die Demo ging den Bach runter. Diese richtigen Fiat-Arbeiter waren es nicht gewohnt, draußen Demos zu machen. Außerhalb der Fabrik fühlten sie sich am Ende.«



Nach und nach begann sich die Fabrik unter dem Druck dieser Angriffe zu verändern. Die Rhythmen wurden langsamer. Zum ersten Mal gab es Pausen. Der Würgegriff, in dem das Maschinensystem die Menschen hielt, lockerte sich. Die formalisierten Möglichkeiten, auf die Bandgeschwindigkeit Einfluß zu nehmen, das Entstehen einer informellen Macht, durch die die Mannschaft Kontrolle ausübte, das Auftauchen einer anderen Figur, die dem Kapo gegenüberstand und auch etwas zu sagen hatte – des Delegierten –, linderten anscheinend den Druck, ließen Selbstverteidigungsmechanismen greifen und schränkten die Despotie des Kommandos ein. Und mit der Fabrik veränderten sich die Menschen: »Unser eingeschrumpftes Hirn erinnerte mich manchmal an diese Vögel im Käfig, die wir freiließen, damit sie abhauen sollten, und die dann nicht mehr fliegen konnten. Das machte mich richtig traurig: ›Mein Gott‹, sagte ich mir, ›an unser Hirn lassen sie uns nicht mal mehr denken‹. Und auf einen Schlag, 1969, fing es wieder an zu funktionieren. Wir haben den Käfig geöffnet und wieder angefangen zu fliegen«, erinnert sich Rino Brunetti. Und fügt hinzu: »Wir Jugendlichen zumindest. Die Jugendlichen waren noch wie frisch gezähmte Pferde. Ein frisch gezähmtes Pferd schlägt noch

aus. Ein seit langem gezähmtes Pferd hingegen ist geduldig. Es hat sein Mögliches versucht, und dann hat es sich vor den Wagen spannen lassen. Und du hast sie gesehen, mit Falten im Gesicht, diese Augen des Südens, die das Leben satt hatten. Und stattdessen waren sie nun Metallarbeiter. Eine Verwandlung von einem reinrassigen Fohlen in einen arbeitsamen Zugesel. Und sowas machte dich verrückt: »Soll ich etwa so enden?« **Also diskutierten wir, statt zum Essen zu gehen. Manchmal streikten wir einfach bloß, um zusammenbleiben zu können, um zusammenleben zu können. Wir redeten über unser Leben.**« Die Veränderung ging tief: Die atomisierte und von Niederlagen geprägte Lage schlägt durch den Kampf im Prozeß der Befreiung jäh um in eine kollektive und starke Identität. »An jenem Abend nach der Demo, als ich zu Fuß von Mirafiori nach Vallette ging«, fährt Brunetti fort, »war ich allein, aber ich fühlte mich zu zehnt, zu hundert, zu tausend. Ich war allein, aber ich fühlte mich so sicher! Ich lief und hörte die Stimmen von Zappalà, von Luciano Parlanti, von Antonio dem Priester und von Roby.« Genauso beschreibt es R.V. aus Potenza: »Ich hatte das Gefühl, ich gehöre zu einer starken Klasse und zu einem starken Unternehmer. **Bei Fiat zu sein gab mir... wie allein unterwegs zu sein, oder zu viert oder fünft: Ich war allein unterwegs, aber die ganze Arbeiterklasse war bei mir. Ich fühlte mich als Arbeiter, als Fiat-Arbeiter. Nicht so sehr, weil ich damit angeben konnte, bei Fiat zu sein, sondern daß ich zu einer starken Gruppe, zu einer massiven Gruppe gehörte.**

