

Doktorand\*innen  
Jahrbuch 2018

# WORK IN PROGRESS MOBK ON BROCKE??

Marcuse weibliche Mobilität **Krise** Russia Bibelkritik Positives Denken  
Substanz Care-Arbeit Automatisierung Landauer **Identität**  
Refugee-Bewegung feminism Motivationstraining Anarchismus Empowerment  
Rassismus Utopien Kritische Wissenschaft Post-Fundationalismus  
Spinoza #falc Migration Technologien Organische Intellektuelle

Beiträge kritischer Wissenschaft

Herausgegeben von  
Marcus Hawel &  
Herausgeber\*innenkollektiv:  
Sarah Heinemann  
Nina Kaiser  
Lucia Killius  
Martin Schröder

WORK IN PROGRESS. WORK ON PROGRESS  
Doktorand\*innen-Jahrbuch 2018 der Rosa-Luxemburg-Stiftung

**WORK IN PROGRESS.  
WORK ON PROGRESS.**

Beiträge kritischer Wissenschaft

Doktorand\*innenjahrbuch **2018**  
der Rosa-Luxemburg-Stiftung

Herausgegeben von Marcus Havel

Herausgeber\*innenkollektiv:

Sarah Heinemann, Nina Kaiser, Lucia Killius und Martin Schröder

www.vsa-verlag.de

www.rosalux.de/studienwerk

Die Doktorand\*innenjahrbücher 2012 (ISBN 978-3-89965-548-3), 2013 (ISBN 978-3-89965-583-4), 2014 (ISBN 978-3-89965-628-2), 2015 (ISBN 978-3-89965-684-8), 2016 (ISBN 978-3-89965-738-8) und 2017 (ISBN 978-3-89965-788-3) der Rosa-Luxemburg-Stiftung sind ebenfalls im VSA: Verlag erschienen und können unter [www.rosalux.de](http://www.rosalux.de) als pdf-Datei heruntergeladen werden.



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License (abrufbar unter [www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode](http://www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode)). Nach dieser Lizenz dürfen Sie die Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autoren und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.

© VSA: Verlag 2018, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg  
Druck und Buchbindearbeiten: CPI books GmbH, Leck  
ISBN 978-3-89965-890-3

# Inhalt

Einleitung: Krise und Identität ..... 9

**ZUSAMMENFASSUNGEN** ..... 23

## ERKENNTNISTHEORIE

Ki-myoungh Kim  
**Bibelkritik als politische Handlung** ..... 29  
Spinozas Theologisch-politischer Traktat

Jan Rolletschek  
**›Materialist aus der Schule Spinozas‹** ..... 47  
Gustav Landauers spinozistischer Anarchismus

## ARBEIT

Christine Braunersreuther  
**Die Mär vom Migrant\*innen. Oder: Warum Migration von Frauen nach wie vor skandalisiert und/oder verschwiegen wird** ..... 65

Philipp Frey  
**Vom Unabgegoltenen der Automation** ..... 81  
Einige Gedanken zur gegenwärtigen Automationsdebatte aus Sicht kritischer Technikfolgenabschätzung

## KÖRPER – MACHT – IDENTITÄT – GENDER

Sarah Heinemann  
**Der Ursprung des Leidens liegt im Schoß der Frau** ..... 95  
Robert Betz und seine Lehren der Transformation vom Normalesein zum Glück

Vanya Solovey	
<b>Is an »Armchair Feminist« a Coward?</b> .....	108
Debates Over Activist Methods Within Feminist Movements in Russia	

#### EMANZIPATION UND UTOPIE

Karl Voßkühler	
<b>Substanz und Differenz</b> .....	125
Ein Gegenentwurf zu Ernesto Laclau und Chantal Mouffe	

Lisa Doppler	
<b>Organische Intellektuelle organisieren Spontaneität</b> .....	142
Reflexionen zu Marcuse, Gramsci und der Refugee-Bewegung	

#### NACHWORT

Marcus Havel	
<b>Neueste Unübersichtlichkeiten im permanenten Krisenmodus</b>	159

<b>AUTOR*INNEN &amp; HERAUSGEBER*INNEN</b> .....	186
--	-----

<b>VERÖFFENTLICHTE DISSERTATIONEN VON STIPENDIAT*INNEN AUS DEN JAHREN 2017-2018</b> .....	189
---	-----

<b>REGISTER »WORK IN PROGRESS«</b> .....	199
--	-----

## Einleitung: Krise und Identität

Im vergangenen Doktorand\*innenjahrbuch der Rosa-Luxemburg-Stiftung hieß es an eben dieser Stelle: »Die Zeiten sind nicht die Besten für kritische Wissenschaftler\*innen.«<sup>1</sup> Wohl wahr, denn sowohl der strukturelle als auch der direkte physische Angriff auf Kritiker\*innen des Bestehenden und absehbar Zukünftigen geht beinahe weltweit ungebremst weiter. Inhaltlich hingegen fällt das Fazit durchaus anders aus, gibt es doch unentwegt Anlass und Grund für kritische Beobachtung, Analyse (und Aktion) in und außerhalb der akademischen Betriebe.

Angesichts der anhaltend schlechten Nachrichten dürfte es vielen schwerfallen, nicht dem ohnehin verbreiteten Zynismus anheimzufallen: Rechte Parteien sind in Europa (und andernorts) immer erfolgreicher. In den meisten EU-Ländern sitzen rechtsradikale Abgeordnete in den nationalen Parlamenten, in einigen Ländern sind sie Teil der Regierung. Innerhalb der letzten Monate sind zwei weitere rechte Regierungen dazugekommen. In Italien sorgt die populistisch-neoliberal-rassistische Koalition aus *5-Sterne-Bewegung* und *Lega* für noch mehr Sterben im Mittelmeer und eine drastische Verschärfung der sozialen Lage im Land selbst – hauptsächlich (aber nicht nur) für Migrant\*innen und alle, die als »fremd« gebrandet werden. In Österreich dagegen macht sich die ÖVP-FPÖ-Koalition eifrig daran, die nächste »illiberale Demokratie«<sup>2</sup> nach ungarischem Vorbild zu schaffen. Der Wehrsportgruppler a.D. Heinz-Christian Strache<sup>3</sup> als Vizekanzler wird es schon richten. In Polen ist man da bereits einen Schritt weiter, die Judikative, die Wissenschaft und die Medien als (zumindest potenziell) wirksame Korrektive der größten Ungerechtigkeiten sind arg geschwächt. Der polnische

---

<sup>1</sup> Herausgeber\_innenkollektiv: Einleitung. Gewalt und Identität, In: Marcus Havel; Herausgeber\_innenkollektiv: Work in Progress. Work on Progress. Beiträge kritischer Wissenschaft. Doktorand\_innenjahrbuch 2017 der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Hamburg 2017, S. 9.

<sup>2</sup> Als solche bezeichnete der ungarische Präsident Orbán seine geplante Staatsform selbst während einer Rede zu Student\*innen. Vgl.: Prime Minister Viktor Orbán's Speech at the 25th Bálványos Summer Free University and Student Camp, <https://tinyurl.com/n4226wy> (8.11.2018), [www.kormany.hu/en](http://www.kormany.hu/en). Der Begriff selbst ist dabei vermutlich entlehnt vom US-amerikanischen Politikwissenschaftler Fareed Zakaria. Vgl. Fareed Zakaria: The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad, New York 2003.

<sup>3</sup> Siehe unter anderem Leila Al-Serori; Oliver Das Gupta: Die Akte Strache, <https://tinyurl.com/ybt46wva> (8.11.2018), [www.sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de).

›Volkskörper‹ kann also beinahe ungestört vor dekadenten Einflüssen (Abtreibungen, EU, ›westliche‹ Kultur, Migrant\*innen) geschützt werden. Sieht so die Zukunft Europas aus? Oder zumindest der sogenannten Visegrád-Staaten<sup>4</sup> im östlichen Mitteleuropa?

Im Jahr 2017 ertranken nach Zählung der *Internationalen Organisation für Migration* (IOM)<sup>5</sup> 3.116 Menschen im Mittelmeer.<sup>6</sup> Vermutlich liegt die Dunkelziffer beträchtlich höher. Während die privat organisierte Seenotrettung zwischenzeitlich vollständig durch *Frontex*, Polizei und Politik lahmgelegt wurde, darf immerhin noch gezählt werden, wie viele Menschen der inhumanen Grenzpolitik der Europäischen Union und vieler ihrer Mitgliedsstaaten zum Opfer fallen. Währenddessen stellt die deutsche Regierung brutalen Milizen in Libyen Geld zur Verfügung, damit sie möglichst viele Geflüchtete von der Überfahrt abhalten. Denjenigen, die es dennoch nach Europa schaffen, droht häufig weiterhin die Abschiebung oder zumindest ein jahrelanges Leben in doppelter Unsicherheit. Denn erstens dauern die behördlichen Verfahren zur Bestimmung des Asyl- oder Aufenthaltsrechts oft mehrere Jahre, in denen den Geflüchteten elementare Rechte (auf Bildung, gesellschaftliche Partizipation, freie Wahl des Wohnortes und Arbeitsplatzes etc.) abgesprochen werden.<sup>7</sup> Zweitens sind Geflüchtete ebenso wie andere Nicht-Weiße von rassistischer Anfeindung und Attacke bedroht, und zwar nicht nur in Sachsen.

