

# Dantons Tod

Schauspiel von Georg Büchner

## Warum heute keine Revolution möglich ist

Von Byung-Chul Han

Warum ist das neoliberale Herrschaftssystem so stabil? Warum gibt es so wenig Widerstände dagegen? Warum werden sie alle so schnell ins Leere geführt? Warum ist heute keine Revolution mehr möglich trotz immer größer werdender Schere zwischen Reichen und Armen? Für eine Erklärung ist ein genaues Verständnis notwendig, wie die Macht und Herrschaft heute funktioniert.

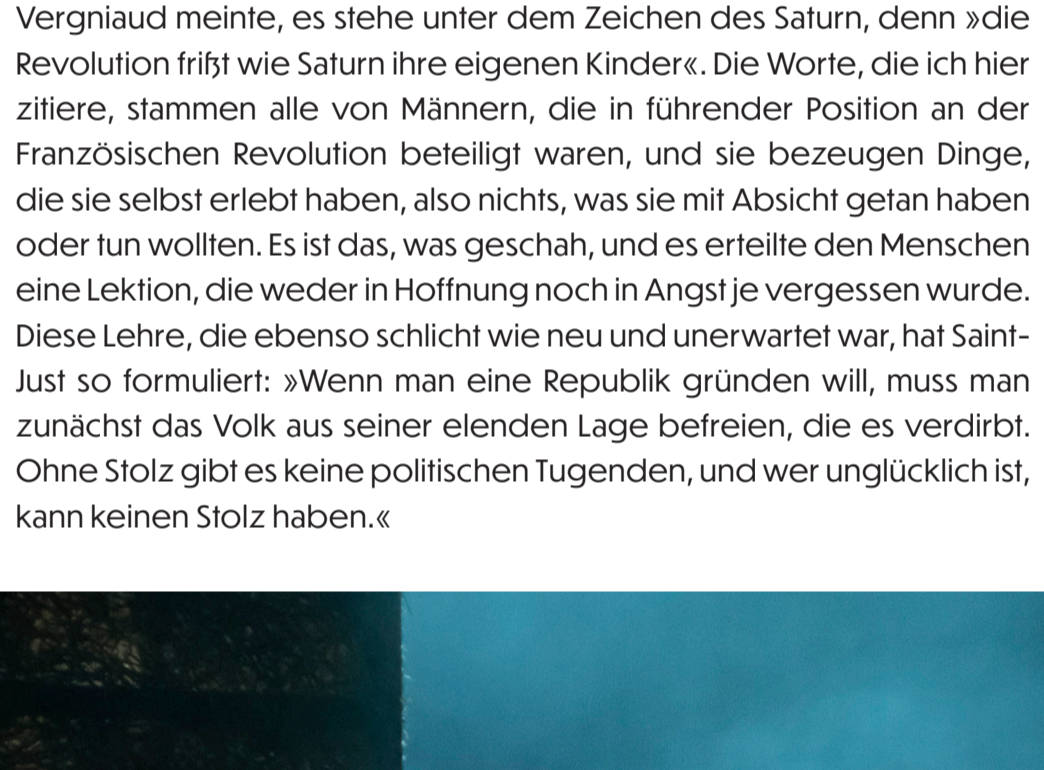
Wer ein neues Herrschaftssystem installieren will, muss Widerstand beseligen. Das gilt auch für das neoliberale Herrschaftssystem. Zur Einsetzung eines neuen Herrschaftssystems ist eine setzende Macht notwendig, die oft mit Gewalt einhergeht. Aber diese setzende Macht ist nicht identisch mit der das System nach innen hin stabilisierenden Macht. Es ist bekannt, dass Margaret Thatcher als Vorkämpferin des Neoliberalismus die Gewerkschaften als »Feind im Inneren« durchsetzte und sie gewaltsam bekämpfte. Gewalttätiger Angriff zur Durchsetzung der neoliberalen Agenda ist jedoch nicht jene systemerhaltende Macht.

