

Prekär - Wir ?

von Angela Mitropoulos

Bietet die Rede von prekären Verhältnissen oder „Prekarität“, mit der die Beschäftigungsbedingungen im Neoliberalismus beschrieben werden, mehr als einen weiteren modischen Neologismus? Angela Mitropoulos untersucht, wie der Ausdruck „prekär“ gebraucht (und missbraucht) wird und welche politischen Horizonte sich damit verbinden.

Nur wenigen kann verborgen geblieben sein, dass ein zunehmender Teil der Arbeitenden in befristeten oder unregelmäßigen Verhältnissen beschäftigt ist. Aber ich möchte zunächst die Bedeutung und Reichweite des Offensichtlichen außer Acht lassen, oft wiederholte Feststellungen, die ohne jeden Zweifel das Auftauchen und die Verbreitung prekärer Verhältnisse belegen und die das axiomatische Feld abgeben, auf dem solche unumstößlichen Tatsachen entdeckt werden. Stattdessen möchte ich ein wenig die Grammatik erkunden, die in diesen Diskussionen zum Tragen kommt. Als Nomen bleibt „Prekarität“ weithin gleichermaßen unbeholfen und unbestimmt. Falls sich überhaupt etwas Bestimmtes über Prekarität sagen lässt, dann dass sie schwankt. Zunächst möchte ich daher die Spannungen akzentuieren, die einen Großteil der Diskussionen über prekäre Arbeit überschatten. Einige dieser Spannungen lassen sich unter verschiedenen, provisorischen Rubriken finden, die das Oszillieren fassen: das Oszillieren zwischen Regulierung und Deregulierung, Organisation und Auflösung, homogener und konkreter Zeit, zwischen Arbeit und Leben.

Es gibt bemerkenswerte Beispiele: etwa die Untersuchung, die kürzlich vom Australian Council of Trade Unions (ACTU), dem Dachverband der australischen Gewerkschaften, in Auftrag gegeben wurde. In der Untersuchung über so genannte „atypische“ Beschäftigungsformen erklärt ein Großteil der Befragten, sie hätten gerne „mehr Arbeit“. Es ist nicht ganz klar, inwieweit diese Antwort von der Untersuchung selbst beeinflusst ist, das heißt auf das beharrliche Eintreten des ACTU für eine Rückkehr zum „Normalarbeitstag“ und für eine Reregulierung oder auf die eher allgemeine Einschätzung des Fordismus als goldenes Zeitalter der Sozialdemokratie und der Gewerkschaften zurückgeht. „Atypische Beschäftigung“ wird von den Gewerkschaften in erster Linie als Bedrohung gesehen, nicht nur für die Arbeitsbedingungen, sondern hauptsächlich für das Weiterbestehen der Gewerkschaften selbst.

Klar ist jedoch, dass die Flucht aus der „Normalarbeitszeit“ nicht von den Arbeitgebern angeführt wurde, sondern von Arbeitern, die weniger Zeit am Arbeitsplatz verbringen wollten. Die Flucht fiel zusammen mit einer ersten Welle der Abkehr von den Gewerkschaften. Was die italienischen Operaisten in den späten 1970ern „Verweigerung der Arbeit“ nannten, findet sein anglophones Gegenstück in der Figur des *Slacker*. Die Flucht aus der Fabrik ging der Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse, die seit den 1980ern durchgesetzt wird, voraus. Das Scheitern der oppositionellen Strategie führte schließlich zu dem, was Andrew Ross die „Industrialisierung der Bohemiens“ genannt hat [Andrew Ross, *No-collar. The humane workplace and its hidden costs*, New York, NY: Basic Books, 2003]. Da der Kapitalismus weiter besteht, kann man sagen, dass die Flucht aus der fordistischen Normalität und aus den Vollzeitjobs zu einer Ausweitung und Modernisierung der kapitalistischen Ausbeutung geführt hat, ganz so, wie die Gentrifizierung seit den 1970ern dem studentischen Milieu durch die Vororte und aufgelassenen Industriegebiete folgt.