Früher habe ich mit vier oder fünf Mann gearbeitet und zählte nichts. Während ich bei Fiat zähle, wir zählen als Klasse, wir zwingen dem Unternehmer unsere Ideen auf.« Als im fortgeschrittenen "Heißen Herbst" ein Reporter des Corriere della Sera sich unter die Arbeiter wagte, um ihre Stimme aufzuzeichnen, war der Prozess der Identitätsstiftung im Bereich der Ideen und der Sprache schon so weit fortgeschritten und hatte sich eine so klare und deutliche Weltanschauung gefestigt, die sich so sehr von dem platten Bild unterschied, das von ihr gezeichnet werden sollte, daß das Interview als unveröffentlichbar eingestuft wurde: »Sie sagen, durch die Streiks wird Reichtum vernichtet?«, hatte damals Ennio Furchi geantwortet, ein Arbeiter in Halle 13 bei Mirafiori, einer von denjenigen, die im Mai die ersten Versammlungen in den Kantinen geleitet hatten. **»Aber wie viel Reichtum wird vernichtet, wenn Millionen von meinen Landsleuten aus dem Süden nicht arbeiten können? Wieviel Reichtum wird vernichtet, wenn sich ein Arbeiter mit 40 Jahren am Ende fühlt? Und das ist wirklicher Reichtum, das sind leibhaftige Menschen. Wir kämpfen vor allem, damit diese Vernichtung von menschlichem Reichtum aufhört.**

Sehen Sie«, war er fortgefahren, »die Zeiten sind vorbei, wo Millionen Sklaven starben, um irgendeinem Pharao eine unnütze Pyramide zu bauen. Euch mag diese Gesellschaft schön, gut, großartig und beeindruckend vorkommen (der Gewinn steigt und die Exporte ebenso...), aber wenn sie nur der Macht von ein paar Pharaonen dient und nicht dazu, den Menschen Würde, Freiheit und Befriedigung zu geben, dann ist sie genau wie eine Pyramide, wie ein unnützes Grab, dem für den Ruhm einiger Mächtiger so viele arme Leute geopfert werden müssen.« »Der Arbeiter in Italien ist mündig«, hatte Sergio Gaudenti hinzugefügt. »Wir geben niemandem ein Blanko-Mandat, wir wollen unsere Probleme mit unseren eigenen Händen und unserer Intelligenz lösen. Die Organisationen, die uns dienen, sind unsere Organisationen; diejenigen, die sich für etwas anderes interessieren, für parlamentarische Spielchen, für Vereinbarungen auf höchster Ebene, werden kein Mandat bekommen, sie werden hohle Eier sein: ohne Macht, ohne das Vertrauen der Arbeiter...« Was sich im "Heißen Herbst" in Italien ereignete, ist als riesenhafte Belagerung der Bürgerrechte durch die Ausgeschlossenen beschrieben worden und die folgenden Jahre als ein massenhafter Zutritt der großen Masse der "Übriggebliebenen", als ein riesiger Prozess der Ausdehnung des Bürgerrechts.

Das Bild ist faszinierend, aber es scheint sich nicht mit den damaligen Ereignissen bei Fiat zu decken. Oder besser, es beschreibt vielleicht die Haltung der Politiker- und Gewerkschafterschicht, eines Teils der sozusagen traditionellen Protagonisten jener Zeit, aber nicht die Haltung der breiten Schicht der neuen Protagonisten, derjenigen, die zum ersten Mal auf die Bühne des kollektiven Handelns traten und ihm die beschriebene Neuartigkeit und Radikalität verliehen. **Sie waren bei**

Fiat zumindest am Anfang in der Mehrzahl und wollten nicht in die Stadt hinein (sie hatten deren Härte und Unpersönlichkeit kennengelernt). Und sie wollten auch nicht ihre Regeln ändern. Sie wollten eine Stadt ganz für sich erbauen, mit eigenen Rechten und mit eigenen Vorstellungen von Ehre und Würde. Eine kleine Stadt, deren Mauern sich nicht mit den übergroßen der Nation deckten (für die traditionellen Regeln der Politik, der Vertretung und des Delegierens gelten), sondern nur mit dem begrenzten Umfang ihrer Arbeitsstelle, des Universums, in dem Tag für Tag ihr Leben verstrich, und das sie daher direkt kontrollieren konnten. **Mehr als eine Stadt: eine Gemeinschaft. Das wollten sie. Und teilweise, zumindest eine Zeitlang, schafften sie es.**