Nicht nur mit libyschen Milizen werden fleißig Deals gemacht, um flüchtende Menschen von Europas Grenzen fernzuhalten, sondern auch mit der Türkei – jener Türkei, die durch den De-facto-Sultan Recep Tayyip Erdoğan zu einem autokratischen Staat transformiert wurde, in dem es weder freie Presse noch Versammlungsfreiheit gibt, und die mit ihren Angriffen auf die kurdischen Gebiete in Syrien die ohnehin schier ausweglose Lage im Nachbarland weiter verschlimmert. Mit der Ankündi-

<sup>4</sup> Die Visegrád-Gruppe ist ein loser Verbund, der seit einem ersten gemeinsamen Treffen 1991 im ungarischen Visegrád aus Polen, Slowakei, Tschechien und Ungarn besteht. In einem Radio-Feature wies Anne Raith darauf hin, dass es außer der Ablehnung von Geflüchteten kaum gemeinsame Standpunkte gebe. Anne Raith: Vereint gegen Flüchtlinge, mehr nicht, <https://tinyurl.com/ybxf9oh> (8.11.2018), [www.deutschlandfunk.de](http://www.deutschlandfunk.de).

<sup>5</sup> Die IOM ist eine den Vereinten Nationen angegliederte Organisation zur operativen Hilfe für Migrant\*innen.

<sup>6</sup> Vgl. »Mehr als 3.000 Bootsflüchtlinge starben 2017 im Mittelmeer«, <https://tinyurl.com/y8cert5s> (8.11.2018), [www.zeit.de](http://www.zeit.de).

<sup>7</sup> Wobei hier keinesfalls einer schnelleren Abschiebung das Wort geredet werden soll, sondern der Achtung aller Grund- und Menschenrechte als Minimalforderung an einen humaneren Umgang mit Geflüchteten.

gung von »Säuberungen« werden die Kurd\*innen auf beiden Seiten der Grenze angegriffen und ihre (gerade in dieser Region) einzigartigen demokratischen Strukturen zerschlagen.

Zum Krieg im Jemen, den gewaltsamen Vertreibungen in Myanmar, der Internierung von vermutlich einer Million Uigur\*innen in China und der Wahl von Jair Bolsonaro zum brasilianischen Präsidenten, einem ultra-rechten, evangelikalen Hardliner, den Glen Greenwald als »the most misogynistic, hateful elected official in the democratic world«<sup>8</sup> charakterisierte, ließen sich ähnliche Zeilen schreiben.

Donald Trump ist auch noch da, der Kapitalismus, Rassismus und das Patriarchat ebenso. Ein Ende des politischen und ökonomischen Systems, das beständig ›Krisen‹ produziert, im Grunde selbst persistente Krise ist, ist mithin nicht absehbar.

### Wozu dann noch kritische Wissenschaft?

Sollten Linke, insbesondere linke Wissenschaftler\*innen deshalb kapitulieren und einsehen, dass sie dem Elend der Welt nichts entgegenzusetzen haben als den oben anklingenden Fatalismus? Nein, denn zum einen bietet gerade kritische Wissenschaft eine Möglichkeit, die Ursprünge dieser Gewalt zu erkennen: »Sie legt die strukturellen Ursachen von Krisen und Gewalterlebnissen offen«,<sup>9</sup> hieß es dazu im vergangenen Vorwort. Zumindes für den oder die Einzelne\*n bietet das in der Kritik nicht zwangsläufig inhärente aber doch mögliche Verstehen einen Ausweg aus der zynischen Affirmation einer Welt, die nun mal so sei, wie sie sei.

In diesem Band zeigt etwa Jan Rolletschek in seinem Beitrag zu Gustav Landauers spinozistischem Anarchismus, dass auch in der Vergangenheit kritische, philosophisch-politische Interpretationen (in diesem Fall die Beschäftigung mit Spinozas Gedankengut) als Grundlage für den Aufbau eines neuen gesellschaftlichen Systems dienen. Zum anderen können kritische wissenschaftliche Analysen damals wie heute als politische Handlungen und Interventionen wirken, wie der Beitrag von Kimyoung Kim zu Spinozas Bibelkritik zeigt. Die zahlreichen Krisen und

<sup>8</sup> Glen Greenwald; Andrew Fishman: The Most Misogynistic, Hateful Elected Official in the Democratic World: Brazil's Jair Bolsonaro, <https://tinyurl.com/z8lh26j> (8.11.2018), [www.theintercept.com](http://www.theintercept.com).

<sup>9</sup> Herausgeber\_innenkollektiv 2017, S. 21.

konkreten Anlässe für Ärger und Wut der letzten Monate und Jahre haben außerdem etwas Wichtiges gemeinsam: Sie sind nicht ohne Widerspruch geschehen. Vielmehr scheint der Unmut am Bestehenden fortlaufend und ebenso zu wachsen wie die Unterstützung für die Betroffenen.

Jeden Tag engagieren sich Menschen in Vereinen, Initiativen, auf der Arbeit und auf dem Campus, in Camps und Lagern, Kunstaktionen, in der Nachbarschaft, Gewerkschaften und Klassenräumen. Sie kämpfen gegen Verdrängung von Mieter\*innen, soziale Kürzungen, rechte Hetze und Gewalt, Homophobie und die Zerstörung der Umwelt für Profit und tragen ihre Kämpfe auch auf die Straße: Im Mai protestierten über 40.000 Menschen gegen das neue bayrische Polizeigesetz, über 65.000 Menschen kamen zum Konzert »Wir sind mehr« in Chemnitz, um sich laut gegen rechte Gewalt und Rassismus zu stellen. Mehr als 50.000 Leute forderten am Hambacher Wald einen schnellen Kohle-Ausstieg und den Erhalt des dortigen Waldes. Zur Antirassistischen Parade »We'll come united« in Hamburg zog es über 30.000 Teilnehmer\*innen, die für ein angstfreies Leben demonstrierten, in Berlin ging eine viertel Million Menschen für unteilbare Solidarität und gegen das Ausspielen von Sozialstaat gegen Flucht und Migration auf die Straße. Weltweit ließen sich ähnliche Beispiele finden.

Vereine wie *medico international* sammeln Spenden, unterstützen den Aufbau eines kostenfreien Gesundheitssystems in Nord-Kurdistan und leisten Hilfe bei der Versorgung der Geflüchteten aus Afrin. Verschiedene Initiativen organisieren Rettungsschiffe, um Menschen auf dem Weg nach Europa nicht ertrinken zu lassen. Dahinter stehen neben denjenigen, die in See stechen, viele Engagierte auf unterschiedlichen Ebenen; auch zahlreiche Spender\*innen, die die Arbeit ermöglichen und eine Mehrheit der Bevölkerung, die die Arbeit von Seenotretter\*innen richtig findet. Mehrere Millionen Menschen in Deutschland waren seit 2015 in Initiativen mit Geflüchteten engagiert. Es werden Abschiebungen verhindert und es gibt Bestrebungen deutscher und europäischer Städte, zu *Solidarity Cities* zu werden, um (nach US-amerikanischem Vorbild) Menschen ohne Papiere besseren Zugang zu Gesundheitsversorgung zu ermöglichen oder an der Abschottungspolitik der Bundesregierung vorbei Leute aufzunehmen.

Innerhalb der Refugee-Bewegung sind die Motive, aber auch die Formen des Widerstands und die Art der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Missständen dabei sehr divers. Wie Lisa Doppler in ihrem Beitrag zu Intellektuellen in der Refugee-Bewegung in diesem Band zeigt, spielen dabei auch theoretische Auseinandersetzungen mit Her-

bert Marcuse und Antonio Gramsci eine Rolle, indem sie eine theoriebasierte Grundlage für (selbst)reflektierten Aktivismus und Kritik bieten. Auch in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Aktivismus ist (Selbst-)Reflexion ein fundamentaler, selbstverständlicher Teil der Arbeit neben (und verschränkt mit) Theorie und Praxis geworden: Wie genau ist unsere Rolle als Engagierte definiert? Wo ist unser Standpunkt, wie sind wir verortet im System aus Unterstützung und jenen, die Unterstützung benötigen? Wo stoßen wir an strukturelle oder persönliche Grenzen? Und natürlich: Was soll, was kann erreicht werden? Vanya Solovey zeigt in seinem Beitrag zur feministischen Bewegung in Russland exemplarisch, wie (Online-)Aktivismus reflektiert wird – und welchen Beitrag kritische Wissenschaft in diesem Prozess leisten kann.

### Linkes Engagement, Utopien und die Bedeutung von Identität

Das beschriebene, vielfältige linke Engagement scheint dabei heute vor allem ein Abwehrkampf gegen noch mehr Elend, Inhumanität und Irrsinn zu sein. Wie aber können die zahlreichen und teils sehr unterschiedlichen Initiativen, Gruppen und Vereine, all die Menschen, die sich für Verbesserungen einsetzen, den Weg von einer »Feuerwehr-Politik« hin zu einer tatsächlichen Transformation der Gesellschaft beschreiten? Um noch einen Schritt weiter zurückzugehen: Hat die Linke, oder besser: Haben die Linken noch eine Utopie vom besten Leben für alle? Wie kann Utopia im 21. Jahrhundert von links gedacht werden? Und, wie steht es um konkrete linke Zukunftsentwürfe? Wie soll das zumindest erst einmal bessere Leben für alle organisiert werden und wo lassen sich heute Ansätze davon in unserer jetzigen politischen Praxis finden? Wird auch linke Politik nur für eine bestimmte Gruppe Menschen gemacht, seien es die schrumpfende Arbeiter\*innenklasse, Migrant\*innen oder das wie auch immer definierte nationale Kollektiv? Oder werden prinzipiell alle mitgedacht?

Das sind nicht nur für kurzfristige politische Projekte wichtige, grundsätzliche Fragen. Auch größere politische Bewegungen, wie die katalanische Unabhängigkeitsbewegung, lassen sich hiernach untersuchen.

