

Veith Selk

Resisto, ergo sum!

Anmerkungen zur Begriffsgeschichte von „Widerstand“*

Keywords: Resistance, civil disobedience, civil resistance, political violence, conceptual history, history of political thought, depoliticization

Schlagwörter: Widerstand, ziviler Ungehorsam, ziviler Widerstand, politische Gewalt, Begriffsgeschichte, politische Ideengeschichte, Entpolitisierung

Die Entwicklung des neuzeitlichen Begriffs des Widerstands war verbunden mit der allmählichen Überwindung partikularer Privilegien und personaler Herrschaftsstrukturen im Zeichen von „Freiheit“ und „Gleichheit“. Dies ging einher mit der Entstehung abstrakter Herrschaftsverhältnisse im souveränen Staat und im modernen Kapitalismus (Gerstenberger 2006). Ursprünglich eine entweder wiederherstellende oder zerstörerische Praxis bezeichnend, wurde „Widerstand“ zu einem Begriff, der auch auf eine als fortschrittlich gedeutete Veränderung abzielen konnte. Im Zuge globaler Interdependenzsteigerung und der Verflechtung privater und öffentlicher Herrschaftsstrukturen, wurden Inhalt und Form des Begriffs des Widerstands schließlich diffus. Dies machte den Begriff nicht nur für unterschiedlichste politische Bestrebungen nutzbar, sondern löste ihn auch aus seiner Frontstellung gegen eine öffentliche Regierungs- und Staatsgewalt heraus. Das Anwendungsfeld des Begriffs umfasst nun auch vormals als privat oder unpolitisch geltende Sphären.

Im Folgenden möchte ich mich dem historischen Wandel des Begriffs des Widerstands mit einer begriffsgeschichtlichen Skizze widmen, von der

* Dieser Aufsatz geht hervor aus einem Vortrag in der Reihe „Protest – Widerstand – Aufstand. Streit um politische Ordnungen“ an der Universität Frankfurt bei Prof. Nicole Deitelhoff und Prof. Christopher Daase. Von den kritischen Kommentaren, nützlichen Anmerkungen und ideenreichen Hinweisen im Anschluss an den Vortrag, u. a. von Prof. Christopher Daase, Prof. Nicole Deitelhoff, Prof. Lothar Brock, Dr. Thorsten Thiel, Dr. Valentin Rauer und Sebastian Schindler, M.A., habe ich sehr profitiert. Karsten Malowitz, M.A., verdanke ich ebenfalls wertvolle Hinweise. Die Anregungen der Redaktion der *PERIPHERIE*, die beiden anonymen Gutachten und die schriftlichen Anmerkungen und Änderungsvorschläge eines Gutachters zu meinem Text waren schließlich besonders hilfreich. Ihnen möchte ich dafür danken. Alle Fehler und Leerstellen gehen gleichwohl auf meine Rechnung.

ich auch einen theoriegeschichtlichen Gewinn erhoffe. Im Zentrum steht die Untersuchung theoretisch-begrifflicher Reflexionen, Beschreibungen, Rechtfertigungen und Erfindungen von unterschiedlichen Formen des Widerstands. Ich stütze mich dafür vor allem auf die Lektüre einiger klassischer Texte aus der Geschichte des politischen Denkens. Dieses Vorgehen hat schon aufgrund meiner Auswahl seine Grenzen. Aber Klassiker sind bedeutungsvoll, denn sie sind Begriffsunternehmer *und* Seismographen. Die Begriffe, die die Klassiker prägen, stellen die semantische Währung dar, mit der im Alltag bezahlt wird. Überdies registrieren Klassiker gesellschaftliche Tendenzen, verdichten sie und bringen sie „auf den Begriff“. Ich habe einige Klassiker ausgewählt, von denen ich der Meinung bin, dass sie begriffliche Innovation mit der Erfassung sozio-politischer Strukturveränderungen auf eine Weise verbunden, die Rezeptionsgeschichte geschrieben hat.¹

Mein Aufsatz teilt sich in drei Abschnitte. Ich beginne zunächst mit einer knappen Umschreibung des vormodernen Begriffs des Widerstandes und zeichne dann den Wandel zum modernen Widerstandsbegriff nach. Anschließend werde ich mich einigen jüngeren Neubeschreibungen und begrifflichen Innovationen im 20. Jahrhundert widmen. Ich schließe mit einem kritischen Blick auf gegenwärtige Tendenzen in der Begriffsverwendung.

Statik und Konservatismus des vormodernen Widerstandsbegriffs

Der vormoderne Widerstandsbegriff war in seiner häufigen, pejorativen Verwendung ein Synonym für Auflösungsbestrebungen gegenüber der politischen Ordnung (zum Folgenden Selk i.E.). In seinem affirmativen Gebrauch war er ein restaurativer Reaktionsbegriff, der auf die Wiederherstellung einer dem Gemeinwohl dienenden, mit vor-politischem Recht und Gesetz im Einklang befindlichen Ordnung zielte. Der konservative Zug, der dem legitimen Widerstand zugesprochen wurde, wird durch die häufig in diesem Zusammenhang verwandte Organismus-Metapher deutlich: der Widerstand hat die Funktion, den politischen Organismus wieder „gesund“ zu machen oder ihn vor tödlichem Verfall zu „retten“, er soll und kann ihn aber nicht

1 Ich erhebe nicht den Anspruch hier eine vollständige Geschichte des Begriffs zu erzählen. Für eine vorzügliche Ideengeschichte des Widerstandes siehe den detailreichen und dichten Aufsatz von Klaus Roth (2006); über die Inhalte der theologischen, juristischen und moralphilosophischen Widerstandslehren informieren Artikel diverser Lexika; vgl. etwa Enders 2006; Friedeburg 2004; Katzer 2008; Mommsen 2005; Münkler 1995; Link u.a. 2005; Strohm 2006; Zechlin 1990. In einem anderen Aufsatz habe ich den vormodernen Widerstandsbegriff breiter dargestellt (Selk i.E.). Vom ersten Abschnitt bis zum Zwischenfazit ist der Text hieran angelehnt.

in seiner Struktur von Grund auf verändern (Griewank 1969: 26). Wird dem Widerstand die Legitimation hingegen abgesprochen, so erscheint er als eine destruktive Kraft, die überlieferte und legitime Herrschaftsordnungen ins Verderben führt, den politischen Organismus also gewissermaßen „tötet“.

Der vormoderne Widerstandsbegriff ist ein Reaktions- und Zeitpunkt-begriff, der auf Ausnahmesituationen bezogen bleibt und in Gestalt des „Widerstandsrechts“ eine konservative Zielrichtung hat. Die Ordnung erscheint dabei als etwas normativ immer schon Vorgegebenes und nicht Überschreitbares. Normativer Bezugspunkt des Widerstandsrechts ist die kollektivistische Formel vom gemeinen Wohl und Nutzen oder der Rekurs auf ein überzeitliches und unverfügbares Recht. Die Akteure des Widerstands, die legitimen insbesondere, sind meist auf eine kleine soziale Gruppe beschränkt, „Widerstand“ ist kein Begriff, der auf Massenerhebungen zielt. Wo ein Widerstandsrecht postuliert wird (Naturrecht, göttliches Recht oder vormodernes Vertragsrecht/ständisches Recht) und Vertragsfiguren auftauchen, da scheiden individualistische Bedeutungskomponenten von vorneherein aus. Die mittelalterliche Vertragsbeziehung etwa gilt als „pactum“ und ist nicht individualistisch konstruiert, wie dies für die neuzeitliche liberale Vertragstheorie gilt. Überhaupt muss wohl das Stehende, Ständische im „Wider-*Stand*“ hervorgehoben werden.

Der Wandel zum modernen Widerstandsbegriff

Im Übergang zur Neuzeit versuchen die Lehren von der Staatsräson und der Souveränität den Begriff des legitimen Widerstands gänzlich trocken zu legen, die Monarchomachen, calvinistische Kritiker der Monarchie, hingegen reformulieren ihn. Jean Bodin, der Theoretiker der Souveränität, polemisierte dagegen: „Unter dem Deckmantel der Lastenbefreiung und im Namen der Freiheit des Volkes stacheln sie [die Monarchomachen] die Untertanen zur Rebellion gegen die Fürsten an.“ (Bodin 1976: 7) Für Bodin ist Widerstand synonym mit illegitimem Aufruhr, der nur in den Bürgerkrieg zu führen vermag. Mit seiner Definition von Souveränität als höchster, ungebundener Gewalt von oben ist legitimer Widerstand ja auch gänzlich inkompatibel. Bodin betont, „dass der Untertan niemals etwas gegen seinen souveränen Fürsten unternehmen darf, so böse und grausam er als Tyrann auch sein mag“ (ebd.: 58f).

Die von Bodin sonst so gerne gebrauchte platonische Metapher vom Staat als Schiff – welches eben, so Bodin, nur von einem einzigen Steuermann gut gelenkt werden könne – kommt an dieser Stelle nicht zum Einsatz. Es

würde ja auch die Frage aufwerfen, warum ein Steuermann, der sein Schiff dem Verderben aussetzt, nicht gewaltsam abgesetzt werden darf.

Die den Widerstand rechtfertigenden Monarchomachen sind in ihrer Argumentationsweise ambivalent, insofern sie moderne mit vormodernen Argumentationsfiguren vermischen. Ein entscheidender Schritt geschieht in der individualistisch-naturrechtlichen Philosophie John Lockes und bei Jean-Jacques Rousseau. Thomas Hobbes hatte dem vorgearbeitet, da er das Widerstandsrecht zwar komplett verwarf, die „Tyranrophobie“ geißelte und Widerstand mit Aufruhr und Bürgerkrieg identifizierte, aber Politik und Herrschaft als eine Funktion der vergesellschafteten Individuen im Dienste der individuellen Selbsterhaltung bestimmte. Hier konnte Locke anschließen. Er behauptet ein natürliches Recht aller Menschen auf Leben, Freiheit und Eigentum, auf deren Schutz er eine rechtsstaatliche Herrschaftsordnung vertragstheoretisch und funktional bezieht. Gewaltsamer Widerstand ist Locke zufolge nicht nur wahrscheinlich, sondern auch legitim, wenn die Legislative oder die Exekutive „dem in sie gesetzten Vertrauen zuwiderhandeln“ (Locke 1977: 338), sie mithin vertragsbrüchig werden und nicht das Gesetz, sondern Willkür herrscht, die Regierungsinstitutionen ihre Funktion nicht mehr ausüben oder usurpiert werden. In diesem Fall, so konstatiert Locke, fällt die Macht „an das Volk zurück“ (ebd.) und der unrechtmäßigen Ausübung von Regierungsgewalt darf mit Gewalt widerstanden werden. Die Entscheidung hierüber liegt Locke zufolge zwar in den Händen des Volkes, sein entscheidender normativer Bezugspunkt ist indes nicht der irrtumsanfällige Volksbeschluss, sondern die „natürlichen“ und unveräußerlichen Menschenrechte auf Leben, Freiheit und Eigentum.

Rousseau hingegen knüpfte den legitimen Widerstand alleine an einen Volksbeschluss, insoweit dieser als authentischer Ausdruck des Volkswillens gelten könne. Locke zufolge könne gegen eine recht- und gesetzmäßige Ordnung Widerstand niemals gerechtfertigt sein, da ihr ein wechselseitig bindender Vertrag vorausgehe. Rousseau hingegen postuliert, dass das Volk die Regierung „einsetzen und absetzen kann, wann es ihm gefällt“ (Rousseau 2003: 109). Folgt die Regierung der Forderung nach Absetzung nicht, so ist widerständige Gewalt legitim.

