

Jens Kastner

Delegation und Erbauungswissenschaft Zur Kritik der zapatismusnahen Forschung zu sozialen Bewegungen

„Wenn es in einem Land Parteien gibt, entsteht früher oder später eine Sachlage, in der es unmöglich ist, wirksam auf die öffentlichen Angelegenheiten Einfluss zu nehmen, ohne in eine Partei einzutreten und das Spiel mitzuspielen. Wer immer sich für die Sache der Allgemeinheit interessiert, möchte sich wirksam interessieren.“

Simone Weil, 1943 (Weil 2009: 25)

„Will man jemanden nicht als politisches Wesen erkennen, beginnt man damit, ihn nicht als Träger von Zeichen politischen Seins [*politicit *] zu sehen, nicht zu verstehen, was er sagt, nicht zu hören, dass es eine Rede ist, die aus seinem Mund kommt.“

Jacques Ranc re, 2000 (Ranc re 2008: 34)

„Zu sagen: Man muß etwas tun, gibt einem schon den touch des 18. Jahrhunderts. [...] Ich ziehe es vor, enttäuscht zu sein, als irreführend und betrügerisch.“

Pierre Bourdieu, 1989 (Bourdieu 1991: 31)

Reden über soziale Bewegungen

Dieser Text handelt von der Frage nach dem angemessenen Reden über soziale Bewegungen. Es geht also weniger um die Praktiken der Bewegungen selbst, als vielmehr darum, in welcher Art und Weise, mit welchem Impetus, unter Hervorhebung welcher Strukturbedingungen einerseits und welcher Bewegungspraktiken andererseits eine theoretisch anspruchsvolle sozialwissenschaftliche Bewegungsforschung zu betreiben ist. Diese Frage möchte ich am Beispiel der bewegungsnahen theoretischen Ansätze von John Holloway und Ra l Zibechi und deren Bezugnahmen auf den Zapatistischen Aufstand in Chiapas (Mexiko) diskutieren, und zwar vor dem Hintergrund eines Textes, in dem Pierre Bourdieu vor der allzu leichtfertigen sozialwissenschaftlichen Verdoppelung von Illusionen warnt, denen sich die Bewegungen selbst zuweilen hingeben.

In seinem Aufsatz „Delegation und politischer Fetischismus“ – als Vortrag 1983 gehalten und auf Französisch erstmals 1984 veröffentlicht – analysiert der französische Soziologe die Durchsetzung einer, wie er es nennt, jakobinischen „Priestersicht der Politik“ (Bourdieu 1992b: 192). Diese Sicht auf das Politische habe sich allgemein verbreitet und sei dermaßen verinnerlicht, „daß die letzte politische Revolution, die Revolution gegen die politische Klerikatur und gegen die in jedem Delegationsakt potentiell enthaltene Usurpation, noch immer aussteht.“ (ebd.: 192) Sie bestehe darin, Delegation – auf die Politik angewiesen ist, um als solche zu gelten – unsichtbar zu machen. Die „Priestersicht der Politik“ setze eine Mystifizierung in Gang, die nicht nur den Blick auf die Konstitution politisch handelnder Gruppen verschleierte und sie als Form eines kollektiven „mystischen Körpers“ (ebd.: 180) erscheinen lasse, sondern mit dieser Verschleierung auch dazu beitrage, dass diese Mystik der Politik sich fortsetze. Sie ist, in einem Wort, antiaufklärerisch. Bourdieu verwendet den Ausdruck „Priestersicht“ in Anlehnung an die Funktionsweisen religiöser Autoritäten. Sie ist diejenige Sichtweise auf die soziale Welt, der es obliegt, profane Dinge zu sakralen zu erklären. Ihr gelingt es zudem, abweichende Blickwinkel moralisch ins Abseits zu stellen – schuldig und auch selbst schuld ist, wer nicht mitmacht – und institutionell zu entlegitimieren. Einerseits mystifizierend, ist die Priestersicht andererseits stets mit einem Interesse an Rationalisierung ausgestattet, aus der sie, zum quasi theologischen Dogma gemacht, ihre Legitimität zieht. Mit der Übertragung auf das Feld der Politik, die Bourdieu (2000) in Folge seiner Analyse der Parallelen und gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen religiöser Autorität und weltlicher Macht im Anschluss an die Religionssoziologie Max Webers selbst vorgenommen hatte, lenkt er seine Aufmerksamkeit auf die Denk- und Wahrnehmungsweisen des Politischen. Ein solch kulturtheoretischer, d.h. auf die symbolischen Grundlagen des Denkens und Handelns gerichteter Blick geht davon aus, dass soziale Kämpfe immer auch Kämpfe um die Sichtweisen des Sozialen sind (vgl. auch Kastner & Waibel 2009).

Nun hat es seit der Veröffentlichung von Bourdieus Text – und auch vorher schon – nicht wenige Versuche gegeben, die „letzte Revolution“ zu vollziehen oder zumindest doch an ihr zu arbeiten. Die AkteurInnen solcher Versuche, die darin bestanden und bestehen, das Delegationsprinzip auszuhebeln, zu umgehen, zu vermeiden oder zu verwandeln, werden gemeinhin soziale Bewegungen genannt. Sie lassen sich sogar noch genauer eingrenzen: Libertär inspirierte soziale Bewegungen haben es qua Anspruch darauf abgesehen, Prozesse der Delegation zu demokratisieren, Repräsentationsmechanismen häufig in der ganzen inhaltlichen Bandbreite von Repräsentation als Darstellung, Vorstellung und Stellvertretung nicht

nur in den Konstitutionen der eigenen Kollektivität, sondern auch im Feld der Macht insgesamt zu hinterfragen. Man kann es sogar als Spezifikum libertärer Bewegungen beschreiben, das eine als mobilisatorischen Kern oder gar Voraussetzung für das andere zu begreifen, also die Modifizierungen der Delegationsbeziehungen in den eigenen Reihen einerseits als praktische Vorstufe und andererseits als theoretische Notwendigkeit für das Ziel der delegationslosen, schließlich herrschaftsfreien Gesellschaft auszugeben. Ein Beispiel für eine solche Bewegung ist der Zapatismus. Als Guerilla-Organisation und soziale Bewegung haben die Zapatistas u.a. mit dem Prinzip des „mandar obediciendo“ („gehorchend befehlen“) den herkömmlichen Mandatsbeziehungen von Anfang an basisdemokratische Verfahrensweisen entgegengesetzt. Mit dem „caminar preguntando“ („fragend voranschreiten“) postulieren sie zudem für die eigene Bewegung einen anti-avantgardistischen und repräsentationskritischen Modus des Politischen.