Auf der einen Seite des Konflikts steht der spanische Zentralstaat, eine Monarchie mit zahlreichen Kontinuitäten aus dem faschistischen Spanien Francos. Auf der anderen Seite das plurinationale Katalonien, das in den 1930er Jahren eine Hochburg der Anarchistischen Revolution war. Die katalanische Mitte-Links-Koalition versuchte lange Zeit mit

Gesprächsangeboten und Kompromissbereitschaft, den durch die spanische Verfassung vorgegebenen Rahmen auszuschöpfen, um zu mehr Kompetenzen zu kommen. Dies wurde immer wieder durch den spanischen Zentralstaat blockiert und auch vom katalanischen Parlament durch erlassene Gesetze (und dabei besonders solche, die soziale und wirtschaftliche Fragen fortschrittlicher behandeln, wie Grundeinkommen oder die Verhinderung von Zwangsräumungen, bis hin zu Ladenöffnungszeiten) verhindert. Die Forderungen nach Selbstbestimmung wurden lauter. Spätestens im Herbst 2017 machte das Referendum zur Unabhängigkeitsfrage die Ausmaße des Konfliktes auch international deutlich. Die Unabhängigkeitsbewegung war *peu à peu* aus der Bevölkerung heraus entstanden und machte auch den katalanischen Parteien Druck. So divers die Bewegung politisch vielleicht ist, sie scheint den öffentlichen Diskurs insgesamt nach links verschoben zu haben. Für die Ausrufung und Gründung der neuen Republik gab es außerdem (für Europa einzigartige) Pläne für eine demokratische Beteiligung: Auf Bürger\*innenversammlungen sollte über die Grundlagen des neuen Staates beraten und diskutiert werden. Ein Jahr nach dem Referendum ist die Situation noch immer verfahren: Viele Katalan\*innen fordern nach wie vor einen eigenen Staat. Internationale Anerkennung für einen solchen gibt es allerdings kaum. Die von den Katalan\*innen um Hilfe angerufene Europäische Union will eine Spaltung ihres Mitgliedsstaates Spanien und die damit einhergehende Instabilität vermeiden. Ob ein katalanischer Staat überhaupt EU-Mitglied werden könnte, ist mehr als fraglich.

Wie aber halten wir als linke, kritische Wissenschaftler\*innen und/oder Engagierte es nun mit der katalanischen Nationalbewegung? Sehen wir den Bruch mit einer schwerfälligen parlamentarischen Monarchie und den potenziellen Aufbau eines demokratischeren, progressiveren Staates? Wie viel taugte das Gründen eines Staates – und sei er auch demokratisch – unter linken Gesichtspunkten überhaupt? Wie schnell würde das Progressive an seine kapitalistischen Grenzen stoßen, wenn es darum ginge, die Kapitalfraktionen unter dem nationalen Schirm zu versammeln, der dann einfach andere Farben als heute trägt? Denn um die Aufhebung der kapitalistischen Zwangsverhältnisse scheint es jedenfalls nicht zu gehen. Oder könnte ein solcher, katalanischer Staat tatsächlich der Wegweiser einer übergreifenden, demokratischen Transformation sein? Sollten sich Linke überhaupt und ganz generell an der geplanten Gründung eines Staates beteiligen oder sich zumindest affirmativ darauf beziehen? Was ist mit »no border, no nation«? Reichen die (jederzeit widerrufbaren) Versprechen der maßgeblichen politischen Kräfte

der Nationalbewegung, Partizipationsmöglichkeiten und relativ offene Grenzen für Menschen (und Kapital) einzuführen, aus, um diesen ehemals breiten Konsens innerhalb der Linken infrage zu stellen? Oder ist die Aussicht darauf, dass das böse Franco-Spanien nun endlich doch seiner gerechten Strafe durch Spaltung zugeführt wird, zu verlockend?

Möglicherweise sähe ein solcher katalanischer Nationalstaat ein wenig so aus, wie die unter Linken heute beliebten postmarxistischen Theoretiker\*innen Chantal Mouffe und Ernesto Laclau ihre »radikale Demokratie« beschrieben haben: ein, kurz gesagt, basisdemokratisches, im Wortsinne populistisches Verfahren zum Austragen von Interessenkonflikten auf nationalstaatlicher Ebene – ohne dabei aber die Ursachen für die gegensätzlichen Interessen aufheben zu können. Eine Kritik an den theoretischen Grundlagen und den Konzepten von Mouffe und Laclau findet sich in Karl Voßkühlers Beitrag »Substanz und Differenz« in diesem Band.

In jedem Fall berufen sich nicht unerhebliche Teile der katalanischen Unabhängigkeitsbewegung auf Kultur, Sprache und eine gemeinsame katalanisch-nationale Identität als primordiale Grundlagen ihrer, der katalanischen Nation. Das ist an sich weder neu noch hätte es vor einigen Jahren aus traditionell linker Perspektive als unterstützenswert gegolten. Doch Identität und das Berufen auf sie als Begründung politischer Standpunkte und politisch-praktischer Handlungen ist (wieder) *en vogue* – nicht nur, aber auch innerhalb der Linken. Bereits die Einleitung im vorigen Jahr trug »Gewalt und Identität« im Titel. Richtigerweise schrieb die Redaktion, dass die nationale Identität in Zeiten der Krise(n) wieder einmal zum »Nonplusultra« erklärt werde, um das zugehörige Kollektiv auf die als gemeinsam imaginierten Feinde einzuschwören.<sup>10</sup> Während manche kollektive Identitäten aufoktroiert seien und wieder andere im Wirbel aus *Shitstorms* und sprachlicher Gewalt zugrunde gehen würden, sei es ein Merkmal der kritischen Wissenschaft, jene »Identitäten sichtbar [zu machen], die von herrschenden Normen ins Abseits gestellt werden«.<sup>11</sup> Aus unserer Perspektive lohnt es sich an dieser Stelle, erneut einen Blick auf den Identitätsbegriff zu werfen.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 14.

<sup>11</sup> Ebd., S. 21.

## Identität und Identitätspolitik

Wie oben beschrieben, offenbaren die aktuellen politischen Entwicklungen auf nationaler, EU-weiter und globaler Ebene verschiedene Widersprüche und Ambivalenzen: Dem Erfolg rechtsextremer und rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen stehen Solidarisierungsprozesse, neue Formen von linkem Aktivismus und organisiertem Widerstand gegen eben jene Versuche der Ausgrenzung und Spaltung gegenüber. Der Begriff und das Konzept der ›Identität‹ spielen dabei sowohl bei rechtsgerichteten Entwicklungen als auch beim Widerstand dagegen eine zentrale Rolle. Bereits die theoretische Beschäftigung mit Identität offenbart eine große Komplexität, wobei eine wichtige Frage lautet, ob sie als prozesshaft, wandelbar und in Abhängigkeit von gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen verstanden, oder ob von einem ›natürlichen‹, unveränderbaren Wesenskern ausgegangen wird.

Das Identitätskonzept und der Begriff der Identität werden in sehr unterschiedlichen Kontexten mit sehr unterschiedlichen Intentionen verwendet. Auch im Konflikt um Katalonien spielt die Frage der Identität eine entscheidende Rolle, wobei Identität dabei unter anderem an die Verwendung einer gemeinsamen Sprache, dem Katalanischen, geknüpft ist. Ebenso werden die oben genannten Hilfen und Initiativen für Geflüchtete (auch) von kollektiven Identitäten getragen. So stützen sich beispielsweise die katholischen und evangelischen Kirchen in ihrem Engagement für Geflüchtete auf ein ›christliches‹ Selbstverständnis und einen angenommenen geteilten Wertehorizont. Und auf der Homepage des Netzwerkes der europäischen *Solidarity Cities* fragt die Bürgermeisterin von Barcelona: »Where are our European values of solidarity, humanity and dignity [...]?«<sup>12</sup>

Eine (auch im Herausgeber\*innen-Kollektiv diskutierte) strittige Frage ist, ob das Konzept der Identität die Möglichkeit zu linkem Widerstand bietet und von Rechten vereinnahmt wird oder ob es von vornherein reaktionäres enthält. So ist ein zentraler Punkt im Grundsatzprogramm der AfD der Erhalt der »Deutsche[n] Kultur, Sprache und Identität«.<sup>13</sup> Dabei geht es jedoch nicht um die Sichtbarmachung und Anerkennung mar-

<sup>12</sup> *Solidarity cities*, Testimonials, <https://solidaritycities.eu/testimonials> (16.10.2018).

<sup>13</sup> Programm für Deutschland. Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland. Beschlossen auf dem Bundesparteitag in Stuttgart am 30.4./1.5.2016, <https://tinyurl.com/ya58qygp> (16.10.2018), [www.afd.de](http://www.afd.de), S. 92.

ginalisierter Identitäten, sondern um die Aufwertung des ›Eigenen‹ gegenüber dem ›Fremden‹ und die in jeder Hinsicht gewaltsame Verwertung ›anderer‹ Identitäten. Jene Vorstellung von Identität geht zudem von einer Unveränderbarkeit der jeweiligen Identität aus, von der Gebundenheit an einen geografischen Herkunftsort, und der Weitergabe von spezifischen Traditionen und Werten qua Geburt. Ein solches Identitätskonzept weist dabei zahllose Widersprüche auf, wie nicht nur im Falle der AfD an verschiedenen Punkten deutlich wird. Wird ein politisches Projekt auf Identität gebaut, kommt man allerdings auch ohne das Herabwürdigen oder gar Bekämpfen anderer ›Identitäten‹ unvermeidlich ins Konservatorische, in die Pflege und den Erhalt dessen, in was man durch Zufall geboren wurde, zu Folklore, oder auch auf die Idee eines Europas der Vaterländer. Im Falle der rechtskonservativen Identität bringt Migration das so gut gepflegte und behütete ›Eigene‹ in Gefahr.