Die Suche nach einem Leben jenseits der Arbeit tendierte dazu sich darauf zu beschränken, der Fabrik und ihren spezifischen Formen der Disziplinierung zu entfliehen. Und so, vielleicht paradoxerweise, führte diese Flucht zu einer zunehmenden Ununterscheidbarkeit von Arbeit

und Leben, und entsprechend zur Ausweitung der Ausbeutung auf neue Bereiche. Deshalb erscheint die Antwort „mehr Arbeit“ heute so oft als der Horizont einer vorstellbaren Lösung für das Problem der Verarmung und der finanziellen Unsicherheit, und nicht „mehr Geld“ oder „mehr Lebenszeit jenseits der Arbeit“.

Betrachten wir die Unterscheidung zwischen Arbeitszeit und Freizeit: Die Kategorien werden im Fordismus formalisiert, einer Epoche, deren Rhythmus von Lohn, Stechuhr und Fließband bestimmt wird und deren zeitliche Strukturen sich durch Proportionalität und eine besondere Zeiteinteilung auszeichnen, wie es beim Achtstundentag und der Fünftageweche der Fall ist. Freizeit stand in einem eindeutigen Verhältnis zur Arbeitszeit, als eine Belohnung für die abstumpfende Eintönigkeit des Fließbands, als Verjüngungskur und zeitweise Aufhebung der Trennung von Geist und Körper, wie sie die Arbeit am Band erzwingt. Trotz allem war Freizeit grundsätzlich eine Zeit der Nichtarbeit.

Verglichen damit fordert die immer schon unregelmäßige Arbeit im Postfordismus, die nicht zwangsläufig, aber möglicherweise die tatsächliche, bezahlte Arbeitszeit reduziert, die Arbeitenden dazu auf, jederzeit verfügbar zu sein und das Leben außerhalb der Lohnarbeit als Zeit der Vorbereitung darauf und der ständigen Bereitschaft zu sehen. Etwas schematisch formuliert: Während der Fordismus darauf zielte, Kretins hervorzubringen, darauf, die Hirne der Arbeiter von ihren Körpern zu trennen, um Denken, Wissen, Planung und Kontrolle dem Management zuzuordnen, könnte man im Gegensatz dazu den postfordistische Kapitalismus im Sinne Michel Foucaults dadurch charakterisieren, dass die Seele zum Gefängnis des Körpers wird [Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977]. Von daher auch die Nützlichkeit von Wunsch, Wissen und Gesellschaftlichkeit im Postfordismus.

Die lange, protestantische Geschichte der Vorstellung von Arbeit, einer Vorstellung, die im Arbeiten einen ethischen oder moralischen Imperativ sieht, kehrt wieder in der nicht immer säkularen Aufforderung, sich selbst innerhalb wie außerhalb der eigentlichen Arbeitszeit als Ware zu betrachten. Wie Franco Berardi kritisiert, lässt sich der daraus resultierenden Angst und Panik immer mit den Mitteln der Pharmakologie begegnen [Franco Berardi Bifo, *La fabbrica dell'infelicità. New economy e movimento del cognitariato*, Roma: DeriveApprodi, 2001]. Oder eben mit dem anderen „Opiat“: denn parallel erhebt sich ein geschäftstüchtiger, evangelikaler Protestantismus. Nicht zu vergessen auch die Versuche, Kontingenz in der einen oder anderen Variante des Kommunitarismus erstarren zu lassen. Die prekären Verhältnisse des Lebens, die umso nachhaltiger erfahren werden, wenn Leben von bezahlter Arbeit abhängt, haben die Tendenz, die etymologische Lücke zwischen *precor* (beten) und *precarius* (unsicher, schwankend, widerruflich) zu schließen.

PREKÄRE SUBJEKTE

Der griffige Neologismus „Prekarität“ hat eine gewisse Konjunktur in den Diskursen über Arbeit. Doch haftet ihm weiterhin eine normative Voreingenommenheit an, eine Suche nach „Garantien“ in einer Art, die oft weder plausibel noch wünschenswert ist. Prekäre Verhältnisse werden zumeist mit negativen Begriffen gefasst, verbunden etwa mit dem Imperativ, vom Ungeregelten zum Geregeltten zu kommen, vom Anormalen zur Normalität. Diese normative Last ist auffällig in der grammatikalischen Entwicklung vom Adjektiv zum Nomen, von prekär zu Prekarität, von der Situation zum Status.