Diese und die davon inspirierten delegationskritischen Organisationsformen sind wiederum der Bewegungsforschung nicht verborgen geblieben und zum Teil mit Begeisterung aufgenommen worden. Die Analysen und Positionen des in Puebla (Mexiko) lehrenden Politikwissenschaftlers John Holloway und die des uruguayischen Journalisten und Sozialwissenschaftlers Raúl Zibechi können als zwei der prominentesten Stimmen dieser Bewegungsforschung gelten, deren Beschreibungen selbst schon als Interventionen gegen die Priestersicht zu verstehen sind. Als neue Form der Politik wird dabei, kurz gesagt, genau das geschildert, was für andere aus dem Bereich des Politischen herausfällt. Allerdings geraten die Versuche, gegen Priestersicht und Delegation aktiv diskursiv zu intervenieren, selbst in Dilemmata des Politischen. Die intellektuellen UnterstützerInnen der Bewegungen tendieren erstens dazu, die Priestersicht allein dadurch abschaffen zu wollen, dass bzw. indem sie ihr die Gültigkeit und Legitimität absprechen. Sicherlich muss der Erkenntnis Rechnung getragen werden, dass Diagnosen immer auch performative Aspekte aufweisen, ihren Gegenstand also selbst mit hervorbringen. Eine Bewegung oder eine Position ist insofern auch zu schwächen, indem man nicht bzw. schlecht von ihr redet. Aber mit einem solchen Sprechakt allein ist die Wirksamkeit der symbolischen Macht der auf Delegationsbeziehungen basierenden Politik nicht entkräftet. Darüber hinaus legen zweitens die Beschreibungen der Produktions- und Reproduktionsbedingungen der Priestersicht, die zugleich intellektuelle Interventionen gegen sie sein wollen, häufig nahe, dass diese Anschauung schlicht nicht zu teilen brauche, wer selbst kein Priester sei. Es zeichnet aber gerade die Rolle und Funktion des Priesters aus, dass es Leute gibt, die sich von ihm führen lassen, ihm glauben und das von ihm verkörperte Glaubenssystem

(bewusst oder unbewusst) verbreiten helfen. Schließlich haben die Bewegungen selbst mit dem Dilemma zu kämpfen, das der auf Delegation beruhende politische Fetischismus produziert: Es besteht darin, dass im politischen Feld nicht als Politik anerkannt wird, was nicht auch Delegationsbeziehungen produziert. So wie der Delegations- und Mandatsbeziehung immer die Entfremdung der Mandatierten von denen innewohnt, die sie mit einem Mandat ausgestattet haben, so wird umgekehrt der Angriff auf die Mandatsbeziehungen als Entfremdung vom Politischen wahrgenommen und als Verletzung der Spielregeln des politischen Feldes interpretiert. Die Anerkennung der Delegationsbeziehung ist, so eine These dieses Beitrags, nicht über die – sozialwissenschaftliche wie aktivistische – Wertschätzung alternativer Organisations- und Lebensmodelle allein zu durchbrechen. Denn wie jede Form sozialer Anerkennung beruht sie auf einer „Ökonomie des symbolischen Tausches“ (Bourdieu), also nicht auf einer Unterdrückungs- und Ausschlussbeziehung, sondern auf einer zwar asymmetrischen, aber reziproken Beziehung, in der beispielsweise die Privilegien der einen mit den Posten der anderen abgegolten werden. Eine Alternative zur Priestersicht kann sich schließlich nur durchsetzen, wenn anerkannt wird, dass die Delegationsbeziehung keine repressionsbasierte, sondern eine konsensuale Form der Politik ist, die durch viele – auch flache – Hierarchiestufen gegenseitiger Begünstigung, Privilegierung, voneinander abhängiger Positionierungen und Profite abgesichert wird und deshalb auch nicht durch die Abschaffung der Priester – verstanden als die im und durch das politische Feld legitimierten und legitimierenden SprecherInnen – allein zu beenden ist.

Worte und das Schweigen der Anderen: Delegation nach Bourdieu

Nach Bourdieu ist Delegation nicht einfach vertragsrechtlich die Ausstattung eines/einer Einzelnen oder einer kleinen Gruppe mit den Befugnissen einer größeren Gruppe. Vielmehr sieht der französische Soziologe umgekehrt die Delegation als ein Prinzip, mit dessen Hilfe sich diese größere Gruppe überhaupt erst konstituiert: „Delegation ist also der Akt, durch den sich eine Gruppe formiert, indem sie sich mit all dem ausstattet, was eine Gruppe zu einer solchen erst macht“ (Bourdieu 1992b: 176). Der oder die Delegierte bringe als Signifikat nicht nur die bezeichnete Gruppe zum Ausdruck, er/sie repräsentiere sie nicht bloß, „vielmehr“, so Bourdieu (ebd.: 178), „bedeutet er sie zu existieren, verfügt er über die Macht, die von ihm bedeutete Gruppe mittels Mobilisierung zu sichtbarer Existenz aufzurufen.“ Allein dadurch, dass zwischen der mit dem repräsentativen Mandat ausgestatteten Person

und der potenziellen Rede dieser Person keine Einheit bestehe, man also für etwas gewählt sein und dennoch gegen die, von denen man gewählt worden ist, handeln könne, sei die Abweichung in der Delegation stets enthalten, d.h. dass „die Entfremdung zwischen Mandanten und Mandatsträger der Delegationsbeziehung als Möglichkeit immer schon immanent ist“ (ebd.: 177). Nicht alle sind allerdings gleichermaßen darauf angewiesen, eine Delegationsbeziehung einzugehen. Den Herrschenden kommen die nicht artikulierten Stimmen isolierter AkteurInnen tendenziell zugute, da diese Stimmen als solche die herrschende Ordnung nicht in Frage zu stellen vermögen. Die Beherrschten hingegen sind auf die Delegation angewiesen, denn nur die Mittel der Repräsentation bringen sie überhaupt zur – legitimen – Existenz. Demnach sind vor allem ökonomisch und kulturell Arme, d.h. mit wenig Geld und Bildungskapital Ausgestattete, nach Bourdieu gezwungen, Delegationsbeziehungen einzugehen. Isolierte Individuen, ungeübt, ihre Stimme zu erheben, und nicht vermögend genug, sich Gehör zu verschaffen, seien auf die Alternative angewiesen, „zu schweigen oder andere für sich sprechen zu lassen“ (ebd.: 178). Diese strukturelle Ausgangssituation der Benachteiligten macht Bourdieu selbst noch im Pariser Mai 1968 aus, der von anderen Intellektuellen als ermächtigendes Ereignis interpretiert wurde, in der die bis dahin Sprachlosen – d.h. auch die politisch Unorganisierten – ihre Stimme erhoben hätten. Bourdieu hingegen meint, es sei vergessen worden, dass „der *Akt des Wortergreifens*, von dem während und nach den Mai-Ereignissen so viel die Rede war, immer ein Ergreifen der Worte der anderen ist oder vielmehr: ihres Schweigens [...]“ (Bourdieu 1998: 300). Es geht schließlich nicht nur um das Angewiesen-Sein auf Delegation, sondern darüber hinaus auch um die historisch-materiellen Möglichkeiten und die Befähigungen, das Wort zu ergreifen. Bourdieu entwickelt hier bereits eine Figur fundamentaler Differenz in den Ausgangspositionen der artikulierten *und* gehörten Rede. Diese Figur wurde später von den *Post-colonial Studies* weiterentwickelt: 1988 hat Gayatri Chakravorty Spivak (2008) in ihrem berühmt gewordenen Essay „Can the Subaltern Speak?“ die hegemonialen Bedingungen herausgestellt, die ein Gehört-Werden der Subalternen gleichsam unmöglich machen. Sie entwickelte diese Position u.a. in Auseinandersetzung mit Michel Foucault und Gilles Deleuze, die zu den Begeisterten der Ermächtigung von 1968 gehörten.

Zapatistische Politik...