Dabei führen nicht nur aktuelle, sondern auch vergangene Migrationsbewegungen zu Widerstand und Ablehnung, wie Christine Braunersreuther in ihrem Artikel herausarbeitet: Ihre Auseinandersetzung mit aktuellen Befunden zu frühgeschichtlicher weiblicher Migration und den folgenden Reaktionen verweist darauf, wie stark sich privilegierte Gesellschaftsgruppen gegen den vermeintlichen Verlust von Privilegien wehren. Da ist es auch egal, ob jene Veränderungen bereits vor Hunderten oder Tausenden von Jahren stattfanden. Denn ein Umschreiben von Geschichte bedeutet in diesem Fall die Infragestellung des Patriarchats und somit immer noch vorherrschender Unterdrückungsstrukturen.

Häufig spielt im Zusammenhang mit dem Identitätsbegriff im politischen Raum ›Identitätspolitik‹ eine Rolle, also politisches Handeln auf Basis einer angenommenen kollektiven Identität und daraus abgeleiteten Überzeugungen und Bedürfnissen. Obwohl Identitätspolitik ihrem Ursprung nach mit emanzipatorischen Bewegungen marginalisierter Bevölkerungsgruppen in den USA assoziiert werden (Frauen, *people of color* etc.), wird Identitätspolitik als Strategie auch zunehmend von sich selbst als marginalisiert und bedroht wahrgenommenen Gruppen der politischen Rechten eingesetzt. Gleichzeitig wird aber durch die explizite Verwendung von Identitätskategorien im öffentlichen Raum deren Inhalt diskutierbar, »verhandelbar«<sup>14</sup> und kann somit auch verändert

<sup>14</sup> Pohlen, Carola: Kategorien, die fiesen Biester: Identitäten, Bedeutungsproduktionen und politische Praxis. In: Jutta Jacob; Swantje Köbsell; Eske Wollrad (Hrsg.): *Gendering disability: intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht*, Bielefeld 2010, S. 95-111, hier: S. 105.

werden. Identitätskategorien ermöglichen also nicht nur politische Intervention auf Basis angenommener Gemeinsamkeiten. Die Diskussion von Identitätskategorien und dadurch hervorgerufenen Irritationen können selbst eine politische Intervention darstellen. Die zuvor angenommene Homogenität einer Kategorie, sei es beispielsweise in Bezug auf Geschlecht, Nation, Klasse oder Körper, wird hinterfragt und für neue Bedeutungen geöffnet.

Trotz verschiedener Interventions- und Kritikmöglichkeiten ist im Falle linker Politik (linksliberale) Identitätspolitik nicht erst seit der Wahl Donald Trumps umstritten. So lautet einer der Vorwürfe, die Konzentration auf Identitätspolitiken lenke von Verteilungsfragen und strukturellen Problemen ab, liefere eine Vorlage für rechte Akteur\*innen oder ermögliche, wenn sie falsch verstanden werde, die Komplizenschaft mit einem »progressiven Neoliberalismus«.<sup>15</sup> Andere hingegen sehen eine Gefahr darin, diese beiden Ansätze linker Politik als unvereinbar zu betrachten, und halten ein Neben- und Miteinander dieser Strategien für möglich und nötig. Christian Volk beispielsweise warnt davor, »Antidiskriminierungspolitik gegen eine Politik der sozialen Gerechtigkeit ausspielen zu wollen«<sup>16</sup> und ist sich sicher: »Die Wiederentdeckung der sozialen Frage wird den Rechtspopulismus nicht zurückdrängen.«<sup>17</sup> Und auch wenn beispielsweise Sighard Neckel sich sicher ist, dass »der Kampf um Anerkennung vielfach gewonnen« wurde, ganz im Gegensatz zum »Kampf um Umverteilung«,<sup>18</sup> zeigt beispielsweise ein Blick auf die Kämpfe von Inter- und Transpersonen oder von Menschen mit Behinderung, dass sowohl an der Anerkennungs- als auch an der Umverteilungsfrente weiterhin gekämpft werden muss.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Fraser, Nancy: Für eine neue Linke oder: Das Ende des progressiven Neoliberalismus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 2/2017, S. 71-76, hier: S. 72.

<sup>16</sup> Volk, Christian: Essay Rechtspopulismus: Diagnose mit zwei zentralen Fehlern. In: taz, Gesellschaft vom 25.2.2017, [www.taz.de/!5383964/](http://www.taz.de/!5383964/) (29.10.2018).

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Neckel, Sighard: Populismus. Aus Scham wird Rache. In: Süddeutsche Zeitung Online vom 21.11.2016, [www.sueddeutsche.de/kultur/populismus-aus-scham-wird-rache-1.3259210?reduced=true](http://www.sueddeutsche.de/kultur/populismus-aus-scham-wird-rache-1.3259210?reduced=true) (29.10.2018), [www.sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de).

<sup>19</sup> Für einen Überblick zur Diskussion um Identitätspolitik vgl. zum Beispiel Ole Meinefeld: Identitätspolitik – Facetten einer Debatte, [www.boell.de/de/2017/07/26/identitaetspolitik-facetten-einer-debatte](http://www.boell.de/de/2017/07/26/identitaetspolitik-facetten-einer-debatte) (8.11.2018), [www.boell.de](http://www.boell.de).

Im Kontext der sogenannten Flüchtlingskrise tritt bei der Frage nach Identität und Anerkennung dabei im öffentlichen Diskurs erneut das alte Problem zwischen Liberalismus und Kommunitarismus in den Vordergrund, also die Diskussion über das Primat des Individuellen versus das Primat des Gemeinsamen. Denn die Anerkennung kollektiver Identitäten bedeutet gleichzeitig die Anerkennung von Differenzen, zum Beispiel kultureller Differenzen. Diese Anerkennung von (kultureller oder anderer) Differenz soll bei gleichzeitiger Einigung auf einen gemeinsamen Wertehorizont stattfinden. Die praktische Umsetzung dieses Anspruchs ist auch für »die« Linke, eine teilweise zersplitterte und zerstrittene Linke, eine große Herausforderung. Die Sehnsucht danach zeigte sich aber in der oben erwähnten Demonstration in Berlin am 13. Oktober 2018, bei der unter dem Motto »unteilbar« eine viertel Million Menschen auf die Straße gingen. Die Veranstalter\*innen nannten sowohl »eine freie und vielfältige Gesellschaft« als auch »soziale Gerechtigkeit« als wichtige Ziele.<sup>20</sup> Sowohl Verteilungs- als auch im weitesten Sinne Anerkennungsgerechtigkeit wurden hier also im Aufruf genannt. Der immense Zuspruch zeigt, dass viele Menschen für eine in jedem Sinne grenzüberschreitende Solidarität einstehen.

## Identität, Emanzipation und Utopie

Geht es nun aber um die Frage einer gemeinsamen linken Utopie vom besseren Leben, um eine oben bereits gestellte Frage aufzugreifen, kommt die Identitätspolitik an ihre Grenzen. Dies muss keinesfalls als fundamentale Kritik an ihr aufgefasst werden. Wichtig ist jedoch, die »Leistungsfähigkeit« der Aufwertungs- und Anerkennungspolitik realistisch zu betrachten.

Zweifelsohne haben Identitätspolitiken nicht nur dazu beigetragen, marginalisierte Gruppen und Individuen sichtbar zu machen, sondern für und mit diesen sowohl im Diskurs als auch rechtlich, politisch und sozial ein Mehr an Gleichstellung und Partizipation erkämpft zu haben. In vielen Fällen waren diese Erfolge der vergangenen Jahrzehnte möglich, gerade weil Menschen ein ihnen gemeinsames, mehr oder minder Identität stiftendes Merkmal – Homosexualität, Queerness, Migrationserfahrung etc. – politisch gegen die desinteressierte oder ablehnende Bevöl-

<sup>20</sup> Vgl. Aufruf: #unteilbar. Für eine offene und freie Gesellschaft – Solidarität statt Ausgrenzung!, [www.unteilbar.org/aufruf/](http://www.unteilbar.org/aufruf/) (29.10.2018).

kerungsmehrheit in Stellung bringen konnten. Unterstützung bekamen die jeweiligen Gruppen nicht nur, aber hauptsächlich aus sich selbst als links verstehenden Kreisen, obgleich es sich gerade bei der rechtlichen Gleichstellung um ein dezidiert liberales Projekt handelt, das an die ursprünglichen Ideen der Aufklärung anknüpft.

Die tatsächliche formale und praktische Gleichheit der Bürger\*innen (noch besser: aller Menschen) bedeutet in der Tat einen enormen emanzipatorischen Fortschritt. Doch enthält, wie oben beschrieben, Identitätspolitik im Kern immer auch eine Betonung von Differenz, von kulturellen, sprachlichen oder ›natürlichen‹ Unterschieden, deren Existenz nicht allein akzeptiert, sondern affirmiert werden sollen. Darin unterscheidet sie sich radikal vom universalistischen Denken der Aufklärung<sup>21</sup> und hierin ist zugleich die Grenze von Identitätspolitik angelegt. Denn die Frage danach, was nach Kapitalismus und bürgerlicher Gesellschaft kommen könnte oder sollte, wird ähnlich wie bei Mouffe/Laclau nicht gestellt, ist vielmehr im identitätspolitischen Rahmen kaum möglich. Erreicht werden soll vielmehr eine Bewahrung der identitären Differenz bei gleichzeitiger gesellschaftspolitischer und wirtschaftlicher Gleich- oder Besserstellung.