Die systemerhaltende Macht der Disziplin- und Industriegesellschaft war repressiv. Fabrikarbeiter wurden durch Fabrikbesitzer brutal ausgebeutet. So führte die gewaltsame Fremdausbeutung der Fabrikarbeiter zu Protesten und Widerständen. Möglich war hier eine Revolution, die das herrschende Produktionsverhältnis umstürzen würde. In diesem repressiven System sind sowohl die Unterdrückung als auch die Unterdrückten sichtbar. Es gibt ein konkretes Gegenüber, einen sichtbaren Feind, dem der Widerstand gilt.

Das neoliberale Herrschaftssystem ist ganz anders strukturiert. Hier ist die systemerhaltende Macht nicht mehr repressiv, sondern seduktiv, das heißt, verführerisch. Sie ist nicht mehr so sichtbar wie in dem disziplinarischen Regime. Es gibt kein konkretes Gegenüber mehr, keinen Feind, der die Freiheit unterdrückt und gegen den ein Widerstand möglich wäre. Der Neoliberalismus formt aus dem unterdrückten Arbeiter einen freien Unternehmer, einen Unternehmer seiner selbst. Jeder ist heute ein selbstausbeutender Arbeiter seines eigenen Unternehmers. Jeder ist Herr und Knecht in einer Person. Auch der Klassenkampf verwandelt sich in einen inneren Kampf mit sich selbst. Wer heute scheitert, beschuldigt sich selbst und schämt sich. Man problematisiert sich selbst statt der Gesellschaft.

Ineffizient ist jene disziplinarische Macht, die mit einem großen Kraftaufwand Menschen gewaltsam in ein Korsett von Geboten und Verböten einzwängt. Wesentlich effizienter ist die Machttechnik, die dafür sorgt, dass sich Menschen von sich aus dem Herrschaftszusammenhang unterordnen. Ihre besondere Effizienz rührt daher, dass sie nicht durch Verbot und Entzug, sondern durch Gefallen und Erfüllen wirkt. Statt Menschen gefügig zu machen, versucht sie, sie abhängig zu machen. Diese Effizienzlogik des Neoliberalismus gilt auch der Überwachung. In den achtziger Jahren hat man heftigst gegen die Volkszählung protestiert. Sogar die Schüler gingen auf die Straße.

Aus heutiger Sicht wirken die notwendigen Angaben wie Beruf, Schulabschluss oder Entfernung zum Arbeitsplatz fast lächerlich. Es war eine Zeit, in der man glaubte, dem Staat als Herrschaftsinstanz gegenüberzustehen, der den Bürgern gegen deren Willen Informationen entzieht. Diese Zeit ist längst vorbei. Heute entblößen wir uns aus freien Stücken. Es ist gerade diese gefühlte Freiheit, die Proteste unmöglich macht. Im Gegensatz zur Zeit der Volkszählung protestieren wir kaum gegen die Überwachung. Freie Selbstausbeutung und -entblößung folgt derselben Effizienzlogik wie die freie Selbstausbeutung. Wogegen protestieren? Gegen sich selbst? Diese paradoxe Situation bringt die amerikanische Konzeptkünstlerin Jenny Holzer mit ihrem »truism« zum Ausdruck: »Protect me from what I want.«



Es ist wichtig, zwischen setzender und erhaltender Macht zu unterscheiden. Die systemerhaltende Macht nimmt heute eine smarte, freundliche Form an und macht sich dadurch unsichtbar und unangreifbar. Das unterworfenen Subjekt ist sich hier nicht einmal seiner Unterworfenheit bewusst. Es wähnt sich in Freiheit. Diese Herrschaftstechnik neutralisiert den Widerstand auf eine sehr effektive Art und Weise. Die Freiheit unterdrückt und angreift, ist nicht stabil. Das neoliberale Regime ist deshalb so stabil, immunisiert sich gegen jeden Widerstand, weil es von der Freiheit Gebrauch macht, statt sie zu unterdrücken. Die Unterdrückung der Freiheit provoziert schnell Widerstand. Die Ausbeutung der Freiheit dagegen nicht.