Damit hat der Widerstandsbegriff seine restaurative und reaktive Bedeutung zumindest implizit hinter sich gelassen, auch wenn Rousseau selbst eher rückwärtsgewandte Intentionen hatte. Seine Lehre von der Volkssouveränität vermag dem Widerstand indes fortschrittliche und produktive Konnotationen zu geben. Denn die Herrschaftsordnung ist nun nicht mehr

Ausdruck vor-politisch geltender Rechte, sondern dem politischen Handeln „des Volkes“ gänzlich verfügbar.² Rousseau stellt Bodins etatistische Souveränitätslehre vom Kopf auf die Füße: Der Volkssouveränität soll nichts mehr widerstehen dürfen.

Widerstand kann nun vor diesem Hintergrund einerseits als reaktionäre Gegenstrebung der herrschenden Partikularmächte erscheinen, wenn diese sich dem Volkswillen entgegenstellen, und er kann andererseits als Teil beziehungsweise Vorstufe einer legitimen Revolution begriffen werden. Widerstand gilt dann als gerechtfertigt, wenn er sich gegen eine Konterrevolution oder die Beharrungskraft der herrschenden Institutionen und Personen wendet.

Die moderne Geschichtsphilosophie fügt dem Widerstandsbegriff eine neue Bedeutungskomponente hinzu (Hegel 1985). Sie folgt aus dem Wandel zum modernen Verständnis von Geschichte als einem progressiven Zeitpfeil beziehungsweise als einer aufsteigenden Spiralbewegung. Die Geschichtsphilosophie zersetzt und verflüssigt die statischen Ordnungskonzepte der Tradition des politischen Denkens. Das politische Handeln der Individuen ist nicht mehr auf einen Raum zwischen ewigen Rechten und Pflichten beschränkt, sondern Rechte und Pflichten werden ihrerseits historisiert und als veränderlich gedacht. Aus dieser Perspektive lässt sich Widerstand deshalb auch nicht mit absoluten, ahistorischen Kriterien beschreiben, sondern wird in einer als retrospektiv oder prospektiv erkennbar vorgestellten Logik des Geschichtsverlaufs situiert und von da aus gedeutet und beurteilt. Widerstand lässt sich nun als den Fortschritt und den Geschichtsverlauf beschleunigend, den Kräften des Beharrens „widerstehend“ beschreiben, er kann aber auch als den geschichtlich nach vorne drängenden Kräften des Veränderens „widerstehend“ bezeichnet werden.

So entsteht die Möglichkeit, über geschichtsphilosophische und, wie im Marxismus, klassentheoretische Zurechnungsargumente „Widerstand“ gegenpolig und geschichtsrelativ zu verwenden. So lobt etwa Marx den „heroische[n] Widerstand der englischen Arbeiterklasse“ und er spricht davon, die „politische Macht zu erobern“ sei historisch geboten und „jetzt die große Pflicht der Arbeiterklassen“ (Marx 1975: 12f). Widerstand wird hier zur Vorstufe der Revolution als internationaler, geschichtlicher Aufgabe des Proletariats. Während Wladimir Iljitsch Lenin dann später in „Staat und Revolution“ (1974) ausführt:

2 Kant argumentierte dagegen, in einem demokratischen Rechtsstaat könne es kein Recht auf Widerstand geben, da dies die Herrschaft des Gesetzes unmöglich machen würde (Kant 2005: S. 154ff; Maus 1992).

„Die weitere Entwicklung, d.h. die Entwicklung zum Kommunismus, geht über die Diktatur des Proletariats und kann auch gar nicht anders gehen, denn niemand außer dem Proletariat ist imstande, den *Widerstand* der kapitalistischen Ausbeuter zu *brechen*, und einen anderen Weg gibt es nicht.“ (Lenin 1974: 301, Hervorhebung im Original)

Ist „Widerstand“ also im ersten Fall eine progressive, historisch gebotene Aufgabe, so erscheint er dann später als Ausdruck reaktionärer Beharrungskräfte, die überwunden werden müssten.

Nach erfolgreicher Überwindung ist, im marxistischen Sinne zu Ende gedacht, der Widerstand als Form politischen Handelns dann im Kommunismus historisch überlebt:

„Erst in der kommunistischen Gesellschaft, wenn der Widerstand der Kapitalisten schon endgültig gebrochen ist, wenn die Kapitalisten verschwunden sind, wenn es keine Klassen (d.h. keinen Unterschied zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu den gesellschaftlichen Produktionsmitteln) mehr gibt – erst dann ‘hört der Staat auf zu bestehen, und es kann von Freiheit die Rede sein’.“ (Lenin 1974: 302, Hervorhebung entfernt)

Die Gegenpolung des Widerstandes muss nicht ausschließlich diachron erfolgen, sie kann auch als synchrones Wechselspiel auftreten. So bei Robert Blum in seinem *Volksthümlichen Handbuch der Staatswissenschaften und Politik*, wo Blum der „Bewegungspartei“ die „Widerstandspartei“ gegenüberstellt. Die „Bewegungspartei“ sei „die einzig vernünftige im Staate“, denn das „Ziel aller Bewegung ... ist Fortschritt zum Bessern, zur Veredelung, zur Vervollkommnung, zu einem bessern, schönern, reichern Leben“. Die „Widerstandspartei“ hingegen stelle eine bremsende und konservierende Kraft dar, ihr sei ein rein reaktives, verhinderndes Moment eigen (Blum 1973: 146), das aber im Wechselspiel mit den Parteien der Bewegung die eigentliche politische Gesamtbewegung erzeuge. Diese erscheine zuweilen chaotisch, gehorche aber bestimmten Gesetzen. Blum vergleicht „die politische Bewegung der Partheien“ mit einem Fluss, auf dem die in unterschiedliche Richtungen und mit unterschiedlicher Geschwindigkeit rudenden Kähne allesamt durch eine Kette miteinander verbunden sind:

„An der äußersten Grenze rechts befinden sich endlich diejenigen, welche die Bewegung noch mehr fürchten und daher mit aller Anstrengung zurückdrängen – die Rückschritts- oder Reactionsparthei – um die Wirkung des kräftigen Ruderns aufzuheben; an der Seite links aber sind diejenigen, welche des heillosen Spiels müde, anfangen die Kette zu zerhacken und zu sprengen – die Umsturzparthei, die Revolutionairs – um endlich von der Stelle zu kommen. Dieses Zerhacken kann gefährlich werden und einen Theil der Inhaber aller

Kähne durch die plötzliche und starke Bewegung hinaus und ins Wasser schleudern, aber die Schuld dieses verzweifelten Mittels tragen nur die Rückwärts wollenden und besonders die Heuchler mit ihren Scheinbewegungen. Auch mag man die Ertrinkenden beklagen und beweinen, aber nicht vergessen, dass der Strom sich über ihren Körpern nach augenblicklicher Störung bald wieder zu der gewöhnlichen Spiegelfläche klärt und das Ganze nun, dem Gesetze der Natur und Bewegung gehorchend, ruhig fortreibt.“ (ebd.: 148)

Zwischenfazit

Widerstand wird somit, durchaus widersprüchlich, in den Menschenrechten, der Volkssouveränität und der Geschichtsphilosophie fundiert. Die Menschenrechte erlauben eine Universalisierung des Widerstands und – unter bestimmten Randbedingungen – eine individuelle Berufung hierauf. Die Ableitung eines Widerstandsrechts aus der Volkssouveränität hingegen macht jede Absolutsetzung von Herrschaftsinstitutionen nur empirisch möglich, nicht aber prinzipiell. Widerstand ist mithin im Spannungsfeld zwischen Legalität und Legitimität verortet, insofern sich erfolgreich als Exekutoren des „Volkswillens“ beschreibende Gruppen die Grenzen der Legalität mit Rekurs auf die Volkssouveränität zu sprengen vermögen.

Es verbreitern sich überdies der Gestaltungsanspruch und der Erwartungshorizont, die mit Widerstandspraktiken verbunden werden können. Das *Staats-Lexikon für das deutsche Volk* von 1871 etwa verwendet „activen Widerstand“ als ein Synonym für „Revolution“, „die gewalthätige Aenderung der bisher bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung“. „Ihr Object“, so erläutert der Artikel, „ist entweder die Beseitigung der bestehenden Verfassung, oft auch nur der jeweiligen Träger oder Factoren der Staatsgewalt (politische R.), oder die Aenderung bestimmter wirtschaftlicher und socialer Einrichtungen (sociale R.), oder endlich auch die Umgestaltung religiöser Institute (religiöse R.).“ (Brockhaus 1871: 422f) „Widerstand“ kann mithin nicht mehr nur einer bestimmten Regierungsform oder einer herrschenden Schicht entgegengesetzt werden, sondern die Herrschaftsverhältnisse einer ganzen „Gesellschaftsformation“ (Marx) können ins Visier des Widerstandes geraten, insoweit sie nun als „politisch“ durchschaut werden können. Ihnen kann nun „Widerstand“ geleistet werden. Aber auch den Proponenten eines Versuchs der Änderung dieser Verhältnisse kann „Widerstand“ entgegenschlagen.

Die Verankerung des Widerstands in der Geschichte beziehungsweise in der Geschichtsphilosophie erlaubt schließlich eine Historisierung des Begriffs und damit eine geschichtsrelative Beurteilung und Bewertung des

mit ihm Bezeichneten: Der Widerstand des Bürgertums gegen das *Ancien Régime* erscheint dann etwa als progressiv, bürgerlicher Widerstand gegen die Diktatur des Proletariats hingegen als reaktionär.

Die von Reinhart Koselleck in der Einleitung zu den *Geschichtlichen Grundbegriffen* genannten Charakteristika des Bedeutungswandels sozialer Schlüsselbegriffe während der „Sattelzeit“ zwischen 1750 und 1850 (Koselleck 2004: xv ff), finden sich auch im Begriff des Widerstandes. Der Widerstand wird demokratisiert; einerseits, indem er an das Prinzip der Volkssouveränität angeschlossen wird, was wiederum zu einer Verknüpfung mit der „Nation“ führt; und andererseits, indem er an allgemeine, unveräußerliche Menschenrechte rückgebunden wird. „Widerstand“ wird überdies verzeitlicht und zu einer Prozesskategorie verflüssigt. Besonders plastisch zeigt sich dies an neuen Wortbildungen wie etwa der „Widerstandsbewegung“. Infolge solcher neuen Prozessbegriffe können sich nun langzeitige Erwartungen an den Begriff anlagern. Und schließlich wird der Begriff stark ideologisiert: er kann als polemische Abwertung und als legitimierende Rechtfertigung mit geschichtsphilosophischer Rückendeckung oder einem Rekurs auf den angeblichen „Volkswillen“ fungieren.

Insgesamt handelt es sich um eine Politisierung des Widerstandsbegriffs im Sinne Kosellecks: „Immer mehr Personen werden angesprochen, beteiligt, mobilisiert.“ (Koselleck 2004: xviii) Damit wird der Widerstand zu einer Frage der Massenmobilisierung und der Massenorganisation. Der „spontane Aufstand“ bleibt als mobilisierender oder, je nach Perspektive, abschreckender Mythos erhalten, zugleich entsteht aber eine zweiseitige Rationalisierung des Begriffs. Die eine Seite wird gebildet von der Technisierung. Widerstand wird zum Gegenstand von Strategie und Taktik, von „Instruktionen für den Aufstand“ (Blanqui 1968) sowie von Organisationstheorie und -praxis. Die andere Seite ist schon bei Hegel im berühmten Herr-Knecht-Kapitel angelegt. Widerstand wird mit historischem Sinn aufgeladen, was ebenfalls Mobilisierungskraft entfalten kann: Etwas historisch Vernünftiges und Sinnhaftes zu tun, fühlt sich für so manchen wohl erhabener an, als bloß im Recht zu sein.