Doch der Kapitalismus ist immer schon in der Krise. Kapital ist prekär, das ist normal. Stabilität ging immer mit der Formalisierung relativer Vorteile innerhalb der Arbeiterklasse

einher, entweder indem die Krise den weniger Privilegierten aufgebürdet wurde oder indem man die Auswirkungen der Krise durch Schulden verschob. Darüber hinaus wird in den Diskussionen zur Prekarität deutlich, dass Sicherheit oft in der Sphäre des Rechts gesucht wird. Das Gesetz wird zur säkularisierten Form des Gebets gegen die Kontingenz. Dies setzt eine Unterscheidung zwischen Recht und Ökonomie voraus, die sicherlich nicht länger plausibel ist, wenn sie es denn je war. Es ist daher nicht ganz klar, ob das Motiv der Prekarität nicht vielleicht so funktioniert, dass es den Wunsch nach seinem Gegenteil, nämlich Sicherheit, hervorlockt, und zwar unabhängig davon, ob dies sich als Rückkehr in eine Zeit präsentiert, in der Sicherheit scheinbar regierte, oder als Projektion einer Zukunft, die gegen prekäre Verhältnisse immunisiert ist.

Es gibt nationalistische Bekenntnisse. Der Begriff der *precarité* in seiner aktuellen Bedeutung tauchte in der französischen Soziologie auf, als es darum ging, die Konvergenz der Kämpfe von Erwerbslosen und Intermittents in den späten 1990ern zu beschreiben. Pierre Bourdieu war einer derjenigen, die das Thema einer diffusen Prekarität einführten, und zwar als Argument für eine Stärkung des Nationalstaats gegen diese Prekarität wie gegen die Globalisierung, die sie erzeuge [Pierre Bourdieu u.a., *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz: UVK, 1997]. Da, wo weniger nationalistisch argumentiert wird, ist die Diskussion um Prekarität mehr oder weniger ambivalent und, wenn auch nicht immer explizit, von der Vorstellung geprägt, hier ein erhofftes Mittel des Widerstands, wenn nicht gar der Revolution vorzufinden. Ein erneuertes Interesse für sich verändernde Formen der Klassenzusammensetzung oder neue Subjektivitäten hat wohl zu einer unumkehrbaren und überfälligen Verschiebung der Perspektive und des Vokabulars geführt. Aber diese Verschiebung hat nicht in allen Fällen die strukturellen Annahmen eines orthodoxen Marxismus, was eine neue – und daher eher angemessene – Avantgarde angeht, gestört. Namen verleihen Identität, so als bestätigten sie eine bedingungslose Voraussetzung. Wie bei all solchen Setzungen ist nicht nur die Feststellung fragwürdig, den Pfad zu einer anderen (das heißt: besseren) Zukunft in einer vorhandenen Identität gefunden zu haben. Noch problematischer ist, dass in solchen Feststellungen sich unweigerlich eine wertende Hierarchie im Verhältnis zu anderen ausdrückt und reproduziert.

Ein Beispiel: Die Partei Lenins erwies, wenn sie sich durch die Figur des „revolutionären Intellektuellen“ definierte, der fordistisch-tayloristischen Trennung von Körper und Intellekt ihre Referenz (während die anderen entweder die „Masse“ bildeten oder, im Falle aktiver Opposition, „Konterrevolutionäre“ waren); inwieweit aber können die Diskussionen um prekäre Arbeit eine ähnliche Verdopplung von Segmentierung und Konformismus vermeiden? Oder, um die Frage klassisch marxistisch zu formulieren: Inwieweit kann von einer Identität, die dem Kapitalismus immanent ist (ob man sie „Arbeiterklasse“ oder „Multitude“ nennt), erwartet werden, den Kapitalismus abzuschaffen, und somit die eigene Existenz und Identität? Reproduziert eine Politik, die Subjektivität zugleich als Frage und Antwort begreift, nicht nur ein idealisiertes Bild einer solchen Subjektivität? Also einen Rückgriff auf das Subjekt der Aufklärung, ausgestattet mit den Möglichkeiten, die es bedingen, und einer eigene Wertschätzung, die sich nicht zuletzt aus der unterschiedlichen Wertschätzung bezahlter und unbezahlter Arbeit ableitet?