Heute gibt es keine kooperierende, vernetzte Multitude, die sich zu einer globalen Protest- und Revolutionsmasse erheben würde. Vielmehr macht die Solitude des für sich isolierten, vereinzelt-Unternehmers die gegenwärtige Produktionsweise aus. Früher standen Unternehmen miteinander in Konkurrenz. Innerhalb des Unternehmens war dagegen eine Solidarität möglich. Heute konkurriert jeder mit jedem, auch innerhalb eines Unternehmens. Diese absolute Konkurrenz erhöht zwar die Produktivität enorm, aber sie zerstört Solidarität und Gemeinschaft. Aus erschöpften, depressiven, vereinzelt Individuen lässt sich keine Revolutionsmasse formen.

Man kann den Neoliberalismus nicht marxistisch erklären. In ihm findet nicht einmal die berühmte »Entfremdung« von der Arbeit statt. Heute stürzen wir uns mit Euphorie in die Arbeit bis zum Burn-out. Die erste Stufe des Burn-out-Syndroms ist eben die Euphorie. Burn-out und Revolution schließen sich aus. So ist es ein Irrtum zu glauben, dass die Multitude das parasitäre Empire abwirft und eine kommunistische Gesellschaft installiert.

Wie steht es heute mit dem Kommunismus? Überall wird Sharing und Community beschworen. Die Sharing-Ökonomie soll die Ökonomie des Eigentums und des Besitzes ablösen. »Sharing is Caring«, »Teilen ist Heilen«, so heißt eine Maxime der »Circle« im neuen Roman von Dave Eggers The Circle. Die Pflastersteine, die den Fußweg zur Firmenzentrale von Circle bilden, sind durchsetzt mit Sprüchen wie »Sucht Gemeinschaft« oder »Bringt euch ein«. Caring is Killing sollte es aber eigentlich heißen. Auch die digitale Mitfahrzentrale »Wubler Car«, die jeden von uns zum Taxi-Fahrer macht, wirft mit der Idee der Community. Es ist aber ein Irrtum zu glauben, dass die Sharing-Ökonomie, wie Jeremy Rifkin in seinem jüngsten Buch Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft behauptet, ein Ende des Kapitalismus, eine globale, gemeinschaftlich orientierte Gesellschaft einläutet, in der Teilen mehr Wert hätte als Besitzen. Im Gegenteil: Die Sharing-Ökonomie führt letzten Endes zu einer Totalkommerzialisierung des Lebens.

Der von Jeremy Rifkin gefeierte Wechsel vom Besitz zum »Zugang« befreit uns nicht vom Kapitalismus. Wer kein Geld besitzt, hat eben auch keinen Zugang zum Sharing. Auch im Zeitalter des Zugangs leben wir weiterhin im »Bannopium«, in dem diejenigen, die kein Geld haben, ausgeschlossen bleiben. »Airbnb«, der Community-Marktplatz, der jedes Zuhause in ein Hotel verwandelt, ökonomisiert sogar die Gastfreundschaft. Die Ideologie der Wandel, oder kollaborativen Commons führt zur Totalkapitalisierung der Gemeinschaft. Es ist keine zweifelhafte Freundlichkeit mehr möglich. In einer Gesellschaft wechselseitiger Bewertung wird auch die Freundlichkeit kommerzialisiert. Man wird freundlich, um bessere Bewertungen zu erhalten. Auch mitten in der kollaborativen Ökonomie herrscht die harte Logik des Kapitalismus. Bei diesem schönen »Teilen« gibt paradoxerweise niemand etwas freiwillig ab. Der Kapitalismus vollendet sich in dem Moment, in dem er den Kommunismus als Ware verkauft. Der Kommunismus als Ware, das ist das Ende der Revolution.