Neubeschreibungen und Bedeutungsverschiebungen im 20. Jahrhundert

Bei einer Betrachtung der weiteren Begriffsgeschichte des Widerstands im 20. Jahrhundert ergeben sich andere, neue Bedeutungskomponenten. Ich möchte im Folgenden an einigen prägnanten Stationen dieser Geschichte haltmachen. Einige klassische Topoi lasse ich demgegenüber aus: Die nach dem Ersten Weltkrieg aufkommende Totalitarismustheorie aktualisiert die

antike Tyrannis-Lehre, der das Widerstandsrecht austrocknende staatsrechtliche Positivismus gerät in Anbetracht des Nationalsozialismus und des „gesetzlichen Unrechts“ (Gustav Radbruch) in die Kritik, und die theologischen und naturrechtlichen Begründungen des Widerstandsrechts erleben eine Renaissance. All dies bringt aber, soweit ich sehen kann, nichts wesentlich Neues, sondern aktualisiert Altes.³ Ich möchte mich deshalb im Folgenden einigen davon abweichenden, prägnanten Bedeutungsverschiebungen und innovativen Neubeschreibungen widmen, die aus dem 20. Jahrhundert stammen.

Widerstand als produktive Praxis

Zunächst ist eine Verknüpfung des Widerstandsbegriffs mit sozialer und politischer Produktivität, die expressiv-romantische Beschwörung einer Schaffenskraft des Widerstandes zu beobachten. Besonders prägnant und ideengeschichtlich folgenreich geschieht dies bei Georges Sorel. Widerstand erscheint in seinen *Réflexions sur la violence* (deutsch: *Über die Gewalt*, Sorel 1928) aus dem Jahre 1908 geradezu als eine Produktivkraft. Sie könne, so Sorel, die Dekadenz der parlamentarisch-wohlfahrtsstaatlichen Befriedung des Klassenkonflikts abwenden, indem sie heroisches Klassenbewusstsein erzeugt und nach der Revolution die Aktualisierung einer „Produzentenmoral“ verspricht.

Die von Sorel herausgehobene Form des Widerstands ist der gewaltsame Generalstreik. Er sei ein „Mythos, in dem der Sozialismus ganz und gar beschlossen ist: das heißt eine Ordnung von Bildern, die imstande sind, unwillkürlich alle die Gesinnungen heraufzurufen, die den verschiedenen Kundgebungen des Krieges entsprechen, den der Sozialismus gegen die moderne Gesellschaft aufgenommen hat“ (ebd.: 143f). Er erzeuge ein „Gefühl des Erhabenen, das den Bedingungen eines riesenhaften Kampfes entspricht“ (ebd.: S. 196) und lasse „an erster Stelle den Stolz des freien Menschen erscheinen und sichert derart den Arbeiter vor dem Gaukelspiel ehrgeiziger und genussüchtiger Führer“ (ebd.).

Nun wurde schon in der marxistischen Tradition der revolutionäre Klassenkampf als eine produktive Praxis begriffen, insofern dieser als ein Mittel erschien, eine als „fortschrittlich“ gedeutete Veränderung der politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse ins Werk zu setzen. Sorel schließt

3 Überhaupt verschwindet ja der alte, konservative Widerstandsbegriff nicht aus dem politischen Vokabular. Er ist etwa gemeint, wenn es in Art. 20, Abs. 4 des Grundgesetzes heißt: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist“.

an diese Figur an, die Mobilisierung der Massen und die kollektive Gewalt gelten ihm als produktiv, insofern sie den sozialdemokratischen Klassenkompromiss aufzubrechen vermögen. Folgenreich ist indes, dass Sorel das aufklärerische Erbe des Marxismus ausschlägt; gerade das a-rationale Moment des sozialistischen Mythos einer totalen Umwälzung sei, so Sorel mit Nachdruck, von besonderer Bedeutung.

Gewaltfreier Widerstand als totale Verweigerung

Die Ablehnung einer illegitimen Fremdherrschaft ist ein altes Motiv für Widerstand. In den normativen Widerstandslehren gilt er auch in seiner gewaltsamen Form meist als gerechtfertigt; eine koloniale Ausbeutungs- und Herrschaftsstruktur, die auf anderem Wege nicht zu beseitigen ist, stellt mithin einen legitimen Grund für gewaltsamen Widerstand dar. Aus dem Kontext der indischen Widerstandsbewegung gegen die englische Kolonialherrschaft kam indes eine innovative Konzeption, die den gewaltfreien Widerstand propagierte.

Mahatma Gandhi hat sich in seiner klassischen Schrift „Hind Swaraj“ gegen eine Position gewandt, die in gewaltsamer Revolte und Guerillakrieg so legitime wie kluge Mittel gegen die englische Herrschaft in Indien sah. Er setzt ihr eine Konzeption entgegen, die Widerstand als gewaltfreie, aber totale Verweigerungspraxis begreift. Der Ungehorsam darf sich nämlich laut Gandhi keineswegs nur auf ungerechte Gesetze beziehen, wie Henry D. Thoreau dies propagiert hatte, sondern muss sich gegen eine ganze Lebensweise richten. Nur dann ist er das, was Gandhi anstrebt und was ihm zufolge nur unzureichend durch die englische Formel „passive resistance“ ausgedrückt werden kann: „satyagraha“ („Seelenkraft“; Gandhi 1999: 290).

Der in der Form eines Dialogs verfasste Text macht zu Beginn unmissverständlich klar, dass die Engländer in Gandhis Sicht Indien nicht genommen haben; es wurde ihnen von den Indern gegeben. Damit gaben die Inder, die Gandhi zufolge schon vor der Kolonisation eine Nation gewesen seien, ihre Lebensweise auf. Mit den Engländern kam die einer Infektion gleiche westliche Zivilisation und damit Dekadenz, Korruption, Unsittlichkeit, Materialismus und Hedonismus, Atheismus und Unglaube, körperlicher Verfall, geistige Schwäche und moralische Verkommenheit. In der Formel von den drei englischen Übeln „Eisenbahnen, Anwälte und Mediziner“⁴ (ebd.: 267ff) fasst Gandhi die Ursachen der einsetzenden Dekadenz zusammen: Jene untergraben die natürliche Bindung an Scholle und Sitte, die natürliche Moral und Religion und die natürliche Gesundheit und Seelenverfassung.

4 Alle Gandhi-Zitate übersetzt von Veith Selk.

Der Kern Indiens sei indes noch intakt: „Einzig der Saum des Meeres wurde verschmutzt und es sind nur diejenigen, die dort leben, die gereinigt werden müssen.“ (ebd.: 302) Gegen die „Krankheit“ (ebd.: 267) der westlichen Zivilisation bietet Gandhi alle Vorzüge des indischen Wesens auf: Gerechtigkeit und Wahrheit, Sittlichkeit und Tugend, Natur und Religion, Tradition und edle Armut, und schließlich das Ziel der in den abgelegenen Regionen Indiens – „die bisher noch nicht durch die Eisenbahnen verschmutzt wurden“ (ebd.: 280) – noch lebendigen Selbstregierung („Swaraj“).⁵

Die Grundlage der englischen Herrschaft ist die alltägliche Kooperation der Inder. Wenn die Inder den Engländern Indien durch Kooperation aber gegeben haben, dann können sie es ihnen auch wieder nehmen. Die Propaganda für den Einsatz von Gewalt, etwa durch Terror und Guerilla-Gruppen, ist für Gandhi indes Ausdruck westlicher Dekadenz, die Gewalt nur durch Gewalt zu beantworten weiß. Sie sucht politische Ordnung auf Angst zu gründen. Wahre Stärke aber, so erklärt Gandhi, „liegt im Fehlen der Angst“ (ebd.: 266). Denn was durch die Erzeugung von Angst gewonnen wurde, kann nur so lange gehalten werden, wie die Angst andauert (ebd.: 285). Mittel und Ziele sind nämlich niemals unabhängig voneinander, sie verhalten sich zueinander wie der Samen zum Baum: das erste geht aus dem zweiten hervor, bleibt mit ihm verbunden und bringt wieder das erste hervor. Das bedeutet: Ordnung, die aus Gewalt hervorgeht, wird wieder Gewalt hervorbringen.

Gleichwohl muss ein politisches Anliegen durch eine hinter ihr stehende Kraft gedeckt sein. Dies ist die „satyagraha“ (ebd.: 290). Diese Form des Widerstands ist, so Gandhi, „eine Methode, Rechte durch persönliches Leiden zu sichern; sie ist das Gegenteil gewaltsamen Widerstands ... Sie beinhaltet Selbstaufopferung“ (ebd.: 292). Voraussetzung für die Praxis der totalen Verweigerung ist vollständige Keuschheit, Wahrheitsliebe, Armut und Furchtlosigkeit. „Groß ist die Nation“, so erläutert er, „die ihren Kopf auf dem Tod als ihrem Kopfkissen bettet. Diejenigen, die dem Tod trotzen, sind frei von jeglicher Furcht“ (ebd.: 295f). Nur Furchtlosigkeit, Wahrheitsliebe, Armut und Keuschheit ermöglichen es, den ungerechten Gesetzen nicht zu gehorchen, die Falschheit der westlichen Lebensweise zu erkennen, ihren

5 Gandhi ist gegenüber der indischen Kultur an anderer Stelle durchaus kritisch, geißelt etwa religiöse Intoleranz, hypokritische Priester, die Ausbeutung der „Unberührbaren“ und polemisiert gegen die Zwangsverheiratung von Kindern. Nur stellen solche Übel für ihn ausschließlich innerindische Probleme dar; Indien, so Gandhi, „muss nichts von irgendjemand anderem lernen“ (1999: 279). Die indische Zivilisation und Kultur sei gegenüber allen anderen superior: „Ich glaube, dass die Zivilisation, die Indien entwickelt hat, in der Welt unschlagbar ist. Nichts kommt dem Samen gleich, der von unseren Ahnen gesät wurde.“ (ebd.) Gandhi ist Nationalist, aber kein Ethno-Nationalist, er ruft den Kolonisatoren zu: Geht *oder* werdet Inder!

materiellen, ideellen und sexuellen Verlockungen zu entsagen und schließlich vor drohenden Repressionen und dem Tod nicht zurückzuschrecken.

Gandhi hat seine scharfe Ablehnung der westlichen Zivilisation, die sich in „Hind Swaraj“ findet, später relativiert. Thomas Pantham diagnostiziert diesbezüglich bei Gandhi eine „Wendung hin zur Anerkennung der emanzipatorischen Relevanz moderner Wissenschaft und parlamentarischer Demokratie“ (Pantham 2004: 73). Ihm zufolge finde sich bei Gandhi trotz dieser Revision aber kein unkritischer Anschluss an westliche Ideen, sondern eine innovative Synthese, die Neuinterpretationen von Ideen aus der indischen Tradition (Relativismus, Gewaltlosigkeit, Kommunalismus) und westlicher Moderne (Anarchismus, Sozialismus) zusammenfügt. Gandhis politisches Programm der „Überwindung des Modernismus ohne Regression auf den Traditionalismus“ (ebd.: 71) nehme überdies die poststrukturalistische Kritik an der westlichen Moderne vorweg (ebd.: 65f). Auch David Jefferess betont, die zuweilen regressiven Momente von Gandhis Kritik der westlichen Zivilisation seien von diesem selbst später relativiert worden. Überdies würden sie seinen Konzepten von gewaltfreiem Widerstand und emanzipatorischer Gesellschaftstransformation widersprechen (Jefferess 2008: 95ff).