Das ist schwer genug und überaus fragil, wie die unentwegten Angriffe auf die erkämpften oder noch zu erkämpfenden Rechte von, zum Beispiel, Migrant\*innen, LGBTI\* oder (nicht)religiösen Gruppen und Personen zeigen. Solche Angriffe finden sich auch im vorgeblich unpolitischen Milieu der Lebensberatung, von *New Age*, esoterisch-religiöser ›Therapie‹. In ihrem Beitrag in diesem Band geht Sarah Heinemann auf die misogynen Grundlagen eines solchen Beraters ein und stellt obendrein dar, welchen Ausweg dieser Therapeut aus dem Unglücklich-Sein bereithält: Ändere deine Einstellung und befreie dich (mental) von der Unterdrückung durch das Weibliche. Wenn es doch eher um eine tatsächliche Befreiung (nicht nur mental) geht, um eine Emanzipation aller von der Unterdrückung und Zurichtung des einzelnen Menschen, wird ein solches Konzept nicht weit tragen.

Um Emanzipation zu erreichen und ihre Erfolge dauerhaft vor Angriffen zu schützen, ist es unumgänglich, die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zu verändern. Ein wenig scheint es jedoch, als wäre diese

<sup>21</sup> Auf die ideengeschichtlichen Wurzeln von Identität (und Authentizität) in der gegenaufklärerischen Romantik weist unter anderem Kenan Malik hin. Vgl. Kenan Malik: *Das Unbehagen in den Kulturen. Eine Kritik des Multikulturalismus und seiner Gegner*, Frankfurt a.M. 2017, S. 39-55.

Utopie der umfassenden Befreiung irgendwo zwischen der schrittweisen (und quälend langsamen) Gleichstellung im Bestehenden und immer wiederkehrenden Abwehrkämpfen gegen Rassismus, Ausbeutung und Regression verloren gegangen. Dass kritische, linke Wissenschaft einen Beitrag dazu leisten kann, eine solche Utopie – oder auch eine dezidiertere Vorstellung von der gewünschten Zukunft – zu formulieren, ist am Vorschlag von Philipp Frey zu sehen. Er schlägt in Anbetracht der Automatisierung der Arbeitswelt eine kritische Technikfolgenabschätzung von links vor, die sich zu den – potenziell – emanzipatorischen und progressiven Inhalten der ›digitalen Revolution‹ radikal positioniert. Dieser »fully automated luxury communism« wäre ein solches Projekt, eine emanzipatorische Utopie – und zwar über die Grenzen von kollektiven Identitäten hinweg.

Wir bedanken uns von ganzem Herzen beim VSA: Verlag für die erneute Möglichkeit, jungen Vertreter\*innen der kritischen Wissenschaft ein Forum zu geben und wünschen viel Spaß bei der ganz sicher ebenfalls kritischen Lektüre.

# ZUSAMMENFASSUNGEN

## ERKENNTNISTHEORIE

Ki-myung Kim

**Bibelkritik als politische Handlung**

**Spinozas Theologisch-politischer Traktat**

Spinoza gilt als einer der Begründer der modernen historisch-kritischen Bibelanalyse. Die politische Dimension seiner kritischen Ansätze bei der Bibelauslegung wurde bisher allerdings relativ wenig behandelt. In diesem Aufsatz beschäftige ich mich mit einer Erläuterung seiner hermeneutischen Methode und der Erkundung seiner politischen Motive. Der Leitgedanke seiner Bibelkritik ist viel kühner als der einer einfachen Religionskritik, durch die Spinoza schon zu seinen Lebzeiten europaweit als »der Gottlose« berühmt wurde. Denn Spinoza erkundete bei seiner kritischen Bibelauslegung einen scheinbar unmöglichen Weg, auf dem sich die größtenteils von der Religion (insbesondere vom Calvinismus) geprägten Massen in demokratische Bürger verwandeln können. Dabei weist Spinoza auf eine für die heutige Zeit zentrale sozio-politische Problematik hin: das Verhältnis zwischen Eliten und Massen. Ich will in meinem Aufsatz zeigen, inwiefern Spinozas Bibelkritik im politischen Kontext zu lesen ist.

Jan Rolletschek

**›Materialist aus der Schule Spinozas‹**

**Gustav Landauers spinozistischer Anarchismus**

Gustav Landauer (1870-1919) hat bis zu seiner Ermordung im Zuge der Niederschlagung der Münchner Räterepublik nie die Zeit gefunden, sein reifes »philosophisches Buch« zu schreiben. Dieses Buch sollte die in seinen Texten praktisch prozessierende Philosophie explizieren und zentrale Begriffe – wie den des ›Geistes‹ – nachträglich fundieren. Sein zumeist privatim geäußelter Spinoza-Enthusiasmus gibt jedoch einen Hinweis, der sich (zur These gewendet) in der begrifflichen Analyse bewährt.

## ARBEIT

Christine Braunersreuther

**Die Mär vom Migrant\*innen**

**Oder: Warum Migration von Frauen nach wie vor skandalisiert und/oder verschwiegen wird**

Frauen die Handlungsmacht für ihr eigenes Tun abzusprechen, hat lange gesellschaftliche Tradition. Im Falle ihrer Migration wurden diese Geschichten wissenschaftlich eher gefestigt als widerlegt. Deutlich wird das schon in konstruierten Bildern aus der Frühgeschichte und zieht sich bis zur Darstellung der Arbeitsmigration der Wirtschaftswunderzeit. Die Rolle von Care-Arbeiter\*innen ist darin zusätzlich marginalisiert. Eine feministische Kulturanthropologie steht erst am Anfang, dies zu ändern.

Philipp Frey

**Vom Unabgeholtenen der Automation**

**Einige Gedanken zur gegenwärtigen Automationsdebatte aus Sicht kritischer Technikfolgenabschätzung**

In meinem Beitrag möchte ich kurz in den Forschungsgegenstand meiner Dissertation einführen: die gegenwärtige Debatte zu den gesellschaftlichen Implikationen der Automatisierung von (Lohn-)Arbeit. Dabei soll diese Einführung primär als Ausgangspunkt dazu dienen, unter Rückgriff auf laufende Debatten innerhalb der Technikfolgenabschätzung die Frage zu stellen, welche spezifische Funktion kritischer Wissenschaft aus meiner Sicht in Innovationsprozessen zukommen kann.

## KÖRPER – MACHT – IDENTITÄT – GENDER

Sarah Heinemann

**Der Ursprung des Leidens liegt im Schoß der Frau**

**Robert Betz und seine Lehren der Transformation vom Normalsein zum Glück**

Was ist ein Normalmensch? Warum ist er unglücklich? Was hat das alles mit Frauen und Außerirdischen zu tun? Diesen Fragen geht dieser Aufsatz nach. Er befasst sich mit den Lehren der Transformation von Robert Betz und knüpft an den Aufsatz Erfolg durch Positives Denken? Wie Motivationstrainer\*innen ihre Lehren verkaufen aus dem RLS Doktorand\*innen Jahrbuch 2017 an.

Vanya Solovey

**Is an »Armchair Feminist« a Coward?**

**Debates Over Activist Methods Within Feminist Movements in Russia**

As part of a research into contemporary feminist movements in Russia, this article focuses on how feminists think and feel about various activist methods. It examines online discursive activism and public protest as a tool of contentious politics. It argues that intra-movement debates over methods result from a conflict between a contentious concept of activism that centers protest and a discursive/community concept that favors alternative methods, and discusses ways to resolve this contradiction.

**EMANZIPATION UND UTOPIE**

Karl Voßkühler

**Substanz und Differenz**

**Ein Gegenentwurf zu Ernesto Laclau und Chantal Mouffe**

Laclau und Mouffe verneinen, dass es einen Wesenskern des Kapitalismus gibt. Sie schließen aus, dass ein Subjekt Emanzipation erreichen könnte. Die *großen Erzählungen* träumten den *totalitären Traum* und versuchten eine *Schließung des Sozialen*. Laclau/Mouffe übersehen das »automatische Subjekt« (Marx) völlig, zu dessen Gunsten das *Soziale* tatsächlich *geschlossen* ist. Demokratie sollte gegen den Kapitalismus gesetzt werden. Nur im »Verein freier Menschen« (Marx) wäre sie radikal.

Lisa Doppler

**Organische Intellektuelle organisieren Spontaneität**

**Reflexionen zu Marcuse, Gramsci und der Refugee-Bewegung**

*Organizer, Anführer\*in, Erzieher\*in, Übersetzer\*in, Avantgarde* – was ist die Rolle von Intellektuellen in sozialen Bewegungen? Auf der Grundlage von Diskussionen mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung über Schriften des Sozialphilosophen Herbert Marcuses und die Figur des organischen Intellektuellen bei Antonio Gramsci wird in diesem Beitrag ein (selbst)reflexiver Dialog zwischen Aktivist\*innen einer aktuellen Bewegung und zwei zentralen Bewegungstheoretikern des 20. Jahrhunderts entfaltet.