## Die Freiheit, frei zu sein

Von Hannah Arendt

Eine der wichtigsten Konsequenzen der Revolution in Frankreich war es, dass sie zum ersten Mal in der Geschichte le peuple auf die Straßen brachte und sichtbar machte. Als das geschah, stellte sich heraus, dass nicht nur die Freiheit, sondern auch die Freiheit, frei zu sein, stets nur das Privileg einiger weniger gewesen war. Aus dem gleichen Grund jedoch blieb die Amerikanische Revolution weitgehend folgenlos für das historische Verständnis von Revolutionen, während die Französische Revolution, die krachend scheiterte, bis heute bestimmt, was wir heute als revolutionäre Tradition bezeichnen.

Was also geschah 1789 in Paris? Erstens ist die Freiheit von Furcht ein Privileg, das selbst die wenigen nur in relativ kurzen Zeiträumen in der Geschichte genießen konnten, doch die Freiheit von Not war das große Privileg, das einen kleinen Prozentsatz der Menschheit durch die Jahrhunderte auszeichnete. Was wir als die (dokumentierte) Menschheitsgeschichte bezeichnen, ist größtenteils die Geschichte dieser wenigen Privilegierten. Nur diejenigen, die die Freiheit von Not kennen, wissen die Freiheit von Furcht in ihrer vollen Bedeutung zu schätzen, und nur diejenigen, die von beidem frei sind, von Not wie von Furcht, sind in der Lage, eine Leidenschaft für die öffentliche Freiheit zu empfinden, in sich diesen goût pour la liberté und den spezifischen Geschmack an der égalité zu entwickeln, den die Freiheit in sich trägt.

Schematisch gesprochen könnte man sagen, dass jede Revolution erst die Phase der Befreiung durchläuft, ehe sie Freiheit erlangen kann, die zweite und entscheidende Stufe bei der Gründung einer neuen Staatsform. Im Verlauf der Amerikanischen Revolution bedeutete die Phase der Befreiung die Befreiung von politischen Fesseln, von der Tyrannei oder der Monarchie, oder wie auch immer man das damals nannte. Diese erste Stufe war gekennzeichnet von Gewalt, doch auf der zweiten Stufe ging es um Überlegung, Diskussion und Überredung, oder, kurz gesagt, um die Anwendung »politischer Wissenschaft«, wie die Gründerväter sie verstanden.

In Frankreich hingegen geschah etwas völlig anderes. Die erste Phase der Revolution zeichnete sich eher durch Auflösung als durch Gewalt aus, und als die zweite Stufe erreicht war und der Konvent Frankreich zur Republik erklärt hatte, hatte sich die Macht bereits auf die Straße verlagert. Die Menschen, die sich in Paris versammelten, um la nation und weniger le peuple zu repräsentieren, und denen es – ob sie nun Mirabeau oder Robespierre, Danton oder Saint-Just hießen – in erster Linie um die Regierung, die Reform der Monarchie und später um die Gründung einer Republik gegangen war, schienen sich plötzlich mit noch einer Befreiungsaufgabe konfrontiert, nämlich das Volk insgesamt aus dem Elend zu befreien: die Menschen zu befreien, damit sie frei sein konnten.

Das war noch nicht das, was sowohl Marx als auch Tocqueville als das völlig neue Charakteristikum der Revolution von 1848 betrachteten sollten, nämlich nicht mehr das Bestreben, die Regierungsform zu ändern, sondern der Versuch, die Gesellschaftsordnung mithilfe des Klassenkampfes zu verändern. Erst nach dem Februar 1848, nach der »ersten[n] große[n] Schlacht (...) zwischen den beiden Klassen, welche die moderne Gesellschaft spalten«, notierte Karl, dass Revolution nunmehr »Umwälzung der politischen Gesellschaft [bedeutet], während es vor dem Februar bedeutete: Umwälzung der Staatsform«. Die Französische Revolution war das Vorspiel dazu, und obwohl sie aufs Jämmerlichste scheiterte, blieb sie für alle späteren Revolutionen entscheidend. Sie zeigte, was die Formel, alle Menschen seien gleich geschaffen, in der Praxis bedeutete.