Subjektwerdung durch gewaltsame Befreiung

Die Auffassung von der Produktivität widerständiger Praktiken hält sich lange, sie findet sich auch in Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde*, dem 1961 erschienenem Klassiker der anti-kolonialen Befreiungsbewegung. Im Gegensatz zur Sorel ist Fanon aber kein Romantiker der Gewalt, er sieht die kollektive Gewalt als eine aus der kolonialen Unterdrückungsstruktur entspringende Notwendigkeit zur aktiven Befreiung. Er verbindet sie mit einem dialektischen Entwicklungsmotiv: „Der kolonisierte Mensch“, so Fanon, „befreit sich *in* der Gewalt und *durch* sie.“ (Fanon 1981: 72, Hervorhebung von mir) Der gewaltsame Widerstand ist bei Fanon nämlich nicht nur ein bloßes Mittel, sondern zugleich ein subjektivierender Erfahrungs- und Bildungsprozess. Die gewaltsame Erhebung, der Widerstand gegen die Vertreter des kolonialen Regimes lässt das anti-koloniale Subjekt überhaupt erst zu sich selbst kommen. Dessen Subjektwerdung und Anerkennung sind angewiesen auf den gewaltsamen Prozess, aus welchem sie sich entwickeln. Fanon scheint einen berühmten Gedanken von Hegel zu variieren: die Menschheit ist nicht von der Gewalt, sondern durch die Gewalt befreit worden. Oder wie Jean-Paul Sartre dies in seinem Vorwort zu Fanons Buch ausdrückte: „Diese ununterdrückbare Gewalt ist ... nichts weiter als der sich neu schaffende Mensch.“ (Sartre 1961: 19) Gegenüber Sartres unbedingter

Rechtfertigung der anti-kolonialen Gewalt hat Fanon indes ein Bewusstsein für ihre Ambivalenz.

Vermutlich schlägt sich aber auch bei Fanon die für die französische Geistesgeschichte einflussreiche, agonale Lesart von Hegels *Phänomenologie des Geistes* durch Alexandre Kojève nieder. Kojève hatte bei seiner Deutung der Herr-Knecht-Dialektik die durch Gewalt gedeckte Todesdrohung als wesentlich für die Durchsetzung des Anspruchs auf Anerkennung bezeichnet und sie besonders hervorgehoben (Kojève 1958). In dem zehn Jahre vor *Die Verdammten dieser Erde* erschienenen Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* (Fanon 1980) hatte Fanon die Entfremdungserfahrungen des Kolonisierten untersucht und essentialistisch-partikularistische Konzeptionen des Widerstandes zurückgewiesen: „Der Neger ist nicht. Ebenso wenig der Weiße. Beide müssen wir die unmenschlichen Wege unserer Vorfahren verlassen, damit eine wirkliche Kommunikation entstehen kann.“ (ebd.: 148) Fanon erklärte dort auch, Hegels Modell der Subjektwerdung im Rahmen eines Kampfes um Anerkennung lasse sich auf die koloniale Situation dann nicht anwenden, wenn die formale Abschaffung des kolonialen Herrschaftsverhältnisses von den Kolonialherren ausgeht und von den Kolonisierten nicht erkämpft wird:

„Der Weiße als Herr sagt zum Neger: ‘Nun bekommst du deine Freiheit.’ Aber der Neger kennt den Preis der Freiheit nicht. Von Zeit zu Zeit kämpft er für die Freiheit und die Gerechtigkeit, aber immer handelt es sich um die weiße Freiheit und die weiße Gerechtigkeit, um Werte also, die Herren ausgeschwitzt haben. Der ehemalige Sklave, der in seinem Gedächtnis weder den Kampf um die Freiheit noch die Angst um die Freiheit findet, von denen Kierkegaard spricht, steht mit trockener Kehle vor dem jungen Weißen, der auf dem Seil der Existenz tanzt und singt.“ (ebd.: 140)

Auch nach der formalen Befreiung bleibt der Kolonisierte als „Schwarzer“ das Objekt des Rassismus und des Paternalismus. Dem nach Anerkennung strebenden ehemaligen Sklaven verbleibt nurmehr die „weiße Maske“.

Widerstand und Entscheidung

Ein anderes Bedeutungsmoment kommt mit der Existenzphilosophie auf, sie betont den subjektiven Entscheidungscharakter und damit den Zwang zur individuellen Verantwortung des Widerstandes. So etwa bei Albert Camus' *Der Mensch in der Revolte* aus dem Jahre 1951 (Camus 1958). Camus begreift die Revolte gegen Gewalt und Unterdrückung als eine Form des Widerstandes, die kollektive Solidarität hervorbringt: „Ich empöre mich, also sind wir.“ (ebd.: 27) Sein ideengeschichtlicher Essay *Der Mensch in*

der Revolte sucht nachzuzeichnen, wie diese solidarische Revolte in den totalitären Revolutionen des 20. Jahrhunderts aufgehen konnte. Nachdem die Kritik der Metaphysik, gipfelnd bei Nietzsche, die überlieferten normativen Grundlagen widerständigen Handelns zersetzt hatte und die bürgerliche Moral als Ideologie entlarvt wurde, habe die Geschichtsphilosophie jegliche Gewalttat im Dienste einer kommenden Zukunft rechtfertigen können; die totalitären Revolutionen des Stalinismus und des Nationalsozialismus seien Reaktionen auf den Nihilismus.

Die sich in dem Begriff des „Absurden“ (Camus 1959) niederschlagende „Erfahrung von Sinnlosigkeit“ (Pieper 1994: 3) angesichts millionenfacher Morde und Massenvernichtungen im *Zeitalter der Extreme* (Hobsbawm 1997) lässt die Rationalisierung der politischen Gewalt auch in der Form einer Begründung eines Rechts auf Widerstand und Revolution – ob von links oder von rechts – fragwürdig erscheinen. Insoweit aber Widerstand der Gewalt trotzdem nicht immer entsagen kann, der Pazifismus vor der Gewalt Herrschaft kapitulieren muss, verbleibt Camus zufolge nur die bewusste Hingabe des eigenen Lebens als Sühnzeichen für den politischen Mord und als ein Indiz moralischer Verantwortung unter der Bedingung normativer Unentscheidbarkeit (Camus 1962).

Widerstand ohne Kollektivsubjekt?

Wie Perry Anderson in seiner klassischen Studie *Über den westlichen Marxismus* (Anderson 1978) deutlich gemacht hat, ist der westliche Marxismus das Resultat einer Niederlage gewesen. Das Scheitern der Revolution im Westen, die autoritäre Wendung der Revolution im Osten, der Siegeszug des Faschismus und des Nationalsozialismus, sowie die Rekonsolidierung „bürgerlicher“ Herrschaftsformen und die Desintegration der Arbeiterbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg veränderten die Fragestellungen und Perspektiven marxistischer Theoriebildung. Anderson zufolge ist eines der daraus resultierenden Kennzeichen des westlichen Marxismus seine Beschäftigung mit Fragen der Kultur, genauer: die Beschäftigung mit der Frage nach der Funktion der Kultur im Hinblick auf die Stabilisierung und die Veränderung politischer Herrschaftsverhältnisse. Diese gegenüber der vorgängigen marxistischen Tradition stärkere Betonung des „Überbaus“ hat auch die Auffassung des Widerstands verändert. Ich möchte dies anhand zweier Autoren deutlich machen, die diesbezüglich innovative Beiträge geleistet haben.

Antonio Gramsci entwickelte in seiner „Philosophie der Praxis“ (Gramsci 1994: 1382ff) eine Theorie politischer Herrschaft, die den Staat nicht nur als

einen Zwangsapparat begriff – den die Arbeiterklasse etwa nur zu erobern bräuchte –, sondern auch kulturelle Deutungskämpfe als Teil politischer Praxis dechiffrierte.⁶ Gramsci betont, dass „das Handeln immer ein politisches Handeln ist“ (Gramsci 1994: 1378). Der Staat, so Gramscis berühmte Formel, sei „Hegemonie, gepanzert mit Zwang“ (Gramsci 1992: 783). Das heißt, in der Herrschaftsordnung des integralen Staates verflechten sich Elemente der Zwangsgewalt („politische Gesellschaft“) mit Elementen der diskursiv-ideologischen Bedeutungsproduktion durch klassengebundene Intellektuelle und Parteien, die sich in den lebenspraktischen Alltag(-verständnis) einschreiben („zivile Gesellschaft“). Staatliche Herrschaft ruht, so Gramsci, auf dem Zusammenspiel von „Gewalt und Konsens, Zwang und Überzeugung, Staat und Kirche, politische[r] Gesellschaft und Zivilgesellschaft, Politik und Moral ... , Recht und Freiheit, Ordnung und Disziplin, oder, mit einem impliziten Urteil libertären Beigeschmacks, Gewaltsamkeit und Betrug“ (Gramsci 1992: 782).

Die Strukturen und Institutionen (Kultur- und Bildungseinrichtungen, Publikations- und Diskussionsforen) der Zivilgesellschaft bilden Gramsci zufolge Arenen, in denen der Kampf um Hegemonie ausgefochten wird. Insoweit sich in ihnen herrschaftslegitimierende Ideologien ablagern, stellen sie kulturelle Widerstandsbefestigungen gegen eine politische Herausforderung der Ordnung dar. Insoweit sie aber ihrerseits durch eingreifende Intellektuelle und (Partei-)Organisationen erobert werden können, stellen sie zugleich potentielle Einfallstore für einen gegen-hegemonialen Widerstand dar, der die ideologische Führerschaft und damit die nachfolgende, manifeste Herrschaft vorzubereiten vermag.

Damit wird Widerstand bei Gramsci auf das Feld der kulturellen Produktion von Bedeutung ausgeweitet, die sich in Alltagspraktiken materialisiert. Er erschöpft sich aber nicht darin. Mit Blick auf die anti-koloniale Bewegung in Indien vergleicht Gramsci den „politischen Kampf“ mit der Situation in einem kolonisierten Land: Nachdem die militärische Invasion erfolgreich zum Abschluss kam, wurde „das besiegte Heer entwaffnet und aufgelöst, aber der Kampf dauert fort auf dem Gebiet der Politik und der militärischen ‘Vorbereitung’“. Gramsci führt an derselben Stelle den Vergleich mit Blick auf Indien und auf Gandhis Strategie des zivilen Widerstandes – die er offenkundig anders deutet als Gandhi selbst – folgendermaßen fort:

6 Gramsci hat keine systematische Theorie formuliert, Grundlagen seiner „Philosophie der Praxis“ finden sich vor allem in den unter den Bedingungen faschistischer Haft in den 1930er Jahren geschriebenen, weit ausgreifenden Notizen und Aufzeichnungen, die später als „Gefängnishefte“ veröffentlicht wurden.

„So kennt der politische Kampf Indiens gegen die Engländer ... drei Formen von Krieg: Bewegungskrieg, Stellungskrieg und Krieg im Untergrund. Gandhis passiver Widerstand ist ein Stellungskrieg, der an manchen Zeitpunkten zum Bewegungskrieg und an anderen zum Untergrundkrieg wird: der Boykott ist Stellungskrieg, die Streiks sind Bewegungskrieg, die heimliche Bereitstellung von Waffen und Vorbereitung von Kämpfern für den Sturmangriff sind Krieg im Untergrund.“ (Gramsci 1991: 178; vgl. dagegen kritisch gegenüber Gandhi Gramsci 1992: 769)

Der „passive Widerstand“ ist in Gramscis Deutung zunächst eine politische Kampfstrategie des „Stellungskriegs“, die eingesetzt wird, wenn die offene Auseinandersetzung noch nicht gesucht werden kann, da der Zwangsapparat in der Hand der herrschenden Klasse ist, was aufgrund ihrer Hegemonie den meisten Herrschaftsunterworfenen zudem als ein unangreifbarer, legitimer Zustand erscheint. Die vor allem symbolischen Regelverletzungen des passiven Widerstandes, etwa durch ausgreifende Boykotte oder öffentlichkeitswirksamen Ungehorsam, dienen zunächst dazu, diesen Schein der Unangreifbarkeit zu zerstören und zugleich die Illegitimität der Herrschaft zu demonstrieren. Erst wenn die Hegemonie solcherart gebrochen ist, kann durch aktiven Widerstand die Probe aufs Exempel gewagt werden.⁷

Bezugspunkt von Gramscis politischem Denken bleibt die Arbeiterklasse als Kollektivsubjekt, die er gewissermaßen als ein historisches Apriori setzt. Denn auch wenn der Kampf um die politische Ordnung im Westen Gramsci zufolge in erster Linie in der Form des „Stellungskriegs“ ausgefochten wird, das heißt, federführend durch Intellektuelle und Parteiführungen, so hält er gleichwohl am Ziel einer Aktivierung des Proletariats und der proletarischen Revolution als historischer Aufgabe fest. Demgegenüber wurde in der Kritischen Theorie dieser Bezugspunkt, wie auch der schon von Gramsci harsch kritisierte Glaube an eine determinierte Logik der Geschichte, aufgegeben oder war zumindest äußerst brüchig geworden. Wie unter diesen Bedingungen revolutionärer Widerstand trotzdem möglich sein kann, hat Herbert Marcuse zu bestimmen versucht.⁸

7 In ihrer resümierenden Beurteilung von Gandhis politischer Strategie kommt Judith M. Brown zu dem Ergebnis, diese habe zwar nicht unmittelbar zur Unabhängigkeit und dem Abzug der Engländer geführt, aber über einen längeren Zeitraum eine hierfür äußerst günstige politische Situation vorbereitet (Brown 2011: 53ff). Mit Gramsci könnte man sagen, dass die Engländer den Kampf um Hegemonie schon lange vor ihrem Abzug verloren hatten.