Die Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, EZLN) hatte in ihrer *Sechsten Erklärung aus dem*

Lakandonischen Urwald im Juni 2005 bekannt gegeben, fortan mit politischen Parteien, denen sie von Anfang ablehnend gegenüberstand, nun auch nicht mehr in strategischen Allianzen zusammenzuarbeiten.¹ Die Ablehnung der Parteiform hatte die Geschichte der 1983 gegründeten Guerilla-Bewegung geprägt. Seit Beginn ihres Aufstands am 1. 1. 1994 hatten die Zapatistas in den eigenen Reihen basisdemokratische Organisationsformen etabliert. So wird in den von ihnen kontrollierten Gemeinden nach dem Prinzip des „mandar obediciendo“ regiert. Delegierte unterliegen einem imperativen Mandat und ihre Amtsführung ist zeitlich begrenzt. Damit ist einerseits eine Machtanhäufung kaum möglich ist. Andererseits erlaubt das imperative Mandat eine weit gestreute Beteiligung. Diese basisdemokratischen Prinzipien haben die Zapatistas nicht nur für die Organisierung der eigenen, indigen geprägten Bewegung proklamiert und praktiziert, sondern auch als universellen Anspruch formuliert. Sie vertreten dabei eine Haltung, die sowohl identitätspolitische Aspekte enthält als auch strategisch-universalistisch vorgeht: So beginnt einerseits 1994 die *Erste Erklärung aus dem Lakandonischen Urwald* mit den Worten „Wir sind das Ergebnis von 500 Jahren Kampf“. Sie spielt damit auf eine gemeinsame, Identität stiftende Geschichte an, die immer wieder auch in den konkreten politischen Auseinandersetzungen, beispielsweise um die Durchsetzung der kollektiven Rechte, zur Mobilisierung der Anhängerschaft und zur Plausibilisierung der eigenen Anliegen genutzt wurde. Andererseits lautet eine der paradox wirkenden Parolen der Zapatistas „Hinter unseren Masken sind wir ihr“. Sie lässt sowohl eine alle umfassende als auch eine konkretere Lektüre zu, die sich nicht auf „die Menschheit“, sondern speziell auf die in den Kampagnen immer wieder adressierten anti-neoliberalen Kräfte bezieht.²

Ferner richteten sich die zahlreichen Mobilisierungen, die die Zapatistas über die Verwaltung der regionalen Autonomie hinaus unternahmen, von Beginn an nur an die so genannte „Zivilgesellschaft“, zu der sie die politischen Parteien explizit nicht zählten (vgl. Kerkeling 2006). Die in der *Sechsten Erklärung* zum Ausdruck gebrachte Haltung wirkte sich vor allem

1 Wenn im Folgenden aus der Perspektive der Bourdieu'schen Kritik von Zapatismus und Delegation die Rede ist, muss nicht in erster Linie von Subcomandante Marcos gesprochen werden. Dieser ist in den 1990er Jahren zu einem Medienstar avanciert – eine Entwicklung, die für die Außenwirkung des Zapatismus zwar bedeutend war und ist, aber für die Bewegung selbst nicht überschätzt und daher auch durch die sozialwissenschaftliche Forschung nicht verdoppelt werden sollte. Denn nach Bourdieu funktioniert die Usurpation des Mandatsträgers oder der Mandatsträgerin als Person, die glauben macht, dass „hinter ihr“ eine Gruppe steht, in deren Namen sie spricht, insbesondere dadurch, dass einerseits diesem Sprechen niemand widerspricht und andererseits die sprechende Person als SprecherIn angesprochen wird.

2 Zum „strategischen Universalismus“ sozialer Bewegungen vgl. Gilroy 2001, in Bezug auf den Zapatismus vgl. Kastner 2007.

auf die politischen Kämpfe während des mexikanischen Präsidentschaftswahlkampfes 2006 aus. Anstatt sich für den Kandidaten der sozialdemokratischen *Partei der Demokratischen Revolution* (PRD) Andrés Manuel López Obrador auszusprechen, wie es viele andere linke Gruppierungen taten, gingen EZLN und zapatistische Bewegung in offensive Opposition zum gesamten politischen Establishment und gründeten, in Abgrenzung zu den Wahlkampagnen der politischen Parteien, die „Andere Kampagne“. Dieser Mobilisierung schlossen sich rund 1.000 Organisationen und Gruppen aus ganz Mexiko an. Mit dieser Haltung zogen sich die Zapatistas viel Unmut in weiten Teilen der Linken zu, die in López Obrador einen Hoffnungsträger für ein Ende des Neoliberalismus und für einen demokratischen Wechsel in Mexiko sah. Dieser Unmut steigerte sich freilich noch, als die regierende *Partei der Nationalen Aktion* (PAN) mit Felipe Calderón an der Spitze – wenn auch unter höchst zweifelhaften Umständen – die Präsidentschaftswahl knapp gewann. Den Zapatistas wurde nicht nur die Wahlenthaltung angekreidet, sondern von vielen intellektuellen KommentatorInnen das Politisch-Sein überhaupt aberkannt. Bezogen auf die Weigerung der Zapatistas, sich positiv auf die Kampagne des PRD-Kandidaten zu beziehen, erklärte beispielsweise der Lateinamerikanist Albert Sterr die EZLN für „befangen in ihrer Strategie, die Autonomie geographisch abgelegener und militärisch umzingelter Widerstandsgemeinden zu verteidigen“ (2007: 26). Sterr kritisiert hier zwar die konkrete Strategie der Bewegung ab Sommer 2005. Bereits einige Jahre zuvor hatte er jedoch in seinem gemeinsam mit Dieter Boris verfassten Buch geurteilt, mit Ausnahme der Autonomiefrage sei „der Zapatismus als Bewegung weder inhaltlich noch von seinen Organisationskapazitäten her interventionsfähig“ (Boris & Sterr 2002: 161). Erst recht gelinge es nicht mehr, ins tagespolitische Geschehen einzugreifen und dauerhaft zu mobilisieren, was Boris und Sterr schon 2002 als „strategische Niederlage“ (ebd.: 162) und als Scheitern der „gesamtgesellschaftlichen Konzeption“ (ebd.: 170) der Bewegung bezeichneten.

Subcomandante Marcos und die „Andere Kampagne“ hätten sich in eine Situation „gefährlicher Isolierung“ gebracht, meint auch der mexikanische Politikwissenschaftler Guillermo Almeyra (2009). Zwar hebt er die „ernsthafte Arbeit“ in den autonomen Gemeinden hervor, beklagt aber ähnlich wie Sterr, die Zapatistas hätten durch ihre ablehnende Haltung gegenüber der PRD im Jahr 2006 und durch ihren Vorwurf gegen ihre ehemaligen Verbündeten in der parlamentarischen Linken, „VerteidigerInnen des Systems“ zu sein, „antipolitische Propaganda“ gemacht. Dies sei ausgerechnet in einem Moment geschehen, in dem die „Mehrheit der ArbeiterInnen“ eine Veränderung durch die Wahlen erwartet hätte.

Aber nicht nur die intellektuelle Anerkennung, auf die Bewegungen auch verzichten können, solange es gelingt, erfolgreich zu mobilisieren, sondern auch diese Mobilisierungskraft selbst geriet in eine Krise. Auch wenn viele, gerade den ZapatistInnen nahestehende SoziologInnen eine anhaltende Popularität im In- und Ausland diagnostizieren (vgl. z.B. Kerkeling 2009, Leyva Solando 2009), so sind doch zumindest Brüche in der nationalen Mobilisierungsfähigkeit wie auch der internationalen Aufmerksamkeit gegenüber dem zapatistischen Aufstand nicht von der Hand zu weisen.³ Diese Brüche haben auch mit der Akzeptanz dessen zu tun, was unter Politik verstanden wird.