Langsam entwickelte sich in diesen Jahren in den Freiräumen, die sie mit Brachialgewalt eröffnet, mit Rücksichtslosigkeit ausgebaut und in einer harten, andauernden Kraftprobe verteidigt hatten, tatsächlich ein kulturell selbstbestimmtes Arbeiternetz. Eine "zweite Welt" – innerhalb der technisch-produktiven Welt, aber nicht in ihr aufgelöst – mit ihren eigenen Regeln, Werten, Zugehörigkeiten, Sprachen und Identitäten. Ein "Fiat der Arbeiter", das sich nur räumlich mit dem "Unternehmen Fiat" deckte: »Viele Leute sagen: ›Um fünf aufstehen, um in die Fabrik zu gehen, ist hart«, bekannte später der aus Neapel stammende A.G., der seit 1968 bei Fiat und seit 1969 Delegierter war. »Ja, es ist hart, aber wenn ich morgens durchs Tor ging, hieß es, daß ich auf dem Weg zu meiner Mannschaft war, und deswegen fühlte ich mich lebendig und wie ich selbst. Als Jugendlerner sagten sie mir, ich wäre aufmüßig. Naja, und bei Fiat wurde mir klar, daß ich mich wohlfühlte, daß man mich verstand. Mir ging es gut da drin. Mir ging es gut, weil ich unter Leuten war: unter Arbeitern. Ich hatte meinen ganzen Freunde da, alle in der Fabrik...«