8 Herbert Marcuse war für die Neue Linke und die außerparlamentarische Opposition zweifellos eine wichtige Leitfigur, weil er ihr, bei aller heute manchmal vergessenen Kritik, positiv und „solidarisch“ gegenüberstand. Marcuse unterschied sich damit etwa von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Vor allem Adorno hatte gegenüber Marcuses Einschätzung der Studentenbewegung und der Neuen Linken schwer wiegende Vorbehalte, die auch auf theoretische Differenzen zwischen beiden zurückgehen (Voigts 2010). Auf Marcuses

Auch wenn für Marcuse der freiheitliche Sozialismus eine objektive Möglichkeit darstellt, gelten ihm die überlieferten Rechtfertigungen des Widerstandes als historisch: Dem Widerstand kann nicht mehr a priori ein kollektives Trägersubjekt zugerechnet werden und keine prospektiv erkennbare Logik des Geschichtsverlaufs vermag seine Legitimation zu begründen. Für die „bürgerlichen“ Rechtfertigungsmuster (Menschenrechte und Volkssouveränität) gilt dies Marcuse zufolge ohnehin, da sie konstitutionell eingefroren wurden und ihr universalistisches Potenzial einbüßten, mithin keinen über den *status quo* hinausgehenden normativen Gehalt mehr aufwiesen. Zwar gebe es, so Marcuse, für unterdrückte Minderheiten ein „‘Naturrecht’ auf Widerstand . . . , außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben“ (Marcuse 1968: 127f), aber, wie Marcuse weiter ausführt, gibt es „kein derartiges Recht für irgendeine Gruppe oder ein Individuum gegen eine verfassungsmäßige Regierung, die von einer Mehrheit der Bevölkerung getragen wird, und es kann ein solches Recht auch nicht geben“ (ebd.; vgl. aber auch Marcuse 1969: 107ff).

Die fortgeschrittene Industriegesellschaft des Westens ruht Marcuse zufolge weiterhin auf einer kapitalistischen Grundlage, diese wurde jedoch durch korporatistische und technokratische Arrangements solcherart überformt, dass die Ermöglichung von Massenkonsum mit der Erzeugung von Massenloyalität verbunden werden konnte. Marcuse betont, dass die Arbeiterklasse objektiv zwar immer noch eine revolutionäre Klasse darstellt, sie aber aufgrund ihrer nahezu totalen Integration nicht als revolutionäres Subjekt gelten könne. Sie ist mithin keineswegs mehr das historische Apriori des Widerstands. Sie bedarf, so Marcuse, der „Katalysatoren“ (Marcuse 1969: 83). Neben den objektiven Katalysatoren (ökonomischen Krisen, Versagen des technokratischen Regulationsarrangements) bedarf es einer subjektiven, kulturellen Vorhut des widerständigen Bewusstseins. Schon Gramsci hatte ja auf die Bedeutung der Kultur (Hoch- wie Alltagskultur) diesbezüglich hingewiesen, aber Marcuse radikalisiert diesen Impuls. Da sich die Herrschaftsstruktur der fortgeschrittenen Industriegesellschaft nämlich in das Bedürfnissystem der Menschen eingeschrieben hat, muss der Widerstand zunächst hier ansetzen. „Die Konterrevolution“, so konstatiert Marcuse, „ist in der Triebstruktur verankert.“ (Marcuse 1969: 27) Die, im freudschen Sinne, konservativen „Widerstandslager“ gegen die Befreiung befinden sich gewissermaßen in den Subjekten selbst. Ihr verinnerlichter

positive Urteile über die lateinamerikanische Guerilla und die chinesische Revolution trifft dies im besonderen Maße zu. Als „Ziehvater einer revolutionären Studentenbewegung“ darf Marcuse gleichwohl, so Greven in seiner ausführlichen Studie zum systemoppositionellen Denken der 1960er Jahre in Deutschland, nicht bruchlos gelten (Greven 2011: 77).

„Operationalismus“ drücke sich aus in ihrem Glauben an die Geltung der herrschenden Moral und Ethik sowie in einer „positiven‘ Einstellung ... zur Nützlichkeit ihrer Arbeit und zur Notwendigkeit der Repression, wie die gesellschaftliche Organisation der Arbeit sie ausübt“ (ebd.: 123).

Insoweit die politischen Institutionen und die vopolitischen Selektionsmechanismen die Formulierung einer alternativen Ordnungsidee zum *status quo* nicht zulassen (Marcuse 1968) und das Massenbewusstsein durch die herrschende Ordnung nahezu vollständig in Beschlag genommen, ja „eindimensional“ wurde (Marcuse 1970), muss der Widerstand zunächst auf der Ebene der Triebstruktur ansetzen. Die Triebstruktur selbst ist kein a-historisches, biologisches Faktum, sondern ihrerseits historisch und gesellschaftlich geformt, eine „zweite Natur“. Als solche ist sie der Veränderung zugänglich. Marcuse mahnt, „wenn die Revolte nicht in diese ‘zweite Natur‘ hineinreicht, wird eine gesellschaftliche Veränderung ‘unvollkommen‘ bleiben oder sich gar selbst zugrunde richten“ (Marcuse 1969: 26).

Von besonderer Bedeutung ist für Marcuse diesbezüglich die Kunst, da sie das Bewusstsein für Transzendenz wach hält und an andere Möglichkeiten erinnert: „Die Kunst steht gegen die Geschichte, leistet ihr Widerstand, einer Geschichte, welche stets die der Unterdrückung gewesen ist; denn die Kunst unterwirft die Wirklichkeit Gesetzen, die andere als die etablierten sind.“ (Marcuse 1968: 100)

Marcuse erblickt nun in der libertären Kulturrevolte der 60er Jahre einen Impuls zur Veränderung der zweiten Natur. Die Politisierung der Privatsphäre, die Entfesselung der Phantasie, die Formulierung einer Gegen-Kultur und die Praxis einer „neuen Sensibilität“ (Marcuse 1969: 41) vermögen, so Marcuse, trotz ihrer gegenläufigen Tendenzen zu einer schlechten Unmittelbarkeit, Lebensweisen zu etablieren, in denen neue Formen freiheitlicher Vergesellschaftung vorscheinen:

„Die neue Sensibilität ist eben deswegen *Praxis* geworden; sie entsteht *gegen* Gewalt und Ausbeutung, in einem Kampf für wesentlich neue Weisen und Formen des Lebens; sie impliziert die Negation des gesamten Establishments, seiner Moral, seiner Kultur; die Behauptung des Rechts, eine Gesellschaft zu errichten, in der die Abschaffung von Armut und Elend Wirklichkeit wird und das Sinnliche, das Spielerische, die Muße Existenzformen und zur *Form* der Gesellschaft selbst werden.“ (ebd.: 45f, Hervorhebungen im Original)

Widerstand setzt mithin für Marcuse zunächst den Bruch mit den herrschenden Formen der Anschauung, des Sprechens, des Fühlens und des Handelns als einer Gleichzeitigkeit von „großer Weigerung“ und subjektiver Transformation voraus. Erst dann können die hergebrachten und neuen Formen der politischen Revolte greifen (direkte Aktionen, ziviler Ungehorsam,

öffentlicher Protest, Gegenerziehung) und, falls sie mit einer die Arbeiterklasse aktivierenden Krise des technokratischen Managements und der Fesselung der Phantasie durch das „operationalistische“, d.h. konformistische Bewusstsein zusammenfallen, in eine Revolution einmünden.

Eine Art Zivilisierung des Widerstandes: ziviler Ungehorsam

Die Erfindung des „zivilen Ungehorsams“ von Henry D. Thoreau im Jahre 1849 (Thoreau 1993) und dessen Renaissance in der Bürgerrechtsbewegung muten zunächst nicht wie eine Erweiterung des Widerstandsbegriffs an, sondern legen nahe, dass hier ein anderer, neuer Begriff geboren wird. Indes, dieser Anschein täuscht, der zivile Ungehorsam stellt eine Art Zivilisierung des Widerstands dar. „Zivilisierung“ ist hier durchaus im wortwörtlichen Sinne zu verstehen, als „Verbürgerlichung“.

Hannah Arendt etwa begreift zivilen Ungehorsam als eine spezifisch US-amerikanische Erfindung, die zusammenstimmt mit der von Tocqueville klassisch beschriebenen Tradition des zivilgesellschaftlichen Assoziationswesens. Arendt betont, dass sie sogar „die neueste Form der freiwilligen Vereinigungen darstellt und von daher ganz im Einklang mit den ältesten Traditionen des Landes steht“ (1970: 153).⁹ Für sie ist Widerstand eine Reaktion auf eine fundamentale Krise der politischen Ordnung der USA, die Zivilisierung des Widerstandes durch die Anerkennung zivilen Ungehorsams als wichtiges Element der politischen Ordnung stelle hingegen die Chance für eine Lösung dieser Krise dar.

Weitreichender Ungehorsam gegenüber dem Gesetz, die Erosion sozialer und politischer Autorität, Funktionsmängel der Regierungsweise, eine schwindende Legitimität und die sich ausbreitende „Desintegration des politischen Systems“ (ebd.: 132) hätten „die freiwilligen Vereinigungen in zivilen Widerstand verwandelt und den Dissens in Widerstand übergehen lassen“ (ebd.: 158). Insoweit nämlich Minderheiten und abweichende Meinungen im politischen System nicht repräsentiert würden, sei der genuin US-amerikanische Legitimationsmodus horizontaler politischer Vergesellschaftung und bürgerschaftlicher Partizipation außer Kraft gesetzt. Die politische Ordnung der USA lebe aber von „aktiver Unterstützung und dauerhafter Teilnahme an allen Angelegenheiten von öffentlichem Belang“ (ebd.: 144), was Dissens wesentlich einschließe, und es sei ihr Vorzug, dass sie in Gestalt des zivilgesellschaftlichen Assoziationswesens zugleich

⁹ Im Gegensatz zu Thoreau begreift sie zivilen Ungehorsam indes nicht als Gehorsamsverweigerung aus „privaten“ Gewissensgründen, sondern als politische, das heißt öffentliche, auf Interesse und Meinung basierende Partizipationsform.

ein *Antidot* gegen die Gefahr einer ungebremsten Mehrheitsherrschaft und bürokratisch vermachteter politischer Großorganisationen aufweise. Hannah Arendt plädiert deshalb für eine „Institutionalisierung des zivilen Ungehorsams“ (ebd.: 158), sie fordert die Anerkennung zivilen Ungehorsam praktizierender Gruppen und deren Gleichstellung mit *pressure groups* und Interessenverbänden. Der Dissens könne so nämlich wieder in die politische Gemeinschaft inkorporiert werden und dort eine vitale, bürgerschaftliche Funktion erfüllen. Ziviler Ungehorsam könne dann, wenn er endlich als wichtiges Element der politischen Kultur und Ordnung anerkannt würde, die Repräsentations- und Desintegrationskrise des politischen Systems lösen.