Nochmal anders betrachtet: Die Diskussion um die prekären Bedingungen „kreativer Arbeit“ und die „Industrialisierung der Bohemiens“ erinnert an die Wiederaufnahme eines Motivs aus Puccinis Oper *La Bohème*: Ein paar Typen (ein Poet, ein Philosoph, ein Maler und ein Musiker) leiden für ihre Kunst in ihrer Dachkammer. Aber es ist die Figur der Mimi, einer Näherin, die eher über Schnickschnack als über Kunst spricht, die Puccini und unseren kreativen Helden die entscheidende Tragödie liefert, mit der die Kunst als Leiden geadelt ist,

das die Oper verherrlicht. Die Figur des Künstlers (oder „Kreativen“) mag durchaus bisweilen als exemplarische Gestalt des postfordistischen Arbeiters – prekär, immateriell etc. – kursieren, aber das setzt voraus zu behaupten, die prekären Bedingungen der anderen seien Resultat ihrer „Unsichtbarkeit“ oder ihres „Ausschlusses“.

Für einen wirklich sehr kurzen politischen Moment war die exemplarische Figur der Prekarität eine andere: die der migrantischen Arbeiter, ohne Papiere und Staatsbürgerschaft, aber dennoch innerhalb des nationalen ökonomischen Raums situiert und prekär in vielerlei Hinsicht, mehr als andere Verwendungsweisen des Wortes es erkennen lassen. Weit davon entfernt, erst mit dem Entstehen neuer Industrien oder Subjektivitäten aufzutauchen, waren prekäre Verhältnisse zudem schon immer ein geläufiges Merkmal der Hausarbeit, des Handels, der „Gastlichkeit“, der Landarbeit, der Sexarbeit und der Baubranche, ebenso wie sie die finanziellen und zeitlichen Arrangements bestimmen, die viele Frauen treffen, um durch Kindererziehung und Lohnarbeit zu navigieren. Aber statt die Gewissheit zu erschüttern, Prekarität sei ein neues Phänomen, wird die Wahrnehmung migrantischer Arbeit, von „Drittwelt-“ und Hausarbeit durch die Erklärung, diese Arbeit sei bis dato „unsichtbar“ gewesen, zum Vorwand für Rufe nach Rekonstruktion einer Ebene der Sichtbarkeit, nach juristischer Anerkennung und Medienöffentlichkeit, um schließlich den kulturell-künstlerischen (und kognitiven) Arbeiter als paradigmatischen Ausdruck prekärer Verhältnisse in Umlauf zu bringen und zu überhöhen. Die Strategie des Exodus, der Migration, wird zum Problem von Einschluss, Sichtbarkeit und Anerkennung.

Im globalen Maßstab und in ihren privatisierten und/oder unbezahlten Spielarten war und ist Prekarität schon immer die Standarderfahrung des Arbeitens im Kapitalismus. Wenn man keine anderen Möglichkeiten zum Leben hat als die Fähigkeit zu arbeiten, oder (noch prekärer, da es ein Abhängigkeitsverhältnis privatisiert) die Arbeitskraft zu reproduzieren und zu „humanisieren“, die andere öffentlich anbieten, wird Leben abhängig vom Kapital und somit prekär.

Die Erfahrung geregelter, langfristiger Vollzeitbeschäftigung, die den sichtbarsten und breit verhandelten Aspekt des Fordismus ausmachte, ist in der Geschichte des Kapitalismus eine Ausnahme. Deren Voraussetzung waren gewaltige Mengen unbezahlter Hausarbeit von Frauen und überausgebeuteter Arbeit in den Kolonien. Diese Arbeiten waren es zugleich, die für den fordistischen Fabrikarbeiter den Übergang zwischen Arbeitszeit und Freizeit reibungslos machten. Die Aufteilung und Plünderung dessen, was man als „Dritte Welt“ kontrollierte, und die affektive, unbezahlte Arbeit von Frauen erlaubten eine konsumistische „Humanisierung“ (und die Wahrung der Interessen) eines kleinen Teils der fordistischen Arbeiterklasse. Eine vergleichsweise privilegierte Gestalt von Arbeiter wird als Avantgarde auserkoren und zum exemplarischen Protagonisten des Klassenkampfes erhoben. Diese Auffassung zeigt eine Parallele zur Bewertung der Körper durch das Kapital, wie sie sich im Lohn ausdrückt: Für das „untere Ende“ des (globalen) Arbeitsmarktes und der Arbeitsteilung – gekennzeichnet durch Verarmung, Not oder privatisierte Prekarität – sind demnach „natürliche“ Attribute wie Hautfarbe und Geschlecht verantwortlich. In mancherlei Hinsicht ist daher die in letzter Zeit konstatierte Zunahme prekärer Arbeits- und Lebensverhältnisse nichts weiter als die Entdeckung, davon betroffen zu sein, und zwar seitens derjenigen, die das aufgrund eines scheinbar inhärenten und ewigen (vielleicht gar biologischen) Verhältnisses zwischen körperlichen Merkmalen und deren möglichem monetären Gegenwert niemals erwartet hätten – ein (Selbst)Wertgefühl, bestätigt von den Demarkationslinien bezahlter und unbezahlter Arbeit und den Abstufungen des Lohns.