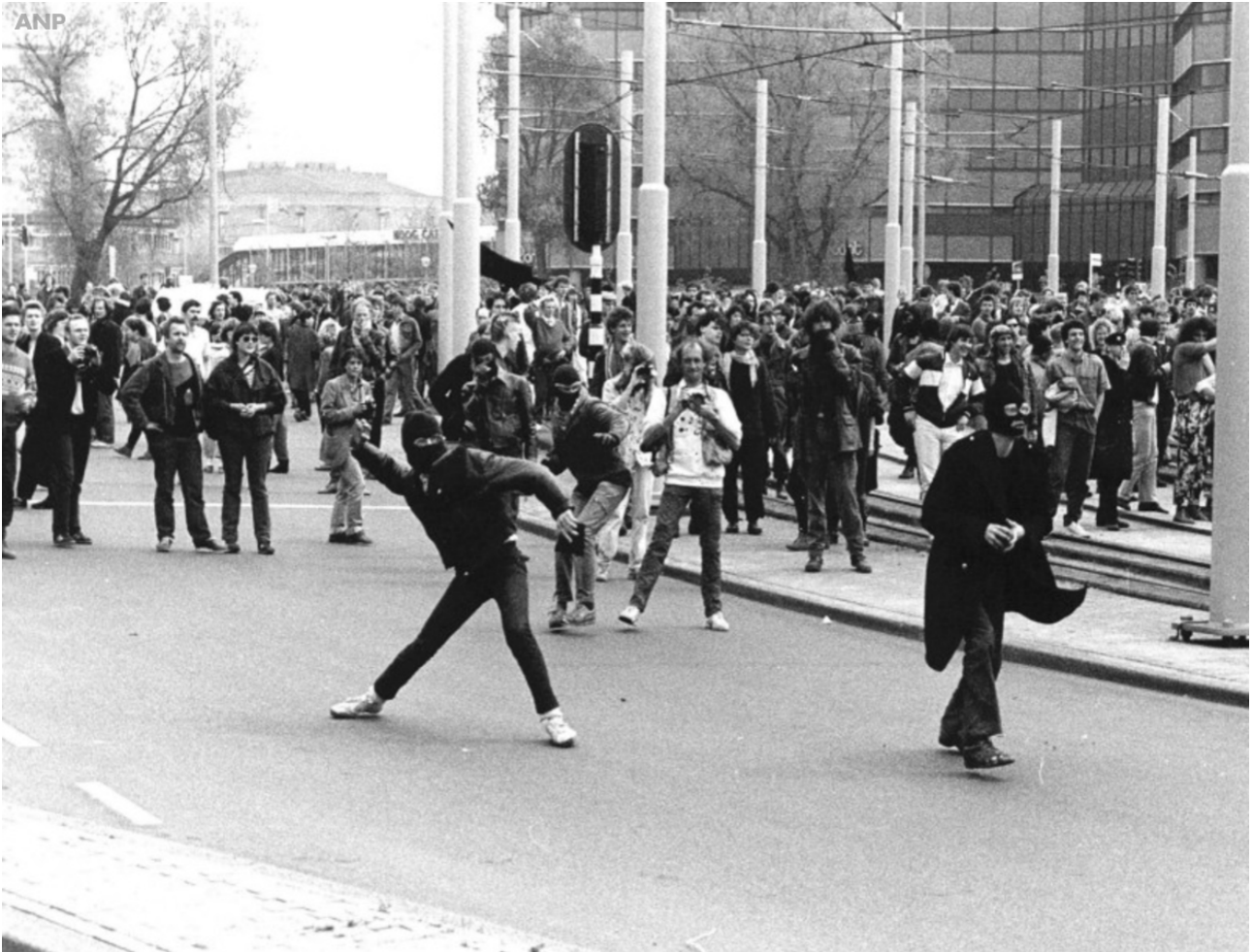
R.L., Jahrgang 1931, Sizilianer, ergänzte mit der mythischen Verklärung, die sich bei der Erinnerung an unwiederbringlich vergangene Zeiten einstellt: »In der Mannschaft waren wir wie Brüder, wir mochten uns und hielten zusammen, vor allem im Kampf und bei den Demos«: Diese Bindung hat ziemliche Ähnlichkeit mit Familienbanden, und sie entwickelt sich auf dem Fundament langer Gewöhnung und Gemeinschaft in einem langandauernden Prozeß, in dem Bekanntschaft, Solidarität, gemeinsame Opfer und ein in der Härte des Alltags erfahrenes Vertrauen sich zu einer vom Ort bestimmten und von der Zeit bestätigten kollektiven "zweiten Natur" vermischen, die die Grenzen des Mißtrauens und des Individualismus aufbricht. Die ursprünglichen patriarchalischen und agrarischen Verhältnisse sind zwar aufgehoben, und **die alte organische Solidarität der weit entfernten Peripherien hat sich aufgelöst, aber es ist, als wären im Herzen der Metropole, im Zentrum des Rationalisierungsbereichs par excellence, auf dem tückischen Gebiet der Technik, die alten Gemeinschaftsbande von neuem entstanden, nicht mehr gegründet auf die Ethnie und den Boden, auf die Sprache und die Verwandtschaft, sondern vielmehr auf die gemeinsame Zugehörigkeit zu einem totalisierenden Ganzen, auf die gemeinsame Fähigkeit, es mit Arbeit zu nähren und es mit Willensstärke zu verändern.**