Die Idee einer Zivilisierung von Widerstand durch zivilen Ungehorsam findet sich auch in John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Rawls definiert dort den zivilen Ungehorsam als öffentlichen, gewaltlosen und gewissensbestimmten Gesetzesbruch, dessen Rechtsfolgen angenommen werden und der die Änderung von Gesetzen oder der Regierungspolitik zum Ziel hat, wenn diese gegen die grundlegenden Verfassungsprinzipien zum Schaden einer Minderheit verstoßen, der andere Wege der Abhilfe effektiv versperrt sind. Voraussetzung für zivilen Ungehorsam ist, so Rawls, dass er sich „in einem einigermaßen gerechten demokratischen System“ abspielt, in dem es zudem „eine öffentliche Gerechtigkeitsvorstellung gibt [mindestens einen allgemeinen Gerechtigkeitssinn], von der sich die Bürger in politischen Angelegenheiten leiten lassen, und nach der sie die Verfassung interpretieren“ (Rawls 1979: 402). Der symbolische Bruch des Gesetzes hat eine appellative Funktion, die auf den Gerechtigkeitssinn beziehungsweise die Gerechtigkeitsvorstellung der Mehrheit zielt: „Mit zivilem Ungehorsam zwingt eine Minderheit die Mehrheit, zu prüfen, ob sie ihre Handlungen so aufgefasst wissen möchte, oder ob sie angesichts des gemeinsamen Gerechtigkeitssinnes, die berechtigten Forderungen der Minderheit anerkennen möchte.“ (ebd.) Der zivile Ungehorsam stellt unter dieser Voraussetzung einen gangbaren Mittelweg zwischen einer fügsamen Unterwerfung unter die Ungerechtigkeit und einer gewaltsamen Revolte dar, der die Nachteile beider Alternativen vermeidet: „Unterwerfung zieht die Verachtung der Ungerechten auf sich und bestärkt diese in ihren Absichten; Widerstand hebt die Gemeinschaft auf.“ (ebd.: 422)

Rawls betont, der zivile Ungehorsam müsse auf schwere Verletzung der Verfassungsgrundsätze beschränkt bleiben, dürfe keine Gefährdung der politischen Ordnung zur Folge haben und nur dosiert zur Anwendung kommen. Zwar sei er per definitionem gesetzeswidrig, stelle jedoch unter den genannten Bedingungen „eine der Stabilisierungskräfte eines konstitutionellen Systems“ (ebd.: 421) dar. „Eine allgemeine Bereitschaft zu gerechtfertigtem

zivilem Ungehorsam“, so Rawls weiter, „bringt einer wohlgeordneten oder fast gerechten Gesellschaft Stabilität.“ (ebd.)

Jürgen Habermas schließlich begreift in diesem Sinne den zivilen Ungehorsam als „Element einer reifen politischen Kultur“ (Habermas 1985: 81). Auch er definiert zivilen Ungehorsam als moralisch begründete, öffentlich-appellative, gewaltfreie und symbolische Verletzung von Rechtsnormen. Diese muss verhältnismäßig und kalkulierbar sein, darf nicht die Rechtsordnung im Ganzen unterminieren und schließt zwingend die Annahme der Rechtsfolgen als Zeichen der Anerkennung der demokratischen Ordnung und als Unterpfand der moralischen Aufrichtigkeit ein.

Der zivile Ungehorsam kann, so Habermas, in einem demokratischen Rechtsstaat als „Hüter der Legitimität“ (ebd.: 88) auftreten, insoweit er eine Legalnorm bricht, um demgegenüber die „intersubjektiv anerkannten moralischen *Grundlagen* der Legalität und des Rechtsgehorsams“ (ebd.: 91, meine Hervorhebung) zu aktivieren. Denn nur diese können letztlich den Gesetzesgehorsam der Bürger begründen, auch wenn sie nicht in einer materialen Wertordnung fixiert vorliegen. Sie müssen vielmehr in einer „Prozedur vernünftiger Willensbildung“ (ebd.: 86) diskursiv stets neu geprüft und verhandelt werden. Dies gilt nicht nur im Falle einer Verletzung von Verfassungsprinzipien, sondern auch dann, wenn die Geltungsbedingungen der Mehrheitsregel prekär werden, da eine irreversible Entscheidung von großer Tragweite ansteht und die vorgängigen Willensbildungsprozesse nicht hinreichend inklusiv sind. Ziviler Ungehorsam dient dann der öffentlichen Problematisierung einer sich daraus ergebenden Legitimationslücke, und er fungiert zugleich als Initialzündung eines öffentlichen Diskurses, mittels dessen diese allein wieder geschlossen werden kann. Ziviler Ungehorsam bringt insofern die Legitimität nicht unvermittelt zur Geltung, sondern setzt auf die Bewährung seiner Legitimitätsansprüche auf dem Forum der Öffentlichkeit.

Ziviler Ungehorsam ist für Habermas zugleich ein Aktivator „moralisch begründete[r] Experimente, ohne die sich eine vitale Republik weder ihre Innovationsfähigkeit noch den Legitimationsglauben ihrer Bürger erhalten kann“ (ebd.: 88). Die Grundrechte, von Habermas als Ergebnis „kollektiver Lernprozess[e]“ (ebd.: 87) gedeutet, würden nicht zuletzt durch zivilen Ungehorsam fortgebildet. Damit wird dem zivilen Ungehorsam eine eigentümliche Zwischenstellung zugewiesen. Er müsse, so Habermas, „zwischen Legitimität und Legalität in der Schwebe bleiben“ (ebd.: 90).

Die Ausweitung der Kampfzone

Mit Michel Foucault hingegen setzt eine Ontologisierung, Diskursivierung, Ausweitung und Dezentralisierung des Widerstandsbegriffs ein. „Widerstand“ bezeichnet bei Foucault keine spezifisch auf den Staat als Zentrum politischer Macht bezogene politische Tätigkeit, sondern eine allgegenwärtige soziale Praxis. Foucault postuliert die Allgegenwart und Gleichzeitigkeit von Macht *und* Widerstand, Widerstand wird von ihm in alle Fasern des sozialen (Sprech-)Handelns hineinontologisiert. „Sein“ bedeutet für Foucault gewissermaßen „widerständig sein“, widerständig zu sein gilt ihm als ein Ausweis des Seins. Das ist das Foucault'sche „Resisto, ergo sum“.¹⁰

Foucault wendet sich bekanntlich gegen die von ihm als „Repressionshypothese“ genannte Auffassung von Macht als einer Substanz, die man „haben“ kann. Demgegenüber führt er aus: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“ (Foucault 1983: 96) Macht habe „strikt relationalen Charakter“, sie sei immer ein „Machtverhältnis“, das nur „kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren“ könne, die die „Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen“. „Diese Widerstandspunkte“, so Foucault weiter, „sind überall im Machtnetz präsent.“

Dies habe zur Folge, dass „es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der großen Weigerung“ gäbe, sondern vielmehr „einzelne Widerstände“ (ebd.: 96). Es streue „sich die Aussaat der Widerstandspunkte quer durch die gesellschaftlichen Schichtungen und die individuellen Einheiten“ (ebd.: 97). Das vornehmliche Medium von Macht und Widerstand ist für Foucault der Diskurs, der einerseits „Machtinstrument und -effekt sein kann, aber auch Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine entgegengesetzte Strategie“ (ebd.: 100). Auch für Foucault ist Widerstand, im Wechselspiel mit der Macht, produktiv, hervorbringend. Dies allerdings nicht nur im engeren staatspolitischen Bereich, sondern überall. Die Gesellschaft erscheint gewissermaßen als von Widerständen durchsetzt.

10 Gegen diese Lesart argumentiert Klass 2008; Lemke 1997: bes. 117ff kritisiert zu Recht, dass Foucault dem Widerstand als einem empirischen Phänomen eher wenig Aufmerksamkeit geschenkt und ihn theoretisch als Negativkategorie konstruiert hat. Er bemängelt überdies den einseitigen Blick, der aus Foucaults Strategie-Paradigma resultiert. Foucault hatte es mit folgendem Argument eingeführt: „Das strategische Modell soll also das Modell des Rechts ablösen. Und das nicht aufgrund einer spekulativen Wahl oder einer theoretischen Vorliebe, sondern weil es einer der grundlegendsten Züge der abendländischen Gesellschaften ist, dass die Kräfteverhältnisse, die lange Zeit im Krieg, in allen Formen des Krieges, ihren Hauptausdruck gefunden haben, sich nach und nach in der Ordnung der politischen Macht eingerichtet haben.“ (Foucault 1983: 101f) Alle echten politischen Begriffe sind für Foucault mithin zivilisierte militärische Begriffe.

Bereits Max Weber hatte einen relationalen Begriff der Macht eingeführt. „Macht“, so definiert er, „bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ (Weber 1980: 28) An dieser Definition sind zwei Dinge bedeutsam. Weber verbindet das soziale Phänomen Macht mit dem Begriff der Chance. Er bestimmt Macht handlungs- und kontingenztheoretisch, nicht ontologisch. Der Begriff bezeichnet die Möglichkeit der Durchsetzung des eigenen Willens, wobei Widerstand überwunden werden kann, sofern dieser vorliegt. Sodann lässt Weber begrifflich offen, auf welchem Wege und anhand welcher Mittel dies erfolgt. Deshalb bezeichnet er den Begriff der Macht als „soziologisch amorph“ und erläutert: „Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemanden in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen.“ (ebd.: 28f) Im Unterschied zu Foucaults nietzscheanischer Ontologie der Macht postuliert Weber keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Macht und Widerstand. Nicht überall wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Aber wo es Macht gibt, gibt es die Chance zur Überwindung von Widerstand.

Ebenfalls von Nietzsche beeinflusst, definiert Weber hingegen den „Kampf“ als eine soziale Beziehung, in der „das Handeln an der Absicht der Durchsetzung des eigenen Willens gegen Widerstand des oder der Partner orientiert ist“ (ebd.: 20). Rein begrifflich ist „Kampf“ damit für Weber immer mit der Absicht auf Überwindung von Widerstand verbunden. Und empirisch betrachtete er den „Kampf“ als einen „Grundzug menschlichen Zusammenlebens“ (Mommsen 2004: 43), der sich in nahezu jedem Bereich sozialen Handelns zeige und typischerweise eine „soziale Auslese“ (Weber 1980: 20) zur Folge habe. Etwa im kapitalistischen Kampf um Tauschchancen, im Prestigekampf um Ansehen, im sportlichen Wettkampf, im politischen Machtkampf, im Kampf zwischen den Staaten und Nationen und schließlich im Kampf unter „erotische[n] Bewerber[n]“ (ebd.).

Ästhetisierung und Entpolitisierung

Abschließend und ausblickend möchte ich zwei Phänomene ansprechen, die mit der Ausweitung des Begriffs des Widerstands zusammenhängen. Es handelt sich hierbei gewiss nicht um gegenwärtig dominante Tendenzen, die eine nun allein vorherrschende Auffassung von „Widerstand“ zum Ausdruck bringen. Sie zeigen aber an, dass die Ausweitung des Begriffs diesen auch für paradoxe Umdeutungen und Entpolitisierungsversuche anschlussfähig gemacht hat.