... und die Bewegungsforschung

Nun gibt es unter den KommentatorInnen des politischen Geschehens allerdings auch Positionen, die den Einschätzungen von Sterr und Almeyra widersprechen. So hebt beispielsweise Luis Hernández Navarro (2008) gerade angesichts der „Anderen Kampagne“ den „enormen Bruch“ hervor, den die Zapatistas „in der Art und Weise, Politik zu machen“, herbeigeführt hätten, und verteidigt ihn. Auch in der Forschung zu sozialen Bewegungen versuchen einige Ansätze, die zapatistische Politik als das darzustellen, was sie selbst für sich beansprucht, nämlich Politik zu sein, und dieses Politisch-Sein als solches zu verteidigen (vgl. z.B. Brand 1998, Mignolo 2002). Sie führen also einen Kampf um Kategorien. Kategorien sind nach Bourdieu (1993: 26) keine neutralen Klassifizierungsmodelle, sondern „Kampfkonzeppte“, Akte des Bezeichnens und Benennens, die gegenüber anderen Akten und wie diese mit dem Anspruch auf universelle Gültigkeit auftreten. Damit offenbaren die emphatischen BewegungsforscherInnen aber immer auch ihr doppeltes Interesse an der Sache: Sie schreiben zugleich aus *Interesse für die und im Interesse der Sache*. Das Interesse ist, so Bourdieu, „ein Unterschied setzendes Urteil, das nicht nur durch Erkenntnisinteressen gelenkt wird“ (1992c: 225). Ein solches „doppelte Interesse“ läuft Gefahr, eine Art von „Erbauungswissenschaft“ (ebd.: 229) hervorzubringen. Diese verknüpft wissenschaftliche Klarsicht mit politischer Treue und dies vor allem zugunsten der eigenen (intellektuellen) Akkumulation symbolischen Kapitals. Folgt man Bourdieu, äußern sich in einer solchen Erbauungswissenschaft vor allem die Glaubensvorstellungen der Forschenden. Um diese geht es auch im Folgenden am Beispiel der international viel diskutierten und im Feld der Sozialwissenschaften wie auch innerhalb aktivistischer Kreise relativ einflussreichen Positionen von John Holloway und Raúl Zibechi.

3 Zu den transnationalen Effekten des Zapatismus vgl. Bewernitz 2002, Kastner 2004, Kerkeling 2006, Leyva Solano 2009.

Der Politikwissenschaftler Holloway gehört international zu den meist diskutierten Intellektuellen, die sich ausführlich und positiv auf den Zapatismus beziehen. Er hat sich in verschiedenen Publikationen mit dem Aufstand auseinandergesetzt⁴. In seinem Buch *Die Welt erobern, ohne die Macht zu übernehmen* (2002) interpretiert er das „Ya Basta! Es reicht!“, mit dem die Zapatistas ihren Aufstand begannen, als „Schrei der Verweigerung“ gegen die „Verstümmelung des menschlichen Lebens durch den Kapitalismus“ (Holloway 2002: 10). Dieser Schrei ist aber nicht bloß Negation, sondern „praktische Negation“ (Holloway 2002: 35), d.h. er ist ein Tun, das einen gegebenen Zustand angreift und überwindet. Im Anschluss an die Marx'schen Frühschriften fasst Holloway das Tun als Gegensatz zur (entfremdeten) Arbeit (vgl. Holloway 2002: 47). Er schlägt ausdrücklich eine „Neulektüre von Marx“ (Holloway 2010: 91) vor, wenn er die in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 beschriebene „Teilung der Arbeit“ (MEW Ergänzungsbd. 1: 557) aufgreift und sie als Antagonismus „zwischen entfremdeter Arbeit und bewusster Lebenstätigkeit“ (Holloway 2010: 93) interpretiert. Hierbei bezieht er sich auf eine Differenzierung zwischen „Tätigkeit“ und „Arbeit“ bei Marx, wonach letztere nur *einen* „Ausdruck der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Entäußerung, der Lebensäußerung als Lebensentäußerung [...]“ (MEW Ergänzungsbd. 1: 557) darstellt. Der Kapitalismus, so Holloway, trenne das Tun oder das Tätigsein („doing“ bzw. „to do“) vom Getanen („done“), um das Getane aneignen und akkumulieren zu können. Produkte der Arbeit, so Holloway weiter, nehmen Warenform an und negieren damit die Gesellschaftlichkeit des Tuns. Damit trenne der Kapitalismus durch (entfremdete) Arbeit nicht nur Tun von Getanem, sondern durch die Negation der Gesellschaftlichkeit des Tuns fragmentiere er auch das Soziale. Allerdings weicht Holloway hierin von Marx' Auffassungen selbst ab, denn beim frühen Marx entsteht Entfremdung nicht durch das Auseinanderreißen von „Tätigsein“ und „Getanem“, sondern dadurch, dass dem Arbeiter das Produkt seiner Entäußerung, zugleich die Vergegenständlichung der Verausgabung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, in dem er sich selbst erkennen könnte, entzogen wird (vgl. MEW Ergänzungsbd. 1: 510-522). Darüber hinaus negiert in der ausgearbeiteten Gestalt der Kritik der Politischen Ökonomie der Warencharakter der Produkte gerade nicht die Gesellschaftlichkeit der Arbeit, sondern konstituiert sie und verschleiert sie zugleich (vgl. MEW 23: 49-98).

Gegen die Negierung der Gesellschaftlichkeit im Kapitalismus ist für Holloway das Tun „die materielle Konstitution des ‘Wir’“ (2002: 40), das

4 vgl. z.B. Holloway 1997, 2001, 2002, 2006; zur Rezeption vgl. z.B. Birkner & Foltin 2006: 108ff., Kastner 2006.

gegen die Trennung von Tun und Getanem aufbegehrt. Dieses schreiende, revoltierende „Wir“ besteht also keinesfalls nur aus einer Gruppe von Menschen im Süden Mexikos und ihren UnterstützerInnen in aller Welt und nicht einmal aus einer anderen, identifizierbaren sozialen Einheit, beispielsweise einer empirischen Arbeiterklasse. Es ist verallgemeinerbar. Das „Ya Basta!“ existiere, so Holloway (2006: 50) „in *uns allen*“, und zwar „ganz einfach weil es ein untrennbarer Teil des Lebens in einer unterdrückerischen Gesellschaft“ (ebd.) sei.