Früher einmal, im weit zurückliegenden Jahr 1955, als die Niederlage der Gewerkschaft noch allgegenwärtig war, hatte Valletta Fiat als große Familie beschrieben: »Wo immer ihr einen von unseren Arbeitern trifft, in Italien oder im Ausland«, hatte er geschrieben, »wird er euch als erstes sagen, daß er Fiat-Arbeiter ist. Dieser tief verwurzelte Stolz ist der unverfälschte Ausdruck des Prestiges von Fiat, bezeugt aber ebenfalls die persönliche Verbundenheit des Arbeiters mit seinem Arbeitsplatz, seine Vertrautheit. Diese Vertrautheit wird noch verstärkt durch die Tatsache, daß es nur wenige Arbeiter und Angestellte gibt, die nicht wenigstens einen Angehörigen oder sonstigen Verwandten bei Fiat haben. Väter, Mütter und Kinder, Ehemänner und Ehefrauen, Brüder und Schwestern im selben Unternehmen – und zusammengenommen sind das tausende von Beschäftigten – stellen für es ein Blutsband dar, das der Unternehmensbindung und dem Korpsgeist natürliche Kraft verleiht. Die Kinder werden das Werk ihrer Eltern fortführen. An den Produktionslinien bei Fiat lösen sich Generationen derselben Familien ab. So wiederholen sich in der modernen Großindustrie manche Vorzüge, die der Arbeit schon zu Zeiten des Handwerks eigen waren.«Ironischerweise hatte Fiat jetzt, 15 Jahre später, eben diese gemeinschaftliche und familiäre Dimension gegen sich: als Bindemittel der Revolte und als grundlegenden Faktor einer feindlichen Identität.

Der Aufstand gegen den Besuch

Papst Johannes Paulus II in den Niederlanden

Riot Turtle



Im Mai 1985 kam der Papst in die Niederlande, es sollte ein Desaster werden. Nicht nur wegen der stundenlangen Straßenkämpfe während des Besuchs von Papst Johannes Paulus II in Utrecht, sondern auch, weil der Papst in den Niederlanden schlichtweg nicht willkommen war. Auch viele Katholiken gingen auf die Straße, um gegen den Besuch zu protestieren. Sunzi Bingfa

Bis in die sechziger Jahre waren die Niederlande ein Musterland für Katholiken. Die 'Verzuiling' (Versäulung), ein typisch holländisches Gesellschaftsmodell, in dem jeder Glaube seine eigene Zeitung, politische Partei, Rundfunkanstalt, Vereine und Schulen hatte, machte die holländischen Katholiken zu einer engen, loyalen Gruppe von Glaubensgenoss*innen. Doch das begann sich in den 1960er Jahren zu ändern. In 1966 antworteten die Niederlande auf das Zweite Vatikanische Konzil mit einem Pastoralrat. Rom hatte den Grundstein für das religiöse Leben im 21. Jahrhundert gelegt, eine 'offene, warme' Kirche, in der jeder willkommen sei. Aber die niederländische Interpretation dessen, im Pastoralrat, ging dem Vatikan viel zu weit. Es wurde offen über Homosexualität, Verhütung, weibliche Priester und die Abschaffung des Zölibats diskutiert. Der Papst intervenierte und ernannte eine Reihe von konservativen Bischöfen. Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und den Niederlanden wurden deutlich kühler. Der Basis für das Desaster in 1985 wurde schon damals gelegt.

"Katholiken in den Niederlande: Papst nicht willkommen", titelte die Wochenzeitung Elsevier am Vorabend des Papstbesuches. Eine Umfrage ergab, dass der Besuch des Papstes von nur 3% der niederländischen Katholiken begrüßt wurde. Woche für Woche wurde der Papst in einer satirischen Fernsehsendung als "Popie Jopie" porträtiert.

Gleichzeitig liefen die Autonomen Sturm gegen den bevorstehenden Besuch von Papst Johannes Paulus II, der vom 11. bis 15. Mai 1985 geplant war. Ein berüchtigtes Plakat wird veröffentlicht: Eine temporäre Koalition der 'Militanten Autonomen Front', "het Noordelijk Terreurfront" (Deutsch: Terroristischen Front des Nordens), der 'Autonomen '80' und der 'Autonomia Operaia Paese Bassi' haben eine Belohnung von 15.000 auf den Kopf des Papstes ausgesetzt. Auf dem Plakat wird ihm vorgeworfen, Mitglied einer kriminellen und faschistischen Organisation zu sein, die sich seit Jahrhunderten der Folter (Inquisition), der Erpressung und des Betrugs an den Ärmsten und der Verfolgung der Juden schuldig gemacht hat.