Zunächst lässt sich die Tendenz zu einer Ästhetisierung des Widerstandes beobachten. Diese erfolgt aber nicht im Sinne von Peter Weiss großem Roman *Die Ästhetik des Widerstands* (Weiss 1988), sondern eher als eine Ästhetisierung, die mit einer Kommerzialisierung verbunden ist. Widerstand war zwar immer schon als Gegenstand ästhetischer Darstellung bedeutsam, man denke nur an Sophokles' *Antigone* oder Kleists *Michael Kohlhaas*. Aber er wurde nicht, wie dies heute bei vielen Konsumgütern des kulturindustriellen „Prada-Meinhof-Komplexes“ geschieht, zur bloßen Geste des „radical chic“ ästhetisiert. Ganze Warenlager sind voll mit „Widerstand“ symbolisierenden Kleidungsstücken und Accessoires: Zigarettenschachteln mit dem Konterfei von Che Guevara, versilberte Nietenarmbänder, T-Shirts mit vermeintlich subversiven Botschaften. Bei alledem handelt es sich meist um eine Entpolitisierung des Widerstandes, da dieser solcherart zu einer Konsumhaltung und einem rein ästhetischen Phänomen gemacht wird. Im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung heißt es etwa ganz affirmativ, der *Kommende Aufstand* sei „eine der scharfsichtigsten Beschreibungen unserer postdemokratischen Gegenwart“. Die ästhetisierende Begründung hierfür lautet: „Die Posen sind cool. Die Ideen auch.“ (Pornschlegel 2012)

Zur Entpolitisierung des Widerstandsbegriffs kann es aber noch auf andere Art kommen. Insoweit Widerstand im Gefolge Foucaults nun nämlich als etwas verstanden werden kann, das nicht auf die im engeren Sinne staatlichen Bereiche und Ausnahmesituationen beschränkt ist, sondern zum täglichen sozialen Dasein dazugehört und zudem als etwas Produktives gilt, wird „Widerstand“ bedeutsam für das Management der alltäglichen sozialen Beziehungen. So spricht etwa die *Encyclopedia of Leadership* davon, dass Widerstand ein Teil der menschlichen Natur sei: „Widerstand ist natürlich“ (Crispo 2004: 1325). Aber gerade in Zeiten globalen Wettbewerbs und des damit verbundenen Zwangs zur beständigen Neuerfindung und dynamischen Anpassung könne Widerstand in Organisationen zum Wettbewerbsnachteil werden. Deshalb sei es die Aufgabe des Führungspersonals, das produktive Potenzial des Widerstandes freizulegen. Die Führer müssten den Mitarbeitern deutlich machen, wann Veränderung notwendig sei und in ihrem eigenen Interesse liege. Es gelte, „eine Atmosphäre zu etablieren, mit der Widerstand in Innovation und Kreativität verwandelt wird“ (ebd.: 1325).

Widerstand ist hier also nichts, was gebrochen werden müsse, sondern etwas, das, richtig regiert und *gemanaged*, als ein „Kapital“ (ebd.: 1324) produktives Potenzial entfalten könne. Ein von der Gestaltpsychologie inspirierter Managementratgeber drückt dies folgendermaßen aus:

„Für Individuen ist Widerstand vorteilhaft, für Organisationen gilt dies gleichermaßen. Im Widerstand zeigen sich Talente, er bringt neue Informationen hervor, schafft Kraft, und sorgt für ein sicheres Arbeitsumfeld. Die entscheidende und schwierige Aufgabe besteht für die Führungskraft darin, den widerständigen Mitarbeitern entgegenzutreten und herauszufinden, was sie wirklich wollen. Der Gestalt-Ansatz zur Persönlichkeitsentwicklung lehrt: Jedes ‘Nein’ ist auch ein ‘Ja’.“ [„The Gestalt approach to human development says that behind every no there is a yes.“] (Karp, zit. n. Crispo 2004: 1325)

Ich beschließe diesen Abschnitt mit einigen Sätzen, die von einem verlässlichen Lautsprecher des Zeitgeistes stammen, einem „Persönlichkeitscoach“. Im Interview mit einer Journalistin erläutert die Soziologin Helga Wenger ihren Coaching-Ansatz (Pawlik 2012). „Widerstandskräftige Menschen haben besondere Fähigkeiten. Wer sie noch nicht besitzt, kann sie erwerben. Resilienz ist das Fachwort für Steherqualitäten.“¹¹ Die resilienten Menschen, so Wenger, seien „in der Lage, schwierige und belastende Situationen relativ unbeschädigt zu überstehen und sogar gestärkt aus ihnen hervorzugehen“. Sie blieben „nicht im Jammern und Klagen und damit in der Opferrolle“, hätten also „eine hohe Widerstandskraft“. Wie ist das möglich? An erster Stelle stehe hier „Flexibilität – die Fähigkeit, sich an belastende Situationen anzupassen“. Resiliente Menschen könnten Stress vermeiden, aus jeder noch so schwierigen Situation etwas lernen, ja, sogar Kündigungen verständnisvoll annehmen: „Wenn es zum Beispiel um Umstrukturierungen geht und man selbst einer der betroffenen Mitarbeiter ist, dann zeugt es von Resilienz, wenn man sich in die Situation seiner Vorgesetzten hineinfühlt und auch deren Probleme in ihrer Sandwichposition erkennt.“ Auch dann, so die Nachfrage der Journalistin, wenn „der Chef einen runterputzt und man gekränkt und wütend ist?“ In einem solchen Fall, so Wenger, komme es darauf an „zu analysieren und zu reflektieren“: „Wenn ich gerade so ein schwieriges Gespräch hatte, kann ich erst einmal auf die Toilette gehen, in einen Raum, wo ich ganz für mich alleine bin. Dann frage ich mich: ist das wirklich wahr, was er gesagt hat?“ Auf die Frage schließlich, ob diese Resilienz erlernbar sei, lautet die kaum überraschende Antwort, „jeder“ könne „Resilienz lernen“.

Resilienz, also Widerstandsfähigkeit in diesem entpolitisierten Sinne, erscheint einerseits als ein Mittel des Managements und andererseits als wichtige Eigenschaft des heutigen „Arbeitskraftunternehmers“ (Voß &

11 In der zeitgenössischen Management- und Coachingliteratur ist „Resilienz“ ein häufig verwendetes Konzept (Leitl 2010). Der Begriff stammt ursprünglich aus der Psychologie, dort bezeichnet er die Fähigkeiten und Verhaltensdispositionen, mit denen Personen Situationen der Belastung und des Stresses überwinden können.

Pongratz 1998). Eine solche Entpolitisierung des Widerstandes erfolgt im Dienste einer Rationalisierung und Formierung seines Produktivitätspotenzials. Und wer noch nicht resilient – „widerstandsfähig“ – ist, erscheint mithin als irgendwie defizitär und muss zur Strafe an Coaching-Maßnahmen teilnehmen.

Zusammenfassung der Neubeschreibungen und Bedeutungsveränderungen

Was sind nun, um zusammenzufassen, die neuen Komponenten des Widerstandsbegriffes? Zunächst ist die Auffassung zu nennen, die Widerstand als etwas Produktives versteht. Widerstand wird nicht mehr nur als eine reaktive, wiederherstellende Praxis begriffen, sondern mit Fortschritt und kreativer Hervorbringung assoziiert, welche auch das widerständige Subjekt verändert, ja, es geradezu zu „bilden“ vermag. An dieses Bildungsmotiv schließt die Romantisierung des Begriffs an, sie blendet meist die Frage nach der Legitimität des Widerstandes aus und richtet stattdessen den Blick auf seine Subjektivierungseffekte und Ausdrucksformen, die sie performativ beschwört. Zusätzlich kommt es zu einer Individualisierung, indem der Entscheidungscharakter widerständigen Handelns hervorgehoben und das verantwortungsvolle Individuum als Widerstandsakteur angesprochen wird. Damit verbunden ist eine Ausdehnung des Begriffs. „Widerstand“ wird zunächst auf das Feld der Kultur, der Alltagspraxis und der subjektiven Dispositionen ausgeweitet, zugleich in Form des zivilen Ungehorsams zur bürgerschaftlichen Partizipationsform zivilisiert, sodann in Netzwerkstrukturen verortet, die der Auffassung einer pyramidalen Machtstruktur als Gegenpart widerständiger Praktiken widersprechen. Und er wird, im Gefolge Gramscis und Foucaults, auch in Sprachhandlungen situiert. Das subversive Eingreifen in Diskurse erscheint nun ebenfalls als eine Form von Widerstand. So etwa, wenn pejorative Begriffe umgedeutet oder Machteffekte eines Diskurses durch Strategien der Aneignung und Umstellung unterlaufen oder umgelenkt werden.¹² Im Gefolge dessen und unter dem Eindruck einer Auflösung von Kollektivbegriffen wie „Arbeiterklasse“ kommt es zu einer Auflösung des Kollektivsingulars „Widerstand“ zugunsten einer an feudalistische Semantiken erinnernden Betonung heterogener und pluraler „Widerstände“.

Die Folge ist eine Entgrenzung des Begriffs: „Widerstand“ wird nun nicht mehr nur bestimmten Gruppen vorbehalten und auf bestimmte (Ausnahme-) Zeitpunkte und Objekte beschränkt, sondern er weitet sich gesellschaftlich

¹² Bei Homi K. Bhaba finden sich Überlegungen, die diese Perspektive für postkoloniale Widerstandsstrategien fruchtbar machen sollen (Castro Varela & Dhawan 2005: 98ff).

aus. Dies lässt sich auch an der nahezu ubiquitären Verwendung von „Widerstand“ in der Tagespresse ablesen, so etwa, wenn dort von dem „Widerstand“ einer Wohnsiedlung gegenüber behördlich angeordneten Baumaßnahmen die Rede ist (z. B. Burger 2012). Schließlich kommt es zu einer Globalisierung des Begriffs. Während das Prinzip der Volkssouveränität zu einer Koppelung des Begriffs an die „Nation“ führte – Widerstand erschien als nationaler Widerstand gegen eine fremde, kolonisierende Macht oder gegen feudal-aristokratische Partikulargewalten – so führte der Marxismus zeitweise zu einer Internationalisierung. Die Globalisierung des Begriffs hingegen erlaubt eine semantische Abkopplung des Widerstandes von einem nationalen oder ethnischen Substrat, nun kann eine „globale Widerstandsbewegung“, eine „global resistance“ (Amoore 2005) als „planetarische Druckwelle“ (Unsichtbares Komitee 2010: 108) „der Globalisierung“, transnationalen Konzernen oder einem Abstraktum wie „der Macht“ gegenübergestellt werden.

Wurde der Widerstand in der Tradition des (national-)revolutionären Denkens lange Zeit als eine Haupt- und Staatsaktion von Berufsrevolutionären begriffen, die die am Modell des Kampfs um die Hauptstadt gebildeten „Instruktionen für den Aufstand“ (Blanqui 1968) im Sinne eines Machiavellismus von unten nur noch umzusetzen bräuchten, so wird der Widerstand gegenwärtig eher als eine dezentrale, nur lose koordinierte, gleichwohl „planetarische Druckwelle“ (Unsichtbares Komitee 2010: 108) konzipiert. „Der Dezentralisierung der Macht in unserer Zeit“, so das Unsichtbare Komitee in ihrem Manifest über den *Kommenden Aufstand*, „entspricht das Ende der zentralistischen Revolutionen. Es gibt schon noch Winterpaläste, aber die sind mehr für den Sturm der Touristen bestimmt als für den der Aufständischen“ (ebd.).¹³

Das Unsichtbare Komitee konzipiert die „Kommune“ als eine diesem Umstand entsprechende Widerstandsform. Sie solle sich über Prozesse der Selbstorganisation zu einem widerständigen Gegennetzwerk ausbilden und schließlich in den Bürgerkrieg führen: „Die Kommune ist die elementare Einheit der Partisanenwirklichkeit.“ (ebd.: 95) Auch im *Kommenden Aufstand* wird der Widerstand romantisiert. Seine Legitimität wird nicht begründet, sondern durch expressive Formeln, die mit einer Polemik gegen Moderne und Demokratie verbunden sind, suggeriert.