Die repressionstheoretische Zeitdiagnose einer „unterdrückerischen Gesellschaft“, in der das Kapital der Zwang ist, „der sich als fremde Kontrolle über unsere Aktivitäten legt“ (ebd.: 62), konstituiert bei Holloway die Möglichkeit, die Brüche in den Konzeptionen von Politik wertzuschätzen, die die Zapatistas herbeigeführt haben. Sie ermöglicht die Vorstellung einer „eigenen“, vom Kapital unabhängigen Gestaltung des kollektiven Lebens. Eine solche alternative Organisation kollektiven Lebens deute sich beispielsweise im zapatistischen Prinzip des „mandar obedeciendo“ an, einem Verfahren zur Entscheidungsfindung, das die Handlungsspielräume der Delegierten an die Entscheidungen der Basisversammlungen knüpft und damit extrem einschränkt. Die langsamen, weil basisdemokratischen Entscheidungsprozesse in den zapatistischen Gemeinden waren 1996 zwar nicht der Grund, aber ein Auslöser für das Scheitern der Verhandlungen zwischen den Zapatistas und der mexikanischen Regierung. Der EZLN-Delegierte Comandante Tacho sprach hinsichtlich der „eigenen“ Zeitlichkeit die schönen Worte: „Wir gebrauchen die Zeit, nicht die Uhr.“ (*La Jornada*, 18. 5. 1995, zit. n. Holloway 2007: 16) Dies ist ein aus der Sicht Holloways paradigmatisches Statement, da jede Rebellion, die auf Selbstbestimmung aus sei, „sich notwendiger Weise der Uhr mit einer ganz anderen Zeit entgegenstellen muss“ (Holloway 2007: 16). Selbstbestimmung, d.h. Autonomie sei „die andere Seite der Aussage, die Welt zu verändern, ohne die Macht ergreifen zu wollen“ (Holloway 2006: 61). Die gesellschaftlichen Kämpfe würden demnach auch weniger konfrontativ *gegen* andere bzw. gegen das Kapital geführt, sondern verstärkt *für* die „eigene“ Autonomie oder die „Schaffung unserer eigenen Welt“ (ebd.: 62). Diesem Schaffen soll einerseits die politisch-strategische Aufmerksamkeit, andererseits aber auch die theoretisch-wissenschaftliche Arbeit gewidmet und schließlich untergeordnet werden. Ausgehend von der These, der Kapitalismus könne durch selbstbestimmte Praktiken aufgebrochen werden, wird auch das Verstehen der sozialen und politischen Situation zu einem Teil der Arbeit an der „Methode des Aufbrechens“ (Holloway 2010: 15). Einerseits droht damit die Unterordnung der Sozialwissenschaften unter vermeintliche oder

tatsächliche politische Notwendigkeiten. Diese Tendenz äußert sich beispielsweise in der Behauptung Holloways (2001: 173), die Zapatistas zum Forschungsobjekt zu machen, bedeute, ihnen Gewalt anzutun, indem sie in Kategorien gezwungen würden, denen sie selbst politisch widerstünden. Andererseits besteht die Gefahr, in der wissenschaftlichen Affirmation der politischen Möglichkeiten deren Verhinderung aus dem Blick zu verlieren. Die relative Stabilität von Herrschaft kann nicht mehr begriffen werden, wenn als einzige Devise gilt, die „Wand nicht in ihrer Festigkeit, sondern in ihrer Brüchigkeit“ (Holloway 2010: 15) zu verstehen. Der Kapitalismus, so Holloway, „interessiert uns nicht als Herrschaft, sondern in seiner Brüchigkeit, in seinen Brüchen, Widersprüchen und Schwächen, [...]“ (ebd.)

Auch Zibechi, Sozialwissenschaftler und Journalist aus Uruguay, hat vielfach zum Zapatismus publiziert und die Bewegung mit seinen Schriften unterstützt (vgl. z.B. Zibechi 1995, 1999). In seinem aktuellen Buch *Bolivien – Die Zersplitterung der Macht* (2009) beschreibt er den Zapatismus als Ausgangspunkt für eine ganze Reihe von sozialen Bewegungen, denen es nicht mehr um die Übernahme der Staatsmacht, sondern um „den Aufbau einer neuen Welt“ (Zibechi 2009: 12) gehe. Die dörfliche, kommunale und regionale Autonomie, insbesondere in Form der „Juntas de Buen Gobierno“ – seit 2003 werden die zapatistisch kontrollierten, von der mexikanischen Regierung autonomen Landkreise durch so genannte „Räte der Guten Regierung“ verwaltet – habe gezeigt, dass es möglich sei, nicht-bürokratische Machtformen aufzubauen, „die auf der Rotation der Repräsentanten basieren und nichts mit den staatlichen Herrschaftspraktiken gemein haben“ (ebd.). Zibechi nennt noch weitere, ähnlich organisierte soziale Bewegungen in Lateinamerika – die *Piqueteros* in Argentinien, die Landlosenbewegung in Brasilien und eben die der *Aymara* in Bolivien. Diese Bewegungen hätten mit dem Zapatismus gemein, dass sie im Alltag verankert seien. Sie existierten nicht nur als politische Organisationen, sondern gleichsam als Organisatorinnen des Alltagslebens. Damit schufen sie neue Formen von sozialen Beziehungen. Diese neuen Beziehungen mündeten einerseits in der Schaffung neuer Gemeinschaften. Denn wie Zibechi – ganz im Gegensatz zum Gros der Analysen der von Indigenen geführten Kämpfe – betont, handelt es sich beispielsweise bei den Bewegungen der *Aymara* in El Alto (Bolivien) nicht um das Aufleben traditioneller Gemeinschaften. Vielmehr seien hier Formen von Gemeinschaft entstanden, die von den Beteiligten „neu erfunden“ (ebd.: 35) wurden. Dies lege bereits die Sozialstruktur der Stadt nahe: 90 Prozent der heutigen BewohnerInnen von El Alto lebten dort noch nicht viel länger als 30 Jahre.

Andererseits aber seien die neu entstehenden Beziehungen nicht als abschließende und eingrenzende Gruppenprozesse zu verstehen, sondern als Teil einer Entwicklung, die Marx als das „in Freiheit setzen“ von Elementen einer neuen Gesellschaft in der alten verstanden habe. Der Kommunismus, so Zibechis Interpretation des *Kommunistischen Manifests*, sei potenziell in der kapitalistischen Gesellschaft enthalten. Dies komme deutlich zum Ausdruck, „wenn bei der Analyse des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus dargelegt wird, wie die bürgerliche Gesellschaft allmählich aus dem Inneren der feudalen Gesellschaft entstanden ist“ (ebd.: 14). Zibechi bezieht sich hier auf die Behauptung von Karl Marx und Friedrich Engels aus dem Jahre 1848: „Wir haben also gesehen: Die Produktions- und Verkehrsmittel, auf deren Grundlage sich die Bourgeoisie heranausbildete, wurden in der feudalen Gesellschaft erzeugt.“ (MEW 4: 467) Daraus folgt aber nicht, dass sich nun gerade die Grundlagen des Kommunismus in der kapitalistischen Gesellschaft bilden. Deutlicher wurde Marx im *Kapital*, Bd. 1 (vgl. MEW 23, Kapitel 23). Zibechi greift diese Potenzialität auf und proklamiert sie zum Kennzeichen der von ihm beschriebenen, aktuellen Bewegungen (vgl. Zibechi 2009: 14ff.). Dabei bezieht auch er sich auf die vom Zapatismus angemahnte Notwendigkeit für diese Bewegungen, „einen Zeitbegriff zu entwickeln, der von den internen Rhythmen abhängt und nicht von den Rhythmen des Systems“ (ebd.: 19). Ähnlich wie Holloway – der auch das Vorwort zu Zibechis Buch verfasst hat (vgl. Holloway 2009) – geht Zibechi von einer vielfältigen Handlungskapazität „von unten“ aus, die das gesellschaftlich Instituierte zersetze. Zudem ist seine Analyse von der Prämisse geprägt, dass die „Mobilisierung der Armen“ einen „aufständischen Charakter“ (Zibechi 2009: 25) habe.