# ERKENNTNISTHEORIE

Ki-myung Kim

## Bibelkritik als politische Handlung

Spinozas Theologisch-politischer Traktat

Wenn es eine Europameisterschaft verfemter Bücher gäbe, dürfte Baruch de Spinozas *Theologisch-politischer Traktat*<sup>1</sup> bestimmt auf eine Medaille hoffen. Umgehend, nachdem diese Schrift 1670 anonym und mit falscher Verlagsortsangabe veröffentlicht wurde, was Spinoza zumindest vor einer möglichen Hinrichtung gerettet hat, wurde sie von allen Seiten und an allen Orten kritisiert. Das führte 1764 zu einem kompletten Verbot dieses »schändlichen und abscheulichen« (Pierre Bayle) Buches. Dies war nur der Anfang einer beispiellosen Verfolgung. Es war schon damals allseits bekannt, dass der gotteslästerliche Autor Spinoza sei, weshalb er kein Buch mehr zu seinen Lebzeiten veröffentlichen durfte. 1672 wurde in Holland die liberale Regierung von Jan de Witt, in dessen Amtszeit Intellektuelle einen relativ großen Spielraum genossen, von den Massen gewaltsam gestürzt. Einer der Vorwürfe der Gegner war die vermeintliche Unterstützung des atheistischen Philosophen. »Spinozismus« wurde seitdem zu einem politischen Schimpfwort. Nach dem Tod Spinozas im Jahre 1677 wurden seine Schriften dennoch europaweit gelesen, was sich allerdings nur aus der umfangreichen, beinahe ausschließlich kritischen Rezeption seitens der religiösen beziehungsweise intellektuellen Schichten ableiten lässt. Im Zentrum seines infamen Rufes stand stets der *Theologisch-politische Traktat*. Im 17. wie auch im 18. Jahrhundert war der »Spinozismus« zu einem Synonym für »Atheismus«, »Gotteslästerlichkeit« und »Immoralität« geworden, bis Spinozas Philosophie überraschend von der deutschen Romantik, namentlich etwa von Novalis, als heilig verehrt wurde.<sup>2</sup>

Diese gesamte Rezeptionsgeschichte jenes einen Werkes hat und hätte Spinoza vermutlich nicht behagt. Seine theologisch-politische Intervention, die er durch die Veröffentlichung seines Traktates unternahm, ist in realpolitischer Hinsicht, das heißt auf kurze Sicht, geschei-

---

<sup>1</sup> Baruch de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, Gawlick, Günter (Hrsg.), Hamburg 1994. Im Weiteren wird der Traktat als TTP bezeichnet. Falls eine Stelle aus dem TTP zitiert wird, wird die Kapitelzahl vorangestellt, z.B. TTP 7, S. 113f.

<sup>2</sup> Siehe Frederick C. Beiser: *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, London: Harvard University Press 2003, S. 131-152, 171-188.

tert. Auf lange Sicht hat sie dennoch zur Säkularisierung der Religion beigetragen und damit dem modernen Denken und dem liberalen Staat zum Durchbruch verholfen. Erst im 20. Jahrhundert wurde Spinozas langfristiger Einfluss auf das Denken in Europa aus der Retrospektive erhellt.<sup>3</sup> Das Forschungsfeld wurde im Laufe der Zeit so umfassend erweitert, dass sich hier die zahlreichen Publikationen nicht erwähnen lassen, ohne den Rahmen zu sprengen. Inzwischen erkennen viele in seinem gescheiterten realpolitischen Unterfangen nicht bloß die historischen Intentionen, sondern auch politiktheoretische Anknüpfungspunkte für die Gegenwart – insbesondere, wenn es um Ideologie- und Affektpolitik oder Demokratie und Republikanismus geht. In diesem Aufsatz will ich allerdings zu einer alten, scheinbar schon überholten Thematik zurückgehen und dort auf einige für die Gegenwart zu diskutierende soziopolitische Themen zu sprechen kommen: Spinozas *Bibelkritik*.

Spinozas kritische Ansätze zur Religion im TTP umfassen mehrere Themenbereiche: Prophetie und Offenbarung, Gesetz, Wunder, Zeremonie und Bibelauslegung. All diese Themen basieren allerdings auf der Bibel-exegese. Denn es geht schließlich darum, inwiefern die Deutungsmacht der Kirche über die biblischen Schriften, welche die Prophetie, Gesetze etc. einschließt, umgangen werden kann. Insbesondere der Calvinismus, der zur Zeit Spinozas die dominante religiöse Strömung in den Niederlanden war, verlieh der Heiligen Schrift die Funktion eines Fundamentes, auf dem sich nicht nur der Glauben und die religiöse Praxis des Christentums, sondern auch die weltliche Politik und sozioökonomische Ordnung im Einklang befinden mussten. Im Gegensatz zum Katholizismus, bei dem die kirchliche Tradition und deren Vertreter, das Pontifikat in Rom, gleiche oder sogar viel höhere Autorität als die Schriften einnahmen, genossen die Schriften im calvinistischen Reformismus absolute Autorität über alle religiösen und weltlichen Institutionen und die gesellschaftliche Ordnung. Eine solche Hoheit der geschriebenen Offenbarung Gottes findet sich selbst nicht bei anderen großen protestantischen Strömungen wie etwa dem Luthertum, das durch seine Zwei-Reiche-Lehre der weltlichen Gewalt ihren eigenen Geltungsbereich und ihre gesonderte Autorität zuschrieb. Der Calvinismus wollte nicht auf die Ankunft des Gottesreiches warten, sondern das weltliche Reich zum göttlichen Reich transformieren, was im Luthertum prinzipiell für unmöglich ge-

<sup>3</sup> Siehe u.a. Leo Strauss: *How to Study Spinoza's ›Theologico-Political Treatise‹*. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Jg. 17, 1947, S. 69-131; Lewis Samuel Feuer: *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston 1958.

halten wurde.<sup>4</sup> Im Gegensatz zu diesem war für den Calvinismus die Bibel auch ein politisches Lehrbuch, das eine umfangreiche und richtige Lehre für das politische Zusammenleben auf Erden beinhaltet.

Daher war Bibelkritik für diejenigen, die sich in den Niederlanden politisch dem calvinistisch-monarchistischen Zusammenschluss widersetzen, unmittelbar eine realpolitische Intervention.<sup>5</sup> Spinoza wollte aber weder die Autorität der Heiligen Schrift destruieren, noch die Religion verspotten, und auch nicht versuchen, sie durch Vernunft und Aufklärung zu ersetzen, was man häufig fälschlicherweise als Spinozas Beitrag in diesem Traktat betrachtet. Der Leitgedanke seiner Bibelkritik ist wesentlich komplexer und zugleich viel kühner als der einer bloßen ›Religionskritik‹, durch die Spinoza schon zu seinen Lebzeiten europaweit als »der Gottlose« Berühmtheit erlangte.<sup>6</sup> Denn Spinoza erkundete durch seine kritische Bibelauslegung einen damals für unmöglich gehaltenen Weg, auf dem sich die größtenteils vom Calvinismus geprägte Masse (*vulgus*)<sup>7</sup> durch das Medium des Glaubens an die Religion selbst zu demokratischen Bürgern verwandelt. Dabei weist Spinoza auf eine für die heutige Zeit zentrale sozio-politische Problematik hin: das *Verhältnis zwischen Eliten und Massen*.

<sup>4</sup> Eine politiktheoretische Untersuchung über die Theologie von Luther und Calvin, beziehungsweise ihren Unterschied, findet sich in Sheldon Wolin: *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton and Oxford 2016, S. 127-174.

<sup>5</sup> Umfangreiche Darstellungen über die politische wie gesellschaftliche Lage in den Niederlanden in Bezug auf Spinozas Werke kann man unter anderem finden in: Steven M. Nadle: *Spinoza. A Life*, Cambridge [u.a.] 1999; Raia Prokhovnik: *Spinoza and republicanism*, New York 2004.

<sup>6</sup> Die Tendenz, in Spinozas Religionsphilosophie einen offenbaren Atheismus herauszulesen, findet sich jedoch auch in der Gegenwart. Für Jonathan I. Israel zum Beispiel ist Spinozas Religionsphilosophie weder Deismus noch Pantheismus, sondern Atheismus und dadurch als der Ursprung der von ihm bezeichneten »radikalen Aufklärung« zu betrachten. Siehe Jonathan I. Israel: *Radical Enlightenment*, Oxford 2001.

<sup>7</sup> Im TTP verwendet Spinoza die Begriff *multitudo, plebus*, aber hauptsächlich *vulgus*, um die Masse zu bezeichnen. Über die Begriffe der Masse im TTP siehe unter anderem Étienne Balibar: *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, London 1994, S. 9-15.

## Hermeneutische Prinzipien

Was Spinoza in seiner Bibeluntersuchung vornehmlich problematisiert, sind die zu seiner Zeit geläufigen hermeneutischen Prinzipien: »Es ist zwar in aller Munde, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes sei, das die Menschen die wahre Glückseligkeit oder den Weg des Heils lehrt. Tatsächlich aber denkt man ganz anders. Denn das gewöhnliche Volk scheint um nichts weniger besorgt zu sein, als nach den Lehren der Heiligen Schrift zu leben, und wir sehen, daß fast alle ihre Hirngespinnste für das Wort Gottes ausgeben und an nichts anderes denken, als unter dem Vorwand der Religion die übrigen zu zwingen, ihre Meinung zu teilen. Wir sehen, sage ich, daß die Theologen meistens darauf bedacht gewesen sind, ihre Erfindungen und Einfälle aus der Heiligen Schrift herauszupressen und sie auf die göttliche Autorität zu stützen.«<sup>8</sup>

Spinoza erkennt: Je mehr Autorität die Bibel ausstrahlt, desto stärker neigen die religiösen Eliten dazu, ihre eigene Meinung und ihren Willen zu Gottesworten und -willen umzukleiden, damit sie die Unterstützung des gewöhnlichen Volkes (*vulgus*) gewinnen und es unschwer manipulieren können. Spinoza kritisiert an den »Theologen«, dass das, was die Bibel wirklich lehre, für sie unwichtig sei, auch wenn sie stets der Schrift die höchste Würde verleihen. Sie würden sogar »die Schrift an vielen Stellen« fälschen und »etwas als Lehre der Schrift« annehmen, »was sich nicht so klar wie möglich in ihr findet«. Zudem würden sie »Neues in der Religion« ersinnen.<sup>9</sup> Ihnen sei nur wichtig, dass die Bibel das besondere, göttliche Buch und die einzige Offenbarung Gottes ist. Offenbarung aber sei das, was »mit der Vernunft und der Natur in größtmöglichem Widerspruch«<sup>10</sup> stehe. Die Bibel befindet sich also als besondere, supranaturale Lehre über allen anderen menschlichen, weltlichen und sterblichen Schriften. Diese »Würde« der Heiligen Schriften bilde aber eine unerschöpfliche Quelle der Zwietracht in der Gesellschaft.<sup>11</sup> Denn die Theologen können die Andersdenkenden und Philosoph\*innen dadurch angreifen und sogar die Regierung unterminieren, indem sie im Namen des Wort Gottes ihre Anhänger\*innen unter den Massen im Volk mobilisieren.