13 In diesem Sinne, wenn auch offenkundig mit anderer Wertung, diagnostizierte Luhmann eine Dezentralisierung des Widerstands: „Eine Rechtsordnung, die an keinem Punkte eigentlich getroffen werden kann, kann auch an keinem Punkt eigentlich verteidigt werden. [...] Das Problem ist, dass sich eine Vielzahl von Ereignissen zu Tendenzen aggregieren kann, die sich dann der Kontrolle entziehen. Keine der die letzten Jahre bewegenden politisch-sozialen Bewegungen hat prognostiziert werden können; alle kamen als Überraschungen zustande.“ (Luhmann 1984: 177)

Neben den genannten Momenten der Demokratisierung, der Verzeitlichung, der Ideologisierung und der Politisierung des Begriffs während und nach der „Sattelzeit“ lassen sich also weitere ausmachen. In erster Linie die Verbindung von „Widerstand“ mit Produktivität, die Romantisierung seiner Effekte, seine Ausweitung auf nahezu alle Bereiche der Gesellschaft, seine Zivilisierung in Gestalt des „zivilen Ungehorsams“ sowie die Subjektivierung des Begriffs und seine Ausweitung und Entgrenzung durch Foucaults Ontologie der Macht. Schließlich sind noch die gegenwärtigen Tendenzen zu einer Ästhetisierung und möglichen Entpolitisierung von „Widerstand“ im Dienste des Organisationsmanagements und der Kulturindustrie zu nennen.

Da der Begriff des Widerstands solcherart ausfranst, wird auch der jeweilige historische Gegenbegriff unscharf. War der Gegenbegriff zu „Widerstand“ lange Zeit der „Gehorsam“, später dann der liberale, nicht ausschließlich auf die Bürger, sondern ebenso auf die Regierungen gemünzte „Gesetzesgehorsam“, so weitet sich jetzt auch der zeitgenössische Gegenbegriff zu „Widerstand“ aus. Antagonist scheint nun der viel allgemeinere Begriff der „Anpassung“ zu sein. Die Umdeutung von „Widerstand“ zu „Resilienz“ in der Management-Literatur schließlich bringt eine ideologische Leerformel hervor, die von der Anpassung an vermeintlich unveränderbare soziale und politische Umstände kaum mehr zu unterscheiden ist. Der lange für wesentlich erachtete Bedeutungskern von „Widerstand“, die Veränderung als illegitim oder ungerecht angesehener Verhältnisse durch kollektives Handeln, wird hier grotesk transformiert, „Resilienz“ ist Durchhalteparole und individuelle Anpassungsstrategie gleichermaßen.

Mein Umriss von Bedeutungsfacetten des Begriffs ist offenkundig spannungsvoll und umfasst gegenläufige Motive und Topoi. Vollständig ist er sicherlich nicht, gleichwohl sind damit wichtige Charakteristika des modernen Widerstandsbegriffs genannt, die allerdings nicht immer gemeint sein müssen, wenn von „Widerstand“ die Rede ist. Sie stellen gewissermaßen ein historisch gewachsenes Bedeutungsrepertoire dar, aus dem man sich heute bedienen kann, wenn von „Widerstand“ die Rede sein soll.

Literatur

- Amoore, Louise (Hg.) (2005): *The Global Resistance Reader*. London.
- Anderson, Perry (1978 [1976]): *Über den westlichen Marxismus*. Frankfurt a.M.
- Arendt, Hannah (1970): „Ziviler Ungehorsam“. In: dies.: *Zur Zeit. Politische Essays*. München, S. 119-159.
- Betz; Hans Dieter; Don S. Browning; Bernd Janowski & Eberhard Jüngel (Hg.) (2005): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 8. Tübingen.

- Blanqui, Auguste (1968 [1868/69]): „Instruktionen für den Aufstand“. In: ders.: *Instruktionen für den Aufstand. Aufsätze, Reden, Aufrufe*. Frankfurt a.M. & Wien, S. 157-178.
- Blum, Robert (1973 [1848]): Art. „Bewegungspartei“. In: ders.: *Volksthümliches Handbuch der Staatswissenschaften und Politik. Ein Staatslexikon für das Volk*. Leipzig, Bd. 1, S. 146-148.
- Bodin, Jean (1976 [1576]): Über den Staat. Stuttgart.
- Brockhaus (1871): Art. „Revolution“. In: *Politisches Handbuch. Staats-Lexikon für das deutsche Volk*, Bd. 2. Leipzig, S. 422-423.
- Brown, Judith M. (2011): „Gandhi and Civil Resistance in India. 1917-47: Key Issues“. In: Roberts, Adam, & Timothy Garton Ash (Hg.): *Civil Resistance and Power Politics. The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*. Oxford, S. 43-57.
- Burger, Reiner (2012): „Letzte Ausfahrt Outlet-Center“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. Juli, S. 3.
- Camus, Albert (1962 [1949]): „Die Gerechten“. In: ders.: *Dramen*. Reinbek bei Hamburg, S. 187-235.
- Camus, Albert (1959 [1942]): *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Reinbek bei Hamburg.
- Camus, Albert (1958 [1951]): *Der Mensch in der Revolte*. Hamburg.
- Castro Varela, María do Mar, & Nikita Dhawan (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.
- Crispo, Alexander W. (2004): Art. „Resistance“. In: Goethals, George R.; Georgia J. Sorenson & James MacGregor Burns (Hg.): *Encyclopedia of Leadership*, Bd. 3. Thousand Oaks, CA, u.a., S. 1324-1327.
- Enders, Christoph (2006): Art. „Widerstandsrecht (J)[uristisch]“. In: Heun, Werner; Martin Honecker; Martin Morlok & Joachim Wieland (Hg.): *Evangelisches Staatslexikon*. Stuttgart, S. 2700-2705.
- Fanon, Frantz (1981 [1961]): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a.M.
- Fanon, Frantz (1980 [1952]): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1983 [1976]): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a.M.
- Friedeburg, Robert von (2004): Art. „Widerstandsrecht“. In: Ritter, Joachim; Karlfried Gründer & Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Basel, S. 714-719.
- Gandhi, Mohandas K. (1999 [1910]): „Hind Swaraj“. In: ders.: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Bd. 10. Neu-Delhi, S. 245-315, <http://www.gandhiserve.org/cwmg/VOL010.PDF>, letzter Aufruf: 13. 2. 2013.
- Gerstenberger, Heide (2006): *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*. Münster.
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte*, Bd. 6. Hamburg.
- Gramsci, Antonio (1992): *Gefängnishefte*, Bd. 4. Hamburg.
- Gramsci, Antonio (1991 [1948ff]): *Gefängnishefte*, Bd. 1. Hamburg.
- Greven, Michael Th. (2011): *Systemopposition. Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre*. Opladen.
- Griewank, Karl (1969): *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. (2. erw. Auflage) Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1985 [1983]): „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“. In: ders.: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt a.M., S. 79-99.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985 [1837/1840]): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke, Bd. 12. Frankfurt a.M.
- Hobsbawm, Eric J. (1997 [1994]): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München.

- Jefferess, David (2008): *Postcolonial Resistance: Culture, Liberations, and Transformation*. Toronto u.a.
- Kant, Immanuel (2005 [1783]): „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“. In: ders.: *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6. Darmstadt, S. 127-172.
- Katzer, Matthias (2008): Art. „Widerstandsrecht“. In: Gosepath, Stefan; Wilfried Hinsch & Beate Rössler (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. 2. Berlin, S.1481-1485.
- Klass, Tobias N. (2008): „Foucault und der Widerstand. Anmerkungen zu einem Missverständnis“. In: Hechler, Daniel, & Axel Philipps (Hg.): *Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld, S. 149-168.
- Kojève, Alexandre (1958 [1947]): *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart.
- Koselleck, Reinhart (2004 [1972]): „Einleitung“. In: ders.; Otto Brunner & Werner Conze (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1. Stuttgart, S. xiii-xxvii.
- Leitl, Michael (2010): *Was ist... Resilienz?* <http://www.harvardbusinessmanager.de/heft/artikel/a-679793.html>, letzter Aufruf: 20. 8. 2012.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1974 [1917]): „Staat und Revolution“. In: ders.: *Theorie, Ökonomie, Politik. Ausgewählte Texte und Werke*. Stuttgart, S. 278-317.
- Link, Christoph; Heinrich de Wall & Hans-Richard Reuter (2005): Art. „Widerstandsrecht. Geschichtlich – Rechtlich – Ethisch“. In: Betz u.a. 2005, S. 1521-1527.
- Locke, John (1977 [1689]): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1984): „Widerstandsrecht und politische Gewalt“. In: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4. Wiesbaden, S. 169-179.
- Marcuse, Herbert (1970 [1964]): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied.
- Marcuse, Herbert (1969): *Versuch über die Befreiung*. Frankfurt a.M.
- Marcuse, Herbert (1968 [1965]): „Repressive Toleranz“. In: ders.; Robert Paul Wolff & Barrington Moore: *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt a.M., S. 91-128.
- Marx, Karl (1975 [1864]): „Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation“. In: MEW, Bd. 16. Berlin (DDR), S. 5-13.
- Maus, Ingeborg (1992): *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*. Frankfurt a.M.
- Mommsen, Hans (2005): Art. „Widerstand gegen den Nationalsozialismus“. In: Betz u.a. 2005, S. 1517-1521.
- Mommsen, Wolfgang J. (2004): *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. Tübingen.
- Münkler, Herfried (1995): Art. „Widerstandslehren“. In: Nohlen, Dieter, & Rainer-Olaf Schultze (Hg.): *Lexikon der Politik. Politische Theorien*, Bd. 1. München, S. 691-696.
- Panham, Thomas (2004): „Gandhi, Nehru und die Moderne“. In: Randeria, Shalini; Martin Fuchs & Antje Linkenbach (Hg.): *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien*. Baden-Baden, S. 63-80.
- Pawlik, Andrea (2012): „Zum Stehaufmännchen werden“. In: *Hamburger Abendblatt*, 26. Mai, S. 59.
- Pieper, Annemarie (1994): „Camus' Verständnis des Absurden in *Der Mythos von Sisyphos*. In: dies. (Hg.): *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*. Tübingen, S. 1-15.
- Pornschnegler, Clemens (2012): „Vatermord auf Französisch“. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 24. Juni, S. 28.

- Rawls, John (1979 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.
- Roth, Klaus (2006): „Geschichte des Widerstandsdenkens. Ein ideengeschichtlicher Überblick“. In: Ladwig, Bernd, & Klaus Roth: *Recht auf Widerstand? Ideengeschichtliche und philosophische Perspektiven*. Potsdam, S. 7-53.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003 [1762]): *Vom Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart.
- Sartre, Jean-Paul (1961): „Vorwort“. In: Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a.M., S. 7-27.
- Selk, Veith (i.E.): „Wandlungen des Widerstandsbildes im politischen Denken. Von der Angst vor dem Chaos zur Romantik des Aufbruchs“. In: Volk, Daniel, & Julian Junk (Hg.): *Macht und Widerstand*. Baden-Baden.
- Sorel, Georges (1928 [1908]): Über die Gewalt. Innsbruck.
- Strohm, Christoph (2006): Art. „Widerstandsrecht (T)[heoretisch/Theologisch]“. In: Heun, Werner; Martin Honecker; Martin Morlok & Joachim Wieland (Hg.): *Evangelisches Staatslexikon*. Stuttgart, S. 2705-2711.
- Unsichtbares Komitee (2010 [2007]): *Der kommende Aufstand*. Hamburg.
- Thoreau, Henry David (1993 [1849]): „Civil Disobedience“. In: ders.: *Walden and Other Writings*. New York, NY, S. 277-302.
- Voigts, Hanning (2010): *Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die Neue Linke*. Münster.
- Voß, Günter G. & Hans J. Pongratz (1998): „Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Bd. 50, Nr. 1, S. 131-158.
- Weber, Max (1980 [1921]): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen.
- Weiss, Peter (1988 [1975-81]): *Die Ästhetik des Widerstands*. Frankfurt a.M.
- Zechlin, Lothar (1990): Art. „Widerstand/Widerstandsrecht“. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 4. Hamburg, S. 872-876.

Anschrift des Autors:

Veith Selk

veithselk@yahoo.de