Die Positionen Holloways und Zibechis überschneiden sich in wesentlichen Punkten: Erstens beschreiben sie beide die delegations- und repräsentationskritischen Praktiken gerade nicht als Abkehr von der Politik, sondern als neue Form des Politischen. Diese Form der Politik ist zweitens in der Beschreibung beider Autoren im doppelten Sinne keine Parteienpolitik: Die Bewegungen richten sich mit ihren neuen Praktiken gegen die parlamentarisch-demokratischen Parteien mit ihrer Vertretungslogik erstens in personeller Hinsicht, indem sie Räte bzw. Versammlungen an die Stelle von Parteihierarchien und -funktionärstum setzt, und zweitens in zeitlicher Hinsicht, indem Politik und Alltag so nahe wie möglich zusammengebracht und nicht als zwei getrennte Sphären existieren sollen. Schließlich sind sie zwar gemeinschaftlich, aber doch nicht als Gruppen mit partikularen Interessen formiert und beanspruchen insofern mehr als ein Teil (Lat.: *pars*, *partis*) zu sein: Wir alle, die Armen. Somit sind die Publikationen sowohl

von Holloway als auch von Zibechi geprägt von einem stillen Vertrauen in die schlummernde Revolte der „Volksmassen“ (Zibechi 2009: 161), die nur geweckt werden muss.

An dieser Stelle kommt einer der zentralen, „erbauungswissenschaftlichen“ Effekte im Hinblick auf die Analyse des Politischen zum Ausdruck: Da man Delegationsbeziehungen *politisch* ablehnt, diese Ablehnung in den Reihen derer praktiziert sieht, mit denen man sympathisiert, und damit die praktische Umsetzung der Delegationskritik auch für das gesamte politische Feld meint erkennen zu können, geraten *analytisch* die mannigfaltigen Gründe, Motivationen und Funktionsweisen dieser Art von Beziehungen aus dem Blick. Ihr Funktionieren, das auf symbolischer Gewalt, d.h. unterhinterfragten Denk- und Wahrnehmungsschemata beruht, und dennoch bzw. deshalb konsensual aktualisiert wird, kann auf diese Weise kaum mehr untersucht, geschweige denn verstanden werden. Dies schlägt sich auch in der Einschätzung anderer politischer Kämpfe jenseits des süd_mexikanischen Präzedenzfalls nieder. So nennt Holloway (2007) als Beispiel für das Aufständische gegen die „abstrakte Arbeit“ die Unruhen in französischen Vorstädten, erwähnt aber nicht, dass ein halbes Jahr später mit enormer und vor allem auch die diversen Milieus übergreifender Wahlbeteiligung mit Nicolas Sarkozy ein Präsident gewählt wurde, der mit dem individualistisch-neoliberalen und gezielt anti-gewerkschaftlichen Slogan „Mehr arbeiten, um mehr zu verdienen“ angetreten war. Bei Zibechi (2009) muss verwundern, wie aus der detailreichen Schilderung der besonderen Situation der Aymara in Bolivien, die die sehr spezifisch konstituierte gemeinschaftliche Macht gegen die Macht des Staates setzen, eine Konzeption von gemeinschaftlicher Politik entstehen kann, die gerade die spezifische Genese – ländliche Gemeinden ziehen innerhalb weniger Jahre fast geschlossen in dieselbe Stadt und siedeln sich dort nach Berufsgruppen orientiert an – ausblendet und Gemeinschaft zu einem allgemeingültigen, antihegemonialen Modell erklärt. Wo aus dem Ausnahmefall der Revolte deren permanente Latenz und das potenzielle Entstehen „eigener“ Zeitregime gedeutet werden, kann die Regelmäßigkeit der manifesten Partizipation und Eingebundenheit kaum mehr wahrgenommen werden. Beide Beispiele müssen im Sinne des einführenden Bourdieu-Zitats fast schon als irreführend bezeichnet werden. Demgegenüber kann das theoretische Augenmerk Bourdieus auf die radikal verschiedenen Dispositionen und Positionen der AkteurInnen innerhalb des sozialen Raums für die Forschung zu sozialen Bewegungen gewinnbringend in Anschlag gebracht werden. Denn mit der differenztheoretischen Prämisse Bourdieus lässt sich – zwar illusionsloser, aber deshalb nicht

notwendigerweise weniger engagiert – untersuchen, warum und inwiefern gegen die Delegationsbeziehung aufbegehrt wird.

(Praxis-)Theorie der sozialen Kämpfe und habituelle Trägheit der Verhältnisse

Dass die Wertschätzung der Delegationskritik auch die Glaubensvorstellung der WertschätzerInnen zum Ausdruck bringt, wie Bourdieu meint, dürfte bei Zibechis und Holloways Lesart des Zapatismus offensichtlich sein. Es fragt sich aber, ob es sich deshalb bloß um „Erbauungswissenschaft“ handelt, die letztlich nur die Position der BewegungsforscherInnen markiert. Zum einen muss mit Bourdieu festgehalten werden, dass eine neue Welt jenseits der ausschließenden Repräsentationen, mystifizierenden Delegationsbeziehungen und klassenreproduzierenden Sprechakte gegenwärtiger Politik nicht einfach dadurch entsteht, dass bestimmte Praktiken als das Schaffen einer neuen Welt beschrieben werden. Die Welten, die Holloway und Zibechi beschreiben, sind doch faktisch relativ klein, und nichts garantiert ihre Ausbreitung – auch und schon gar nicht die Beteuerung der Universalität der Anliegen und der universellen Mobilisierbarkeit der Armen. Der auf diesen beiden Momenten ruhende Fortschrittsoptimismus innerhalb der Linken und der sozialen Bewegungen ist bereits derart oft enttäuscht worden, dass eine sozialwissenschaftliche Perspektive allein als „Lehre aus der Geschichte“ auf ihn verzichten sollte. Darüber hinaus kann die Vorstellung einer prinzipiell in allen schlummernden Revolte ebenso wie die des aufständischen Charakters der Armen die vielfältigen Verhältnisse des Einverständnisses und der ökonomischen wie kulturellen Rendite nicht fassen. Die Frage, die Bourdieu so sehr beschäftigt hat, warum Menschen gegen entwürdigende Situationen *nicht* aufbegehren, wird bei Holloway und Zibechi mit den Verweisen auf die Revolte „in uns allen“ und der Widerständigkeit der Armen ausgeklammert. Zum anderen aber betont gerade auch Bourdieu die Bedeutung performativer Sprechakte in der und für die Politik. Er schreibt:

„In der Politik ist nichts realistischer als der Streit um Worte. Ein Wort an die Stelle eines anderen setzen heißt, die Sicht der sozialen Welt zu verändern und dadurch zu deren Veränderung beitragen.“ (Bourdieu 2005: 84)