Um es klar zu sagen: Es ist natürlich wichtig, die Diskussion über Prekarität und prekäre Arbeit weiterzuführen, darüber, wie Veränderungen der Arbeitszeit sich geradezu als gesellschaftliche Disposition ausbreiten. Über Prekarität zu sprechen ist nützlich, um die Diskussion darüber zu eröffnen, dass die Begegnung zwischen Arbeiter und Kapitalist nicht länger auf einen Punkt beschränkt ist und wie sich daraus eine verallgemeinerte Ununterscheidbarkeit zwischen Arbeitsmarkt, Selbst, Beziehungen und Leben entwickelt.

Der interessantere Teil der Diskussion betrifft die Verbindung zwischen den Ungewissheiten, was den Lebensunterhalt angeht, und der Ungewissheit des dergestalt produzierten Lebens selbst in seinen düster trivialen wie erschreckenden Aspekten: Verelendung, sowohl als dauernde Drohung als auch als Zustand, der „Krieg gegen den Terror“, Internierungslager, „humanitäre Interventionen“ und so fort. Hier taucht mit einiger Dringlichkeit das Feld der Biopolitik auf – oder vielleicht wird diese Dringlichkeit für die privilegierte Minderheit der Arbeiter, die bislang nicht im vollen Ausmaß von ihr betroffen waren, konkreter. Verarmung und Krieg fällen harte Urteile über Leben, die als austauschbar gelten und daher immer Gefahr laufen, überflüssig zu werden. Was bedeutet es, an diesem Punkt, gegen die kapitalistische Rationalität auf dem „Wert des Lebens“ zu beharren?

Das wirft eine Reihe von Fragen auf: Wo überschneiden sich ökonomische und politisch-ethische Werte? Hat Wert einen Maßstab, gibt es eine Norm, die alle Werte (alle Leben) berechnen- und vergleichbar macht? Oder mit Blick auf das Problem der Organisation gefragt: Wie brauchbar ist der Ausdruck „Prekarität“, um Allianzen oder Koalitionen herzustellen, wenn man die Unterschiede zwischen Mimi und dem Philosophen nicht verwischen oder gar die Hierarchien zwischen ihnen reproduzieren will? Ist es wirklich im Interesse der Arbeiterin in der Maquiladora, eine Allianz mit der Modedesignerin zu suchen? Solche Fragen können nicht abstrakt beantwortet werden. Aber es gibt zwei schwierige, vielleicht unlösbare Fragen, die dennoch zu stellen sind.