<sup>8</sup> TTP 7, S. 113.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd., S. 114.

<sup>11</sup> Vgl. TTP Prae: 7, 7, S. 113f. und TTP 14, S. 212.

Gegen diese »theologischen Vorurteile« betont der »atheistische« Philosoph jedoch paradoxerweise das, »was die Schrift und was der Heilige Geist lehren will«.<sup>12</sup> Er schlägt ein neues hermeneutisches Prinzip der Bibelauslegung vor, durch welches die wahre Lehre der Bibel eingesehen werden könne: »Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern völlig mit ihr übereinstimmt. [...] [Es ist] zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten.«<sup>13</sup>

Diese Identitätsthese besagt nicht, dass man mit naturwissenschaftlichen oder philosophischen Vorkenntnissen die biblischen Inhalte analysieren und beurteilen müsse; eher umgekehrt: Wie man die naturwissenschaftliche Gewissheit nur durch Untersuchungen der Natur erhalten kann,<sup>14</sup> müsse man die Schrift ohne Vorurteile lesen, um das zu verstehen, was die Schrift lehrt. Es brauche nur allgemeine menschliche Fassungskraft und Lesefertigkeit.<sup>15</sup>

## Historisch-kritische Methode

Man darf an diesem Prinzip allerdings nicht übersehen, dass sich die hermeneutische Methode des Calvinismus von der von Spinoza vorgeschlagenen nicht grundlegend unterscheidet. Spinoza behauptet, dass sich die Deutung der historischen wie moralischen Lehre der Schrift einzig aus dem Text selbst ergeben müsse. Dieses Prinzip findet sich auch in der hermeneutischen Methode des Calvinismus.<sup>16</sup> Durch ihr *Sola-Scriptura*-Prinzip versuchten die Reformisten beim Katechismus und Theologiestudium, katholische Autoritätsbehauptungen der kirchlichen Überlieferung oder schwärmerische Prophetien aus den verschiedenen Sektengruppen auszuschließen. Was die geschichtlichen Erzählungen der Bibel angeht, betonten sie wie Spinoza die Notwendigkeit

<sup>12</sup> TTP 7, S. 114.

<sup>13</sup> Ebd., S. 114f.

<sup>14</sup> Nach Verbeek sei das, was Spinoza hier mit dem Begriff *interpretatio naturae* meine, das zuerst von Francis Bacon behauptete Prinzip der Naturuntersuchung. Siehe Theo Verbeek: Spinoza und die Auslegung der Bibel. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Spinoza. Theologisch-politischer Traktat, Berlin 2014, S. 93-108, hier: S. 95f.

<sup>15</sup> Vgl. TTP 15, S. 227; S. 229.

<sup>16</sup> Vgl. Verbeek 2014, S. 94.

der Untersuchung der eigentlichen biblischen Sprache und des historischen Textkontextes.<sup>17</sup> Spinoza müsste diese reformatorische Hermeneutik gekannt haben.<sup>18</sup> Nichtsdestotrotz wirft er den Theologen vor, dass sie die Bibel fälschten und der Schrift was Neues hinzufügten. Es gelinge, so Spinoza, diesen nicht, ihr eigenes methodisches Prinzip in der Praxis aufrechtzuerhalten. Stattdessen werde die inhaltliche Lehre der Schrift destruiert und die Religion zum Aberglauben herabgesetzt. In der Vorrede des *theologisch-politischen Traktats* verdeutlicht Spinoza, inwiefern seine eigene Methode vom Versagen der reformatorischen Hermeneutik zu unterscheiden ist: »Das geht schon daraus hervor, daß die meisten den Grundsatz aufstellen (nach dem die Schrift verstanden und ihr wahrer Sinn ermittelt werden soll), sie sei an allen Stellen wahr und göttlich. Also das, was sich erst aus ihrem Verständnis und ihrer genauen Prüfung ergeben müßte und was man weit besser aus ihr selbst entnehmen würde, die keiner menschlichen Erdichtung bedarf, das stellen sie von vornherein als Regel für ihre Auslegung auf.«<sup>19</sup>

Der grundlegende Irrtum der reformatorischen Hermeneutik, so Spinoza, liegt an der Verkehrung zwischen dem Vorauszusetzenden und den Konsequenzen. Das, was die Theologen ihrem Prinzip der *sola scriptura* entziehen, wäre nämlich die andere *solae*<sup>20</sup> – ihr nie verzichtendes Begehren nach dem einzig richtigen Theologiesystem, für welches die Göttlichkeit und Einheitlichkeit der Schriften bereits vorausgesetzt werden müssen.

Spinoza lehnt gleichsam eine deduktive Methode der Bibelauslegung ab und ersetzt sie durch eine quasi-induktive Methode, welche die in der späteren biblischen Theologie verallgemeinerte »historisch-kritische Methode« vorwegnimmt. Einen systematischen wie theologischen roten Faden in der gesamten Schrift zu finden, hält er für unmöglich, sofern sich die Bibel nur aus sich heraus interpretieren lässt. Denn die Heilige Schrift ist ein Sammelband aus verschiedenen Schriften, deren theologische und praktische Lehren von ganz unterschiedlichen Autoren

<sup>17</sup> Vgl. Verbeek 2014, S. 96f.; siehe auch TTP 7, S. 116-118.

<sup>18</sup> Eine ausführliche Darstellung über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Spinozas Position und der Position der strengen Calvinist\*innen beziehungsweise moderaten Arminianer\*innen in der biblischen Theologie findet man in Susan James: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford 2012, S. 141-144. Die Rolle der Vernunft scheint James allerdings bei der Bibelauslegung zu überschätzen.

<sup>19</sup> TTP Prae, S. 8.

<sup>20</sup> *sola fide, sola gratia, solus Christus*.

– Propheten, Königen und Aposteln – mit verschiedenen historischen und politischen Kontexten verfasst wurden. Wenn man Spinozas Vorschlag nach »[die] Schicksale sämtlicher prophetischen Bücher« oder die »Geschichte der Schrift«<sup>21</sup> in Betracht zieht,<sup>22</sup> kann die Bibel nicht mehr »als Brief, den Gott den Menschen vom Himmel gesandt hat«,<sup>23</sup> gelten. Denn die einzelnen Texte der Bibel sind in ihrer Geschichte – von der Verfassung über Sammlung und Überlieferung bis zur Übersetzung – nicht davor gefeit gewesen, »fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und widerspruchsvoll«<sup>24</sup> wiedergegeben zu werden. Die biblischen Schriften oder »Quellen« sind nicht nur durch ihre Pluralität, sondern oft durch große Widersprüche und Unvereinbarkeiten gekennzeichnet.

So stellt seine Methode eine Radikalisierung oder Naturalisierung der *sola scriptura* dar. Statt Theologie herrscht Philologie bei der Bibellektüre. Dabei gehe es nicht um »die Wahrheit der Rede«, sondern eher um »den Sinn der Rede«.<sup>25</sup> Spinoza stellt ferner fest, dass es in vielen Fällen unmöglich ist, eine vollkommene Gewissheit über den wörtlichen Sinn einer Textstelle zu haben. Es gibt zunächst Schwierigkeiten bei der Aneignung der hebräischen Ursprache. Denn die Überlieferung der umfangreichen Materialien und des Wissens der Ursprache sei schon in der Antike unterbrochen worden,<sup>26</sup> und die »Beschaffenheit und Natur« dieser Sprache verhindere die Festlegung der Deutung in vielen Fällen.<sup>27</sup> Die grammatische und schriftliche Unbestimmtheit, die diese Sprache grundsätzlich charakterisiert, erzeugt oft Doppel- oder Mehrsinnigkeit bei der Interpretation. Schließlich beteuert Spinoza: »[B]ei sehr vielen Stellen kennen wir den Sinn der Schrift entweder gar nicht oder vermuten nur aufs Geratewohl, ohne Gewissheit«.<sup>28</sup> Der Buchstabenkult, der besonders stark im Calvinismus stattfand<sup>29</sup> und später mit Begrif-

<sup>21</sup> TTP 7, S. 118.

<sup>22</sup> Vgl. TTP 7, S. 118: »Wie man [jedes einzelne Buch] zuerst erhalten hat und in wessen Hände es gekommen ist, ferner wie viele Lesarten es davon gibt und durch wessen Beschluß es unter die heiligen Schriften aufgenommen wurde, und schließlich, auf welche Weise all die Bücher, die wir heute die heiligen nennen, zu einem Ganzen vereinigt worden sind.«

<sup>23</sup> TTP 12, S. 195.

<sup>24</sup> TTP 12, S. 195.

<sup>25</sup> TTP 7, S. 116f.

<sup>26</sup> Vgl. TTP 7, S. 124.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

<sup>28</sup> TTP 7, S. 129.