Die entscheidende Frage ist schließlich, unter welchen Bedingungen diese Sicht der sozialen Welt auf allgemeine Gültigkeit trifft und welche hegemonialen Schwankungen sie auf dem Weg dorthin durchmacht. Denn – darauf hat Bourdieu immer wieder hingewiesen – längst nicht alle Sprechakte, die einen solchen Beitrag zur Veränderung der Welt leisten wollen, gelingen

auch. Ihr Gelingen ist extrem voraussetzungsreich und hängt von der gesellschaftlichen Verteilung aller Kapitalsorten ab. Diese Verteilung muss als eine analysiert werden, die sich über den gesamten sozialen Raum erstreckt. Solches Kapital akkumulieren nicht nur die Priester und andere Angehörige der „herrschenden Klasse“. Vielmehr sind weite Teile der Bevölkerung(en) in die Ökonomie des symbolischen Tausches eingebunden. Dass die Delegationsbeziehung überhaupt funktioniert, hat Bourdieu im Anschluss an Émile Durkheim und Marcel Mauss als Form sozialer Magie beschrieben: „Die Logik der Politik ist die der Magie oder, wenn man das vorzieht, die des Fetischismus.“ (Bourdieu 2005: 85) Es erscheint magisch, dass die Delegation, die eine Entrechtung, eine Art Raub der Stimme und damit schließlich eine Entwürdigung ist, auf Einverständnis stößt, das nicht einmal mehr als solches formuliert werden muss, sondern als selbstverständlich gilt. Das ist das zentrale Kennzeichen des Fetischismus: den Prozess – hier des Stimmenraubs/der Entwürdigung – unsichtbar zu machen, um sein Ergebnis „unverständlich, als Wunder“ (Lefèbvre 1968: 66) erscheinen zu lassen. Bourdieu hat in seiner späten Schaffensphase die Aufgabe der Intellektuellen darin gesehen, diese Art von Magie zu entkräften. Um die Möglichkeit einer solchen Entkräftung zu denken, bedarf es eines Begriffes von sozialer Magie oder Fetischismus, der dynamisch und historisch, d.h. veränderlich ist. Einen solchen verwendet gerade Holloway in seiner ausführlichen Beschäftigung mit der gesellschaftstheoretischen Bedeutung der Fetischisierung. Er unterscheidet zwei Formen des Fetischismus, eine „starre“ und eine prozesshafte, und plädiert dafür, Fetischismus nicht als unveränderlichen Tatbestand, sondern als einen ständigen Kampf um Fetischisierung aufzufassen (vgl. Holloway 2002: 97). Entsprechend müssten auch die Formen gesellschaftlicher Verhältnisse als deren *Formung* gedacht werden. Dann sei klar, dass „Kategorien als offene Kategorien verstanden werden müssen“ (Holloway 2002: 118). Er kommt damit Bourdieu an dieser Stelle erstaunlich nahe, wenn er schreibt:

„Sobald die Denkkategorien nicht als Ausdrücke objektivierter gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern als Kampf um deren Objektivierung verstanden werden, bläst ein ganz anderer Sturm der Unvorhersagbarkeit durch sie hindurch.“ (Holloway 2002: 118)

Auch Bourdieu hat sich dem Kampf um Objektivierung gewidmet und die Kategorien der Wahrnehmung als dessen Teile und Produkte beschrieben. Allerdings hat er im Unterschied zu Holloway auch die Stabilität objektivierter Verhältnisse betont, deren Ausdruck sie zugleich sind. Deshalb

besteht der Sturm der Unvorhersagbarkeit in Bourdieus Perspektive nur in einer Reihe von leichten Brisen.

Die Positionen Holloways und Zibechis unterschätzen die symbolische Macht, die die Delegationsbeziehung als originär politische Beziehung und Beziehung des Politischen ausweist und stabil hält. Denn das „Wunder“ (Lefèbvre), das der Fetischismus schafft, ist nicht nur vernebelnd und keinesfalls bloß unterdrückend, sondern – was an der Delegation so deutlich sichtbar wird wie kaum sonst – ermöglicht auch Partizipation und Prestige. Die Delegationsbeziehung ist dementsprechend auch eher eine Be- als eine als Verzauberung, also keine manipulative Täuschung sondern eine – mehr oder weniger – begeisternde Teilhabe. Es gilt also, das Problem der Teilhabe zu konzeptualisieren, das euphorische und widerwillige Mitmachen ebenso wie das geduldige Ertragen, um die Trägheit des Sozialen zu begreifen. Dies ist aber im repressionshypothetisch fundierten, auf die potenzielle Mobilisierung „aller“ vertrauenden Entwurf Holloways nicht möglich. Dass die Zeit des Kapitals durchaus auch auf Gegenliebe stößt, gerne ausgefüllt wird und nicht nur als „fremder Zwang“ erscheint, ist im Holloway'schen Modell nicht denkbar. Darin gibt es nur Unterdrückung, bis die Magie durchschaut ist. Der Beitrag, den die Forschungen zu sozialen Bewegungen zur Arbeit an der Durchschaubarkeit leisten, sollte sich demgegenüber nicht so sehr auf die Ablehnung der „unterdrückerischen Gesellschaft“ konzentrieren, sondern muss es darauf anlegen, die delegierende Gesellschaft zu verstehen. Die Holloway'sche Position muss insofern nicht in Gänze verworfen, sondern kann mit ihrem prozesshaften Verständnis von Fetischisierung auch für die Analyse sozialer Bewegungen von Nutzen sein. Unterschiedliche Dispositionen und Positionen in der Formung von Kategorien und symbolischen wie materiellen Verhältnissen wären dabei allerdings voraussetzend anzuerkennen. Nicht nur die Formbarkeit, wie bei Holloway, sondern auch die historische Formiertheit der Verhältnisse gilt es in den Blick zu nehmen. Der Delegationsbeziehung ist schließlich nicht allein durch intellektuelle Anstrengung, durch klassische Aufklärungsarbeit zu begegnen. Da Hinnahme und Beteiligung auf einem „praktischen Glauben“ beruhen, der Gewohnheiten nicht nur im Kopf, sondern körperlich verankert und gleichsam andressiert, bedarf es nach Bourdieu zu emanzipatorischer Veränderung einer wahren „Arbeit der Gegendressur, die ähnlich dem athletischen Training wiederholte Übungen einschließt, eine dauerhafte Transformation des Habitus zu erreichen“ (Bourdieu 2001: 220).

Die grundsätzliche Frage allerdings bleibt weiterhin offen, woran man die Effektivität der Effekte auf die symbolische Ordnung von sozialen Bewegungen überhaupt misst – eine Frage, die unweigerlich in die weitergehende

Diskussion darüber münden muss, wer zu Recht über die als legitim anerkannten Messinstrumente und Maßeinheiten verfügt. Wie Bourdieu es für die Diskussionen um Begriffe wie „Volk“, „volkstümlich“ und „populär“ konstatiert, deren Gebrauch im politischen Feld stets umstritten ist, bleiben die Sichtweisen auf den Zapatismus zwischen Nischenpolitik und Revolution zunächst vor allem „Streitobjekte zwischen Intellektuellen“ (Bourdieu 1992d: 167). Dieser Streit jedoch muss nicht unbedingt antagonistisch geführt werden. Man kann es schließlich auch mit der mexikanischen Ökonomin Ana Esther Ceceña halten, die davon ausgeht, dass einerseits Konkurrenzverhältnisse durch Solidarität nur praktisch ersetzt werden können, indem, wie im Zapatismus, „das Politische als alltägliche Praxis der Vermittlung zurückgewonnen wird“ (Ceceña 2009: 21) – wohl wissend, dass andererseits der Kapitalismus damit keinesfalls abgeschafft ist, denn: er „steckt uns in den Knochen“ (ebd.: 20). In diesem Sinne ist sozialwissenschaftlich wie politisch für einen *aufgeklärten Dilemmatismus* zu plädieren, der die politischen Fallstricke der Delegation und Repräsentation nicht leugnet (oder vertuscht), sondern offensiv benennt.