Zum einen: Was sind die spezifischen Ausbeutungsweisen der jeweiligen Arbeit? Wenn die Ausbeutung und Zirkulation „kognitiver“ oder „kreativer“ Arbeit in der Verpflichtung besteht, aktiv zu sein, zu kommunizieren, zu anderen in Beziehung zu treten, Subjekt zu werden, wie Maurizio Lazzarato es beschreibt, wie bedingt diese Verpflichtung dann das Verhältnis zu anderen [Maurizio Lazzarato, »Immaterielle Arbeit«, in: Negri/Lazzarato/Virno, *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID, 1998]? Wie soll die Beschäftigte einer Fast-Food-Kette, der zuvorkommendes, affektives und routiniertes Verhalten abgenötigt wird, ihre Rolle nicht auch gegenüber dem Software programmierenden „Brainworker“ einnehmen, dessen Ausbeutungsweise von ihm Innovation, eine eigene Meinung und Self-Management fordern? Wie kann letzterer wiederum verhindern, sich selbst in der Rolle eines Spezialisten für Verhandlungen und Mediation zu sehen, oder gar sich im „Kognitariat“ wiederzuerkennen und vor diesem Spiegel als Subjekt, Akteur, politischer „Aktivist“ zu posen? Wie weit schließen die performativen Imperative der kulturell-künstlerischen Ausbeutung (Sichtbarkeit, Anerkennung, Autorenschaft) die Option der Klandestinität aus, die ein Imperativ für das Überleben vieler Migranten ohne Papiere und Arbeiter im informellen Sektor ist?

Zum anderen: Warum genau ist es wichtig, nach einem Mittel zu suchen, um Arbeiter zu vereinigen und zu vereinheitlichen, wie heterogen auch immer die Einheit bestimmt ist? Jenseits der Frage spezifischer Kämpfe – beispielsweise entlang spezifischer Produktionsabläufe –, was wäre gewonnen darauf zu beharren, dass Prekarität als Mittel zur Wiederherstellung der immer schon fiktiven – und umkämpften – Einheit der „Arbeiterklasse“ dienen kann? Sicher, die Figur der „Arbeiterklasse“ wird in Frage gestellt

durch die Figur der „Multitude“, aber was genau wird da in Frage gestellt?

Ellen Rooney hat einmal Pluralismus als eine tiefere Form des Konformismus bezeichnet [Ellen Rooney, *Seductive reasoning. Pluralism as the problematic of contemporary literary theory*, Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1989]. Es gibt zwar eine große Vielfalt inhaltlicher Art, Auseinandersetzungen über formale Verfahren sind jedoch ebenso ausgeklammert wie die Frage der Macht derer, deren Vorstellungen und Interessen die Regeln bestimmen. Meist sind die etablierten Verfahrensweisen und die Vorstellung der daraus resultierenden „Einheit“ so selbstverständlich, dass sie sich dem Blick entziehen. Wer die Selbstverständlichkeiten in Frage stellt, wird meist als Unruhestifter angesehen, wenn nicht gar als Ursprung einer fatalen Klassenspaltung. Ein geläufiges, wenn auch seltener werdendes Beispiel: Sexismus wird in einem Pluralismus von „Themen“ zum „Frauenthema“ erklärt, denn die etablierten Formen der „Politik“ sollen nicht gestört werden.

Was heißt also Arithmetik der Biopolitik, die sich aus dem Verfall der fordistischen Formen ergibt? Wenn die politischen Formen des Fordismus auf Trennungen beruhten, die angeblich den Körpern, ihren „natürlichen“ Unterschieden, inhärent waren, was wäre dann eine postfordistische Arithmetik? Der Postfordismus träumt von einer globalen Gemeinschaft des „Humankapitals“, in der Differenz entweder eine vermarktbare Eigenschaft darstellt oder aber ein Hindernis für den freien Fluss der „Humanität“ als – oder besser für das – Kapital ist. Kurz: Politischer Pluralismus ist die idealisierte Version des postfordistischen Markts.

Es scheint ganz angebracht, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass Warenförmigkeit nicht aus Kaufen und Verkaufen besteht, Formen, die dem Kapitalismus vorausgehen. Warenförmigkeit bedeutet eher die Anwendung eines universellen Maßstabs, der qualitative Differenzen – von Körpern, Handlungen, Arbeit – in Beziehung setzt und reduziert auf das abstrakte Maß Geld. Abstrakte Äquivalenz setzt Hierarchien, Ausbeutung und Gewalt voraus und produziert sie. Formal, das heißt in den Worten des Gesetzes gesprochen: Weder Armen noch Reichen ist es erlaubt unter den Brücken zu nächtigen.