Was auch immer die Französische Revolution erbrachte oder auch nicht – und für die Gleichheit der Menschen sorgte sie nicht –, so befreite sie zumindest die Armen aus der Verborgenheit, aus der Nicht-Sichtbarkeit. Seither erschien eines jedenfalls unwillkürlich: Diejenigen, die sich der Freiheit verpflichtet fühlten, konnten sich mit einem Zustand arrangieren, in dem die Freiheit von Not – die Freiheit, frei zu sein – ein Privileg von ein paar wenigen war.

Was die ursprüngliche Beziehung zwischen den Revolutionären und der breiten Masse der Armen, die von ihnen offen sichtbar gemacht wurden, angeht, so möchte ich Lord Actons zitierte Beschreibung des Marsches der Frauen auf Versailles interpretieren, der einen der entscheidenden Wendepunkte in der Französischen Revolution darstellte. Die Marschierenden, so Acton, »händelten spontan als Mütter, deren Kinder in Elendsquartieren Hungers starben, und damit ließen sie den Antrieben, welche sie weder teilten, noch auch nur verstanden, die diamantene Härte, der nichts widerstehen konnte«. Was le peuple, das gemeine Volk, wie man es in Frankreich verstand, in die Revolution einbrachte und was in Amerika völlig fehlte, war die Unwiderstehlichkeit einer Bewegung, die elementare menschliche Macht nicht mehr zu kontrollieren war. Diese elementare Erfahrung der Unwiderstehlichkeit – so unwiderstehlich wie die Bewegung der Himmelskörper – erzeugte eine ganz neue Bildlichkeit, die wir heute fast automatisch assoziieren, wenn wir an revolutionäre Ereignisse denken.

Und wenn Saint-Just unter dem Eindruck dessen, was er mit eigenen Augen sah, ausrief: »Les malheureux sont la puissance de la terre«, so meinte er den großen »torrent révolutionnaire« (Desmoulin), so wurden dessen gewaltigen Wogen die Handelnden getragen und mitgerissen werden, bis sie, von einer unterirdischen Strömung erfasst, hinuntergezogen wurden und zusammen mit ihren Feinden, den Agenten der Gegenrevolution, untergingen. Oder Robespierres Sturm und reißenden Strom, der von den Verbrechern der Tyrannen auf der einen Seite und vom Fortschritt der Freiheit auf der anderen gespeist wurde und unablässig an Geschwindigkeit und Wucht gewann. Oder das, wovon Beobachter berichteten: »Die Lava der Revolution fließt majestätisch und schon nicht, wie man sie abweisen?«, ein Schauspiel, von dem Vergniaud meinte, es steh unter dem Zeichen des Saturn, denn »die Revolution frisst wie Saturn ihre eigenen Kinder«. Die Worte, die ich hier zitiere, stammen alle von Männern, die in führender Position an der Französischen Revolution beteiligt waren, und sie bedeutete Dinge, die sie selbst erlebt haben, also nichts, was sie mit Absicht getan haben oder tun wollten. Es ist das, was geschah, und es erglitzte den Menschen eine Lektion, die weder in Hoffnung noch in Arge tiefer vergessen wurde. Diese Lehre, die ebenso schlicht wie neu und unerwartet war, hat Saint-Just so formuliert: »Wenn man eine Republik gründen will, muss man zunächst das Volk aus seiner elenden Lage befreien, die es verdorbt. Ohne Stolz gibt es keine politischen Tugenden, und wer unglücklich ist, kann keinen Stolz haben.«