Die Priestersicht der Politik hat schließlich dazu geführt, die auf Delegation gegründeten politischen Apparate mit einer Selbstkonsekration auszustatten, die zur Folge hat, dass nicht als politisch gilt und sich deshalb schuldig fühlt, wer nicht mitmacht. Um diese Sichtweise zu verändern, reicht es nicht aus, sie anzugreifen; vielmehr muss man auch die Apparate ins Fadenkreuz nehmen. Theorien der Praxis und der sozialen Kämpfe – unter dieser Kennzeichnung ließen sich Holloways und Bourdieus Ansätze gleichermaßen rubrizieren – können einen Beitrag zu solchen Angriffen leisten, indem sie andere Praktiken beschreiben und/oder als schreibende Praxis selbst intervenieren. Sie decken aber mit den von ihnen produzierten Sichtweisen niemals das ganze Schlachtfeld ab – geschweige denn die Gesamtheit der Kämpfe.

Literatur

- Almeyra, Guillermo (2009): „A 15 años del levantamiento zapatista“. In: *La Jornada*. Mexiko-Stadt, 11. 1. 2009, <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/11/index.php?section=opinion&article=018a2pol>, letzter Aufruf: 6. 7. 2009.
- Bewernitz, Torsten (2002): *Global X. Kritik, Stand und Perspektiven der Antiglobalisierungsbewegung*. Münster.
- Boris, Dieter, & Albert Sterr (2002): *FOXTrott in Mexiko. Demokratisierung oder Neopopulismus?* Köln.
- Bourdieu, Pierre (1991): „Ich bin dazu da, die Intellektuellen nicht in Ruhe zu lassen. Jeanne Pachnicke im Gespräch mit Pierre Bourdieu“. In: ders.: *Die Intellektuellen und die Macht*. Hamburg, S. 13-41.

- Bourdieu, Pierre (1992a): *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1992b): „Delegation und politischer Fetischismus“. In: Bourdieu 1992a, S. 174-192.
- Bourdieu, Pierre (1992c): „Soziologen des Glaubens und der Glaube des Soziologen“. In: Bourdieu 1992a, S. 224-230.
- Bourdieu, Pierre (1992d): „Der Begriff ‘Volk’ und sein Gebrauch“. In: Bourdieu 1992a, S. 167-173.
- Bourdieu, Pierre (1993): „Die historische Genese der reinen Ästhetik“. In: Gebauer, Gunter, & Christoph Wulf (Hg.): *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*. Frankfurt a.M., S. 14-32.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Homo academicus*. Frankfurt a.M., 2. Aufl.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (2005): „Die verborgenen Mechanismen der Macht enthüllen“. In: ders.: *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1*. Hamburg, S. 81-86.
- Birkner, Martin, & Robert Foltin (2006): *(Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis*. Stuttgart.
- Brand, Ulrich (1998): „Die demokratische Frage, gestellt ‘aus den Bergen im mexikanischen Südosten’“. In: Görg, Christoph, & Roland Roth (Hg.): *Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften*. Münster, S. 462-483.
- Ceceña, Ana Esther (2009): „Gesellschaftliche Gabelungen“. In: *Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis*, Bd. 1, Nr. 1, Berlin, S.18-21.
- Gilroy, Paul (2001): *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge, MA.
- Hernández Navarro, Luis (2008): „El horizonte Zapatista“. In: *La Jornada*, Mexiko-Stadt, 18. 11. 2008, <http://www.jornada.unam.mx/2008/11/18/index.php?section=opinion&article=019a1pol>, letzter Aufruf: 6. 7. 2009.
- Holloway, John (1997): „Mit Wahrheit bewaffnet. Der Begriff der Macht und die Zapatistas“. In: REDaktion (Hg.): *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*. Köln, S. 147-153.
- Holloway, John (2001): „El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina“. In: *Observatorio Social de América Latina*, Nr. 4. Buenos Aires, S. 171-176.
- Holloway, John (2002): *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*. Münster.
- Holloway, John (2006): *Die Zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas*. Wien.
- Holloway, John (2007): „Thompson und die Zersetzung der abstrakten Zeit“. In: ders. & Edward P. Thompson: *Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin*. Hamburg, S. 5-17.
- Holloway, John (2009): „Vorwort“ In: Zibechi 2009, S. 5-9.
- Holloway, John (2010): *Kapitalismus aufbrechen*. Münster.
- Kastner, Jens (2004): „Zapatismus und Transnationalisierung. Anmerkungen zur Relevanz zapatistischer Politik für die Bewegungsforschung“. In: Kaltmeier, Olaf; Jens Kastner & Elisabeth Tuiider (Hg.): *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika*. Münster, S. 251-275.
- Kastner, Jens (2006): „Rebellion, Revolte und Revolution überdenken. Kritische Einleitung in die zapatistisch inspirierte Theorie John Holloways“. In: Holloway 2006, S. 7-35.
- Kastner, Jens (2007): „‘Alles für alle!’ Kulturelle Differenz, soziale Gleichheit und die Politik der Zapatistas“. In: *transform, multilingual webjournal*. Wien, 2/2007, <http://translate.eicp.net/transversal/0607/kastner/de#redir>, letzter Aufruf: 1. 10. 2009.
- Kastner, Jens, & Tom Waibel (2009): „Politik und die Hilfe der Zeichen. Cultural Turn und soziale Bewegungen in Lateinamerika“. In: dies. (Hg.): *...mit Hilfe der Zeichen | por medio de signos... Transnationalismus, soziale Bewegungen und kulturelle Praktiken in*

- Lateinamerika*. Atención! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts, Bd. 13, Wien & Münster, S. 11-34.
- Kerkeling, Luz (2006): *La Lucha Sigue! Der Kampf geht weiter! EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands*. Münster, 2. erw. & akt. Aufl.
- Kerkeling, Luz (2009): „Wie weiter mit der ‘würdigen Wut’?“ In: *Tierra y Libertad*, Bd. 14, Nr. 65, S. 3-6.
- Lefébvre, Henri (1968): *Probleme des Marxismus, heute*. Frankfurt a.M.
- Leyva Solano, Xochitl (2009): „Nuevos Procesos Sociales y Políticos en América Latina: Las Redes Zapatistas“. In: Hoetmer, Raphael (Hg.): *Repensar la Política desde América Latina*. Lima, S. 109-130.
- Marx, Karl, & Friedrich Engels (MEW 4): „Manifest der Kommunistischen Partei“ [1848]. In: *MEW*, Bd. 4, S. 459-493, Berlin 1983.
- Marx, Karl (MEW 23): *Das Kapital*, Bd. 1. Berlin 1979.
- Marx, Karl (MEW Ergänzungsbd. 1): „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“. In: *MEW Ergänzungsbd. 1*, S. 465-590, Berlin 1968.
- Mignolo, Walter D. (2002): „The Zapatista’s Theoretical Revolution (Its Historical, Ethical, and Political Consequences“. In: *Review Fernand Braudel Center*, Bd. 25, Nr. 3, S. 245-275.
- Rancière, Jacques (2008): *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich & Berlin.
- Sterr, Albert (2007): „Die Linke in Mexiko. Massenwirksame Bewegungen und Parteien – ein Überblick“. In: *analyse & kritik. Zeitung für linke Debatte und Praxis*, Nr. 514, S. 26-27.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien.
- Weil, Simone (2009): *Anmerkungen zur generellen Abschaffung der politischen Parteien*. Zürich & Berlin.
- Zibechi, Raúl (1995): *Los Arroyos Cuando Bajan. Los desafíos del zapatismo*. Montevideo.
- Zibechi, Raúl (1999): *La Mirada Horizontal. Movimientos sociales y emancipación*. Montevideo.
- Zibechi, Raúl (2009): *Bolivien – Die Zersplitterung der Macht*. Hamburg.

Anschrift des Autors

Jens Kastner

j.kastner@akbild.ac.at