Was bedeutet die Behauptung, die Bedingungen prekärer Arbeiter ließen sich durch eine angemessenere Kodifizierung von Rechten verbessern? Sie bedeutet meines Erachtens nicht, dass die Situation dadurch verbessert oder vielmehr garantiert würde. Dem Vorschlag eines „Rechts auf Weltbürgerschaft“, wie Antonio Negri und Michael Hardt ihn machen [Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M.: Campus, 2002], geht der globale Zugriff eines militarisierten Humanismus voraus, der bereits seine Definition der Konvergenz von „Menschenrechten“ und supranationaler Gewaltanwendung vorgegeben hat. Ähnlich der Vorschlag eines „Grundeinkommens“, der sich dort, wo Ähnliches bereits existiert, wie in Australien, als kontingent erwiesen hat und zudem konstitutiv ist für einen Sektor intermittierender Beschäftigung oder gar von Zwangsarbeit, wie in den Arbeit-für-Sozialhilfe-Programmen. Diesen Programmen wurden zunächst indigene Arbeitslose unterworfen, bevor sie zu einer Maßnahme gegen Arbeitslose im Allgemeinen wurden. Ein Grundeinkommen hebt nicht die Verpflichtung zur Arbeit in schlecht bezahlten, informellen oder Gelegenheitsjobs auf; es wird absichtlich auf einem Niveau gezahlt, das gerade das nackte Überleben ermöglicht, aber keinen Lebensunterhalt. Die Einführung von Arbeit-für-Sozialhilfe-Programmen für die indigene Bevölkerung in Australien war die Reaktion auf den völligen Zusammenbruch ihrer Beschäftigungsquote nach der Einführung eines Gesetzes, das gleiche Bezahlung für alle festlegte. Man sprach vom „Versagen“ der indigenen Arbeiter, das man als Folge von Eigenschaften erklärte, die zudem häufig biologisch hergeleitet wurden (meist „Faulheit“); so wurde das Eintreten für Zwangsarbeit gerade für Politiker möglich, die am lautesten ihr Engagement für den Multikulturalismus und die Versöhnung der indigenen und der „Siedler“-Bevölkerung Australiens proklamiert hatten.

Wie gelingt es nun, den Wert des Lebens von den Werten des Kapitals zu trennen? Wie trennt man, angesichts des Nationalismus weltweit und der Aspirationen auf supranationale Arrangements, die alltäglichen Kämpfe gegen Prekarität von den Verlockungen eines globalen Sicherheitsstaates? Rechte sind nichts, das wir besitzen, auch wenn viele von uns, weil ihnen nichts anderes übrig bleibt, glauben, wir besäßen unsere eigene Arbeit, wenn auch in Form einer zunehmend selbstgeführten, uns selbst beschäftigenden Ausbeutung. Rechte, wie Macht, werden ausgeübt, in Handlungen und durch Körper. Als gesetzlich kodifizierte werden sie vom Staat gewährt oder verweigert, nach Gutdünken. Es gibt keine Garantien, und es wird immer einen Kampf um die Ausübung bestimmter Rechte geben, unabhängig davon, ob sie im Gesetz stehen. Als Strategie bedeutet, auf Gesetze zu setzen, nichts anderes als darum zu beten, dass der Staat sie gewähren möge, und ihm somit die Macht und Autorität zuzusprechen, sie zu verweigern.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Prekarität uns schwanken lässt, vielleicht sogar ganz wörtlich: betend für Garantien oder einen Schutz, der sich oft genug als Festungsmauer erweist. Aber trotzdem lässt sich auf eine Verbindung zum Adjektiv „prekär“ nicht verzichten: auf Bewegung, wie unsicher auch immer. Prekär ist ebenso sehr eine Beschreibung von Arbeitszeitmustern wie die Beschreibung, Erfahrung, Hoffnung und Befürchtung einer schwankenden Bewegung, in mehr als einem Sinne, und sicherlich, seit die Grenzen der Anti-Gipfel Proteste klar wurden. Dies erhöht die Gefahr, dass die Bewegungen sich in kommunitaristischen Ängsten verfangen oder vom Ende aller Risiken in der vermeintlich sicheren Umarmung durch juristische Anerkennung auf globaler Ebene träumen. Allerdings wird auch klar, dass eine andere Zukunft nur prekär entstehen kann, ohne sicheren Grund, ohne allgemeines Maß und Regel, und mit Fragen die uns häufig genug erschüttern sollten, besonders die, was diese „wir“ bedeuten könnte.

Aus dem Englischen von Michael Sander und Thomas Atzert