Dieser neue Freiheitsbegriff, der auf der Befreiung von Armut beruhte, veränderte sowohl Richtung als auch Ziel der Revolution. Freiheit bedeutete nunmehr zuallererst »Kleidung, Nahrung und die Reproduktion der Gattung«, weil die Sansculotten bewusst unterschieden zwischen ihren eigenen Rechten und der wolkigen, für sie bedeutungslosen Sprache der Allgemeinen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Verglichen mit der Dringlichkeit ihrer Forderungen wirkten alle Überlegungen zur besten Regierungsform plötzlich unerheblich und müßig. »La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale«, verkündete Robespierre. Danton und Saint-Just, der anfangs die größtmögliche Begeisterung für die »republikanischen Institutionen« an den Tag gelegt hatte, sollte hinzufügen: »Die Freiheit des Volkes liegt in seinem privaten Leben; niemand soll es stören. Möge der Staat nur die Gewalt sein, welche diesen Zustand der Enftalt gegen die Gewalt selbst beschützt.« Er möchte sich dessen nicht bewusst gewesen sein, aber damit war er ziemlich genau beim Credo des aufgeklärten Despotismus angelangt; es lautete mit den Worten Karls I. von England, die dieser auf dem Schaffot sprach: Die Freiheit des Volkes »besteht darin, dass es von Gesetzen regiert wird, die ihm Leben und Eigentum garantieren; sie besteht nicht in der Teilnahme an der Regierung, das geht sie nichts an«. Wenn stimmte, worin alle Beteiligten, bewegt vom Elend des Volkes, plötzlich übereinstimmten, dass Ziel von Revolutionen das Glück und Wohlergehen des Volkes sein müsse – »le but de la révolution est le bonheur du peuple« –, dann war dafür eine ausreichend aufgeklärte despotische Regierung womöglich besser geeignet als eine Republik.



## »Bella Ciao«: Klänge des Widerstands

Von Donatella Di Cesare

Das Lied erklingt in den Straßen von Beirut, rhythmisch entschlossen skandieren es die kurdischen Kämpferinnen in Rojava, es folgt den Sturmwinden der Revolte in den chilenischen Städten, hallt im von Verfechter:innen der Unabhängigkeit besetzten Flughafens von Barcelona wider, begleitet die weltweiten Fridays for Future-Proteste und kehrt von dieser langen Reise auf die italienischen Plätze zurück, wo es nie vergessen war, um die schwarze Welle des rassistischen Souveränismus zurückzudrängen. Auch die Geschichte seiner jüngsten Vergangenheit ist außerst dicht gewebt. Wie lässt sich etwa der Chor vergessen, der sich unisono im Gezi-Park erhob? Oder die Aufführung des Orchesters Nuit Debout auf der Place de la République zu Ehren der gegen die Reform des Arbeitsmarktes Demonstrierenden?

Bella ciao, dieses staatenlose Lied, das weder ein Vaterland noch eine Urheberschaft für sich beanspruchen kann, das Resultat überraschender Vermischungen und einzigartiger Kontaminationen, im Laufe derer alte Texte provenzalischer Troubadour mit Klezmer-Melodien in Einklang gebracht wurden – die Ballade der italienischen Reisfeldarbeiterinnen, die am Ende des Krieges zum Partisanenlied wurde, ist ihrer Berufung nach internationale. Sie erzählt von einem Erwachen, das einer Warnung und Mobilisierung entspricht, von einem Eindringling, der kurz vor dem Sieg steht, von der unabkömmlichen Dringlichkeit einer Reaktion: Im Hintergrund zeichnet sich der Schatten des Faschismus ab. Die Blume auf dem Grab ist die Anerkennung derjenigen, die die Erinnerung an jenen Gefallenen wach halten und seinen Weg fortsetzen werden. Es überrascht nicht weiter, dass es Bella ciao mit seiner Fähigkeit, unterschiedlichste Geister anzusprechen und im Rahmen einer gemeinschaftlichen Opposition zu mobilisieren, gelungen ist, alle Grenzen zu überschreiten und auch in der globalisierten Welt zur Elegie des Kampfes aufzusteigen! Nicht nur eine Hymne der Freiheit – sondern Klänge des Widerstands. Und diese Klänge werden jedes Mal von neuem angestimmt, wenn die Situation unerträglich wird, Gefahr droht und die Empörung zunimmt.