Wie schon bei der Krönung von Beatrix im Jahr 1980 gelang es der Gruppe, die sich hinter die Aktion verbirgt, mit diesem Plakat eine angespannte Atmosphäre rund um den Papstbesuch zu erzeugen. Überall in den Niederlanden machen die Bullen mit unterschiedlichem Erfolg Jagd auf Plakate des Papstes. Aber auch im Rest der Welt erregt das Plakat Aufsehen. Die Empörung über diese Provokation ist groß, oft mit direkten Folgen. In Südamerika zum Beispiel erhielt ein niederländisches Profi-Radsportteam, das an einem Etappenrennen in den Anden teilnahm, Morddrohungen wegen des Plakats.

F15.000

BELONING VOOR HET

LIQUIDEREN VAN KAROL WOJTYLA ALIAS

PAUS JOHANNES PAULUS II; TEGEBEUREN

TUSSEN 12 - 15 MEI



HII IS LID VAN EEN MISDADIGE EN FASCISTOIDE ORGANISATIE DIE ZICH AL EEUWEN SCHULDIG MAAKT AAN:

- I. MARTELINGEN (INQUISITIE)
- II. AFPERSEN EN OFLICHTEN VAN DE ARMSTE BEVOLKINGSGROEPEN
- III. JODENVERVOLGING

DEZE ORGANISATIE, OOK WEL DE KATHOLIEKE KERK GENOEMD HEEFT ZICH TUSSEN 1938 EN 1945 SCHULDIG GEMAAKT AAN HET TOESTAAN VAN VERVOLGING EN MASSAMOORD OP O.A. JODEN (VERDRAG MET HITLER). EVENEENS HEEFT DE KATHOLIEKE KERK AKTIEF DEELGENOMEN AAN DE VERVOLGING VAN DE JODEN. INZEGENING VAN OORLOGSTUIG. HET HELPEN ONTSNAPPEN VAN BERUCHTE SS'ERS VIA HET VATICAN NAAR LATIJNS AMERIKA IN 1945. HEDEN TEN DAG MAAKT IL DUCE II ZICH SCHULDIG AAN DISCRIMINATIE VAN HOMOSEXUELEN EN VROUWEN, GEEFT STEUN AAN RECHTSE JUNTA'S MET MARTEL PRAKTIJKEN, BELEGGING VAN VATICANSE GELDEN (LEES: AFTERSGELDEN) IN DE WAPEN-INDUSTRIE EN IN ONROEREND GOED IN DE ARMENWIJKEN EN ONDERHOUDT KONTAKTEN MET DE MAFIA.

IL DUCE II

NA TWEE EERDERE POGINGEN

MOET HET NU LUKKEN

oproep tot
ANTI-PAPENOPROER



UTRECHT
12 MEI
11 UUR
MARIAPLAATS

org.: de Autonomen i.s.m.
het Rood Anti Papenfront

breek door het kordon !

laat het duidelijk zijn : neem
helm, stok en molotovs mee !



Auf das Plakat, das den Stein ins Rollen brachte, folgt ein weiteres, das eine Demonstration in Utrecht ankündigt. Autonomen rufen zu einem "Anti-Papst-Aufstand" in Utrecht auf. "Damit eines klar ist: Bringt Helm, Knüppel und Molotows mit!" In der Wochenzeitung 'Nieuwe Revu' posiert eine Gruppe von Autonomen mit vorgehaltenen Gewehren vor dem Plakat, das zur Ermordung des Papstes aufruft. Die gezielte Provokation funktioniert, die Medien übernehmen ungewollt ein großer Teil der Mobilisierungsarbeit für die Demonstration gegen den Papstbesuch in Utrecht. Weder die katholische Kirche, noch der Staat bestimmen die Erzählung des Papstbesuches, sondern die Gegner*innen. Nachdem die beiden Plakate ihre Arbeit getan hatten, wurde eine Reihe von religionskritischen Texten veröffentlicht. In ihnen wurde sowohl die katholische Kirche als Institution als auch die Religion im Allgemeinen diskutiert. Auch kritische katholische Gruppen veröffentlichten auch eine Reihe von Texten über die Institution der katholischen Kirche. Die Diskriminierung u.a. von Queers und Frauen in der Kirche war auch vielen Katholiken ein Dorn im Auge und der erzkonservative Papst Johannes Paulus II ein rotes Tuch.