Es handelt sich nicht darum, einem äußeren Zwang nachzugeben, sondern einem vitalen Bedürfnis zu folgen. Wer Widerstand leistet, resigniert nicht, gibt nicht auf. Im Gegenteil, er antwortet, verteidigt sich. Daher ist er sich gegen den Gegner, um ihn zum Verlassen des Schlachtfeldes zu bewegen. Er entwirft diesen mit seinen eigenen Waffen, bringt seine Regeln durcheinander, wirft ihn aus dem Gleichgewicht, desorientiert ihn. So versucht er Mal für Mal, Raum und Zeit zurückzugewinnen, um sich neu zu organisieren. Er will nicht den Sieg, es sei denn als Befreiung.

Obgleich punktgenau und augenblicklich, setzt der Widerstand auf die lange Dauer. Zwar ist er reaktiv, ordnet sich aber nicht der Kraft unter, der er widersteht. Er schlägt keine Alternativen vor, sondern eröffnet Möglichkeiten, deren Umriss er selbst nicht kennt. Der Fixpunkt ist der einer eröffnenden Grenze, die auf ein Über, auf ein Darüber hinaus verweist und ein Aufsteigen erschließt. Die Widerstandspunkte sind in der Tat vielfältig; sie laufen jedoch Gefahr, so weit unter dem Radar zu bleiben, dass sie schließlich spurlos verschwinden. Nicht zufällig bleiben die Protagonisten oft anonym und ihre Taten unbekannt. Gerade vor diesem verblassenden Wasserzeichen des Widerstands wird jedoch deutlich, dass eine andere Welt möglich ist. In diesem Sinne geht der Widerstand bereits über die reine Entrostung, die einfache Ablehnung und Verweigerung hinaus: In seinem Herzen wohnt der Ungehorsam, er wird zum Vorzeichen der Revolte.

<sup>1</sup> Dazu hat nicht zuletzt auch die Netflix-Serie Haus des Geldes beigetragen.



Der Widerständler wurde zumeist als »irregulärer Kämpfer« angesehen, weil er sich aufgrund seiner Transversalität an den Rändern und außerhalb des Rechts situiert. So beeinflachtigt der Partisan, eine in der politischen Landschaft bis dato beispiellose Figur, nach Carl Schmitt den klassischen Krieg zwischen Staaten, indem er in der Illegalität kämpft. <sup>2</sup> Sein Kampf ist in Wahrheit nicht militärisch, sondern politisch. Der »Partisan« [partigliano] sympathisiert, wie es der Name bereits nahelegt, mit einer Seite [parte], tritt für einen Teil, eine bestimmte Sache ein. Sein Kampf ist von politischem Engagement geprägt. Im Namen dieses Kampfes, den er für legitim erachtet, kann er mitunter sogar eine weitreichende Legalität als die von ihm bekämpften souveränen Mächte beanspruchen. Dies war während der Befreiungskriege tatsächlich der Fall. Daher die gegensätzlichen Perspektiven auf den Partisanen, der einerseits als »Bandit« und andererseits – wie auf etlichen italienischen Gedenktafeln zu lesen ist – als für die Freiheit Gefallener gilt. Trotz der Versuche, den Partisanen zu legalisieren und ihn in die Jurisdiktion Normalität aufzunehmen, ohne dabei das Recht zu kompromittieren, bleibt diese Lücke, dieser offene Spalt, durch den andere, noch explosivere Gestalten ihren Einzug auf der Weltbühne halten werden. Denn der Partisan ist noch immer das Symbol einer Irregularität, die den Anspruch erhebt, innerhalb jener politischen Sphäre legitimiert zu werden, die sich auf die Staatsgrenzen beschränkt. Das zeigt, warum der Widerstand mit seinen vielfältigen Antworten eine erfinderische Ressource für die Politik darstellen kann.

In der gegenwärtigen Welt hat die Politik – angefangen bei den liberalen Demokratien – in einem Maß an Bedeutung verloren, dass sie nicht mehr als konsultiver Teil der menschlichen Existenz wahrgenommen wird. Das Desinteresse an den Fragen der Aktualität wie auch die grassierenden Wählerneugier bilden nur Alarmzeichen eines tieferliegenden Phänomens: Die politische Existenz ist keine Bestimmung, kein Schicksal mehr. Die Existenz weiß sich nicht mehr zur prósis bestimmt. Was zählt, ist vielmehr die Existenz Absicherung und der Schutz als Beweisen, ja die vollständige Immunisierung der Identität. Politik wird nur auf negativem Wege – das heißt, wenn eine Bedrohung wahrgenommen wird – zu einem vitalen Bedürfnis. Jeder kümmert sich um sich, schützt und erhält sich selbst.

Man könnte den Widerstand als die andere Seite dieser Immunisierung betrachten. Obwohl beide von einem ähnlichen Verteidigungsbedürfnis ausgehen, laufen die Wege konträr auseinander. Wer sich immunisiert und sich so vor dem Risiko des Kontakts, vor der Ausgesetztheit vor dem Anderen schützt, zieht sich in sich selbst zurück, verschanzet sich hinter einer möglichst engmaschigen immunitären Barriere, die sich von sich hinter Angst zusammengedehnt wird. Der widerständige Mensch senkt seinen Blick, erhöht jedoch die Wachsamkeit und eröffnet Wege, die gegenüber der gouvernementalen Ordnung, die ihre Legitimität eingebüßt hat, quer und unvorhergesehen anders verlaufen. Auch für sich alleinstehend zeugt er von der Notwendigkeit einer anderen Gerechtigkeit. Seine rebellische Energie wirkt ansteckend, seine Bereitschaft und Verfügunglichkeit wird zu einer geteilten. Seine Frontlinie vereint unterschiedliche Kräfte, Erfahrungen und Ideen, die sich jedoch, nachdem die jeweiligen Widrigkeiten überwunden sind, wieder verlaufen und zerstreuen können. Darin liegt sein Vorzug wie auch seine Begrenztheit.

<sup>2</sup> Vgl. Carl Schmitt, Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen

### IMPRESSUM

Herausgeber Stadttheater Gießen GmbH

Spielzeit 2022/2023

PREMIERE 23. OKTOBER 2022

Intendant:in Simon Steff

Geschäftsführender Direktor: Dr. Martin Reulecke

Redaktion: Tim Kahn

Gestaltung: Marie Claire Kocandjian

Corporate Design: YOOL GmbH & Co. KG | www.yool.de

Textnachweise: Byung-Chul-Han: Warum heute keine Revolution möglich ist; In: Kapitalismus und Todestrübe. Essays und Gespräche, Matthes & Seitz, Berlin, 2019, S.26-32.  
Hannah Arendt: Die Freiheit, frei zu sein, aus dem amerik. Englisch von Andreas Wirthesohn, mit einem Nachwort von Thomas Meyer, dtv, München, 2021<sup>3</sup>, S.25-32.  
Donatella Di Cesare: »Bella Ciao«: Klänge des Widerstands, in: Die Zeit der Revolte, Merve Verlag, Leipzig, 2021, S.30-36.

Bildnachweise: Christian Schuller