Das Komitee Anti-Papst (KAP) Besuch, die Koalition, die die Demonstration gegen Papst Johannes Paul II in Utrecht organisiert besteht aus sehr unterschiedlichen Akteuren. Bei den Vorbereitungstreffen der KAP gibt es große Auseinandersetzungen zwischen den Aktivist*innen der KAP und den Autonomen. Aber die Zusammenarbeit klappte am Ende besser als ich gedacht hatte. Die Autonomen hatten ursprünglich ihren eigenen Ort, von dem aus sie am 12. Mai losgehen wollten. Aber kurz vor der 12. Mai wurde doch noch eine Einigung erzielt, es wurde beschlossen, dass es eine gemeinsame Demo mit einem autonomen Block geben würde.

Am Samstag, den 11. Mai, 1985, landete der Papst am Nachmittag auf dem *Welschap Flughafen* in Eindhoven. Der Empfang am Flughafen war bereits ein Omen für das, was kommen sollte. Statt der Hunderttausenden von Menschen, die normalerweise an Papstbesuchen teilnehmen, standen nur ein paar tausend Zuschauer*innen vor dem Eindhovener Flughafen. Ein Teil der Zuschauer hat den Papst während seiner Ankunft ausgepiffen. Am gleichen Tag wird als Vorgeschmack auf die Demo, die am 12. Mai in Utrecht stattfinden wird, eine Puppe, die Papst Johannes Paulus II darstellt, auf dem *Dam Platz* in Amsterdam verbrannt. In Utrecht werden an diesem Tag zwei Aktivist*innen verhaftet, als sie eine Anti-Papst-Parole auf ein besetztes Haus in der Voorstraße malen.

Viele Genoss*innen sind erst am 12. Mai in Utrecht angekommen. Unsere Bezugsgruppe war bereits am Vortag in Utrecht. Die Bullen waren nicht mehr dieselben wie in 1980 und 1981, sie waren deutlich besser ausgebildet und auch besser ausgerüstet. Wir rechneten damit, dass die Bullen Vorkontrollen machen würden, deshalb hatten wir zuvor zusammen mit einigen Ortskundigen ein paar Depots auf und rund um die Demoroute vorbereitet. Der Papst würde in Utrecht mit seinem Papamobil eine sehr kurze Strecke fahren: vom *Irenehal* zu den *Jaarbeurs Hallen*. Das sind nur etwa 500 Meter. Wir hatten also nicht viele Möglichkeiten, auf die Strecke zu kommen, und es war für die Bullen nicht allzu schwierig, dieses Gebiet zu kontrollieren. Wir wussten also, dass wir irgendwo durchbrechen mussten, um ihr Konzept durcheinander zu bringen. Damals gab es noch keine "roten Zonen" wie bei den heutigen Gipfeltreffen, aber die Bullen hatten vor der Demonstration deutlich gemacht, dass sie keine Demonstranten "auf der anderen Seite der Gleise" dulden würden. Wir liefen mit etwa 5000 Menschen auf die Jaarbeurs Hallen in Utrecht zu, wo der Papst hinkommen würde. Bald standen wir vor einem Eisenbahnviadukt in der Nähe des Einkaufszentrums Hoog Catharijne. Die offizielle Demonstration endet hier. Die Bullen stehen unter dem Eisenbahnviadukt. Der Mob läuft auf die Bullen zu, erste Steine fliegen. Die Bullen haben uns zurückgeschlagen, hier war kein Durchbruch möglich.



Am *Leidsveertunnel* verlor ein Bulle seine Einheit. Er wurde von einer kleinen Gruppe von Demonstrant*innen eingekesselt, auf die er mit scharfer Munition schießt. Wie durch ein Wunder trifft er niemand. Aber meine Knie schlotterten. Es war meine erste Erfahrung mit Schusswaffen. Man gewöhnt sich übrigens nicht daran, wenn Menschen mit Pistolen schießen. Ich bin kein Held und ich habe diese Erfahrung danach öfters gemacht, meine Knie fingen immer an zu schlottern, allerdings habe ich im Laufe der Zeit gelernt meine Ängste zu kontrollieren. Nachdem wir zurückgeschlagen wurden, brachen wir bei einem anderen Eisenbahntunnel durch. Auf zur *Bleekstraße*!

Ein Bullen Jeep wurde auseinander genommen und die Scheiben vom „Papsthaus“ gingen zu Bruch. Da wollte der Papst ursprünglich auch noch hin, daraus wurde aber nichts. Es ging so einiges zu Bruch. Es gab nun mehrere Orte in der Innenstadt von Utrecht wo es Auseinandersetzungen mit den Bullen gab. Der Bullenfunk wurde gekapert und die Bullen hörten nun „[Popie Jopie](#)“ in Dauerschleife. Währenddessen schafften es immer mehr Kleingruppen auf die Route vom Papst zu gelangen. Wir schafften es auch, aber leider war einer unsere Depots in der Nähe von den Bullen entdeckt und leer geräumt worden. Es flogen ein paar Steinen Richtung Papstmobil, aber durch die nun fehlende Accessoires aus dem Depot ging nicht viel mehr. Allerdings dürfte der Papst noch nie so laut ausgebuht worden sein. Durch die immer noch weitergehenden Auseinandersetzungen musste seine sehr kurze Route nochmals gekürzt werden und der Papst wurde gezwungen durch einen Hintereingang in die Jaarbeurshallen zu gehen. Der rote Läufer vor dem Haupteingang war zu gefährlich geworden.

Nachdem der Papst vorbeigekommen war, verließen wir zunächst seine Route. Unsere Bezugsgruppe hatte zusammen mit einigen anderen Gruppen beschlossen, sich nicht mit den großen Auseinandersetzungen mit den Bullen zu beschäftigen. Wir wollten ihm die Abreise erschweren, indem wir uns schnell durch die Stadt bewegten und überall Straßen zugemacht haben. Auf dem Weg dorthin fanden wir noch einige weitere Ziele, die wir immer schnell angriffen und zum nächsten Ziel aufbrachen und gleichzeitig schnell die nächste Straße sperrten. Die Idee war, die Bullen permanent zu beschäftigen und aus dem Konzept zu bringen, indem wir permanent an immer wieder neuen Orten Unruhe stiften und kurze, aber heftige Angriffe starteten. Hit and run.

Der Papst wurde nach seinem Besuch in den Jaarbeurs-Hallen schnell weggezaubert. Ein Bad in der Menge war nicht möglich. Der Papst-Besuch in Holland war denkwürdig, mehr als das, wir hatten es geschafft es zum absoluten Desaster zu machen und Religionskritik wieder auf die Tagesordnung zu setzen. Noch nie waren die Straßen während eines Papstbesuches so leer und gleichzeitig militante Aktivist*innen so nah am Staatsbesucher. Und noch nie zuvor hat der Papst bei einem einzigen Besuch eine unerwartet donnernde Predigt, eine plakatgroße Todesdrohung und fünfmal das gleiche Essen bekommen. Kurzum, selten ist ein Papstbesuch so dramatisch gescheitert. Einer der wichtigsten Organisatoren des Papstbesuches, Pater Van Munster, gab hinterher zu: "Das hätte nie passieren dürfen. " Er meinte den Papstbesuch an sich.





孫子兵法

Sūnzǐ Bīngfǎ

Sūnzǐ Bīngfǎ wird zweiwöchentlich veröffentlicht.

<https://sunzibingfa.noblogs.org/>

Kontakt: Email: sunzi-bingfa@riseup.net

PGP-Key auf Anfrage

Twitter: @Sunzi_Bingfa