<sup>29</sup> Freilich wurde das Prinzip *sola scriptura* nicht nur vom Calvinismus angenommen. Siehe Meijer: *Philosophia S. Scripturæ Interpres*, xi. 6, 1673, S. 74 (zi-

fen wie ›Unfehlbarkeit der Bibel‹ und ›Verbalinspiration‹ einen Kern des christlichen Fundamentalismus ausgemacht hat, müsste daher endlich sein Fundament verlieren.<sup>30</sup> »Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.«<sup>31</sup>

### Praxis der freien Bibellektüre

Wer aber angesichts all dieser Schwierigkeiten bei der Bibelauslegung und dem wohl vorstellbaren Verlust der Autorität der Bibel einen unmittelbaren Rückzug der theologischen Autorität verkünden wollte, würde von Spinoza unterbrochen werden. Denn Spinoza war sich bewusst, dass eine solche Bibelkritik nicht automatisch den Tod der Theologie und ihrer Autorität bedeutet. Wenn Althusser seine Ideologietheorie als »wahrhaft spinozistisch« bezeichnet,<sup>32</sup> wird Spinoza auch unterstellt, dass die Ideologie, hier die Religion, nicht bloß als pure Illusion, als reiner Traum oder als ein Nichts zu denken ist. Laut Althusser tritt Ideologie in Form von Praktiken und Imaginationen des von ideologischen Apparaten angerufenen Subjektes auf, die sie zugleich bewirkt.<sup>33</sup> Von daher ist Ideologie gar nicht bloß geistig oder spirituell, sondern ganz körperlich und materiell.<sup>34</sup> Auch wenn Spinoza behauptet, dass die calvinistische Theo-

tiert nach James 2012, S. 143).

<sup>30</sup> Vgl. TTP 12, S. 199.

<sup>31</sup> 2. Kor. 3, 6. Um ein fruchtbares Gesamtbild über den Zusammenhang des biblischen ›Textes‹ und ›Geistes‹ (oder der ›Vernunft‹) in Spinozas Untersuchung der Bibel zu skizzieren, wäre es doch noch notwendig, seine Kritik an Maimonides (TTP 7, S. 132-135, 15, S. 221) und Alfachar (TTP 15, S. 221f.) zu lesen, die jeweils einen Pol der gegenüberstehenden Auffassungen zu dieser Problematik im Judentum vertreten. Dies allerdings ernstlich zu unternehmen, überschreitet das Motiv und die Intention dieses Textes. Allerdings wäre es hier bemerkenswert, dass Strauss die interessante These aufstellt, Spinoza habe mit den Namen dieser Rabbiner tatsächlich die gesamte Tradition jüdischer wie christlicher Theologie in Frage gestellt (siehe Leo Strauss 1947). Eine der jüngsten Untersuchungen über Spinozas kritische Rezeption von Maimonides findet sich in Steven Frankel: Spinoza's rejection of Maimonideanism. In: Nadler, Steven (Hrsg.): Spinoza and medieval Jewish philosophy. Cambridge 2004, S. 79-95.

<sup>32</sup> Vgl. Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg 2010, S. 90.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S. 84-91.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., S. 79f. Über die Materialität und Macht der Vorstellung bei Spinozas Erkenntnistheorie in seiner Ethik siehe vor allem E2P17S, auch E2P35S, E4P1, E4P1D. Tae-won Jin (진태원) zeigt überzeugend, wie tief die Ideologietheorie Alt-

logie totaler Unsinn sei, kann das religiöse *vulgus* ihr nicht einfach entkommen. Denn die Theologie wirkt noch bei den alltäglichen religiösen (und auch politischen) Praktiken der *multitudo*, in denen die Prediger und Theologen allein die Autorität für die Bibelauslegung besitzen und behaupten, dass man nach der Lehre der Schriften leben solle.<sup>35</sup>

Im TTP versucht Spinoza nicht, die Autorität der Heiligen Schriften an sich zu destruieren. Im Gegenteil muss sie sogar noch stärker betont werden, stärker, als es die Kirchen und Theologen taten. Denn das, was Spinoza durch seine Bibelkritik vornehmlich problematisiert, ist das repressive Verhältnis zwischen den Schriften, Theologen und dem *vulgus*. Er will den Zusammenhalt zwischen den religiösen Eliten und dem *vulgus* lockern und hingegen den Zusammenhalt zwischen der Bibel und dem *vulgus* stärken. Dafür proklamiert er, dass jeder Mensch das Recht auf eine eigene Bibelauslegung hat<sup>36</sup> und schon die ursprünglichen Schriften nicht für die Gelehrten, sondern für das Volk geschrieben seien.<sup>37</sup> Zumindest in diesem Zusammenhang ist Spinozas Ton deutlich antiakademisch. Die Hermeneutik des *vulgus* muss daher von der spekulativ-theologischen Hermeneutik befreit werden: »Ich kann mich darum nicht genug über den Geist derer wundern, von denen ich oben gesprochen habe, die in der Schrift so tiefe Geheimnisse finden, daß menschliche Sprache sie nicht erklären kann, und die außerdem in die Religion

hussers von Spinoza beeinflusst ist. In diesem Aufsatz bestreitet er vor allem Žižeks Althusser-Interpretation, dessen Ideologietheorie durchaus den Lacanismus rezipiert. Jin behauptet dagegen, Althusser's Ideologietheorie sei eine in die Sprache der Gegenwart übersetzte Theorie des Imaginären von Spinoza. Siehe Jin: Spinoza and Althusser on Ideology: The Question of the Imaginary (스피노자와 알튀세르에서 이데올로기의 문제), In: 근대철학 3, 2008, S. 5-46.

<sup>35</sup> Bei Althusser findet sich eine schöne Formulierung über die praktizierende Ideologie und Subjektivierung, die von Pascal stammt: »Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben«. Althusser 2010, S. 137.

<sup>36</sup> Vgl. TTP 7, S. 136f.

<sup>37</sup> Siehe TTP 5, S. 89: »Da nun die gesamte Schrift zunächst für ein ganzes Volk und weiterhin für die Menschheit überhaupt offenbart worden ist, mußte ihr Inhalt im Wesentlichen der Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes angepaßt und bloß aus der Erfahrung bestätigt werden«; siehe auch TTP 12, S. 211: »Trotzdem haben die Theologen gemeinhin behauptet, alles Derartige, dessen Unvereinbarkeit mit der göttlichen Natur sie vermöge des natürlichen Lichts einzusehen vermochten, sei bildlich auszulegen, was aber ihre Fassungskraft überstieg, sei buchstäblich zu nehmen. Wenn aber alles, was sich von dieser Art in der Schrift findet, notwendig bildlich auszulegen und zu verstehen wäre, dann wäre die Schrift nicht für das Volk (*plebus*) und die ungebildete Menge (*vulgus*), sondern nur für die Gelehrtesten und namentlich für Philosophen geschrieben.«

so viel von philosophischer Spekulation eingeführt haben, daß die Kirche eine Akademie und die Religion eine Wissenschaft oder vielmehr ein Gezänk zu sein scheint.«<sup>38</sup>

Eine solche Hermeneutik vom und für das Volk müsste zur Grundlage nehmen, worüber trotz aller philologischen und theologischen Streitigkeiten Einigkeit bei allen Glaubenden bestehen kann. Spinoza erkennt diese Grundlage allein als »(wahre) Religion« an, die von Gott offenbart wurde und nicht verfälscht werden kann. Diese wahre Religion besteht für ihn im einfachen Glauben an Gott und in der moralischen Lebensweise.<sup>39</sup> Das wäre allein der wahre Sinn der gesamten Schriften, den die Propheten und Apostel den einfachen Menschen lehrten.<sup>40</sup> Nach dieser Auffassung der Religion liegt die Frömmigkeit der Gläubigen ausschließlich in der Handlung der Liebe, Gerechtigkeit und des Gehorsams; nur diese Tugenden dürften die Urteilskriterien der Frömmigkeit (*pietas*) und Gottlosigkeit (*impietas*) sein.<sup>41</sup> Spinoza sagt weiter, dass sich diese Lehre und Vorschriften fürs Leben »mit der Vernunft in Übereinstimmung und ihr Ziel und ihre Absicht in keiner Weise mit der Vernunft in Widerstreit finden, und deshalb [...] allgemeingültig«<sup>42</sup> seien.

Im Gegensatz dazu kann sich jede\*r über die rein theologisch-philosophischen Themen, die sich auch in der Bibel finden lassen, eine eigene Meinung bilden, weil die Theologien in der Bibel selbst schon verschiedenen sind. »Paulus lehrt [...], daß das Heil allein von der Gnade Gottes abhängt. [...] Jakobus dagegen lehrt in seinem Briefe, daß der Mensch auf Grund der Werke gerechtfertigt werde.«<sup>43</sup> In der Bibel gebe es sogar keine »ausdrückliche Definition von Gott« oder »verständesmäßige Gotteserkenntnis«.<sup>44</sup> Die Bibel muss daher von jedem Menschen frei gelesen und ausgelegt werden, ohne von einer orthodoxen Glaubenslinie abzuhängen. Spinoza sagt sogar, dass die freie Lektüre eine Pflicht der Gläubigen sei: »Denn, wie ich schon bemerkte, geradeso wie einst der Glaube entsprechend der Fassungskraft und den Anschauungen der Propheten und des Volkes jener Zeit offenbart und niedergeschrieben worden ist, so ist auch jetzt noch jedermann verpflichtet, ihn seinen An-

<sup>38</sup> TTP 13, S. 205.

<sup>39</sup> Vgl. TTP 12, S. 203f.; TTP 13, S. 206; TTP 14, S. 213f.

<sup>40</sup> Vgl. TTP 12, S. 199-204.

<sup>41</sup> Vgl. TTP 13, S. 211.

<sup>42</sup> TTP 15, S. 227.

<sup>43</sup> TTP 11, S. 193.

<sup>44</sup> TTP 13, S. 210.

schauungen anzupassen, um ihn auf diese Weise ohne inneres Widerstreben und ohne Zaudern annehmen zu können.«<sup>45</sup>

Im Recht und der Pflicht auf freies Bibellesen, wofür es zumindest theoretisch weder einer kirchlichen noch einer theologischen Autorität bedarf, ist die Grundlage der Demokratisierung der Religion zu sehen. Es wäre auch nicht schwer vorstellbar, dass die von der kirchlichen Autorität befreiten Bibelleser\*innen durch ihre Praxis Schritt für Schritt einen wichtigen Teil des freien Bürgertums ausmachten. Zudem lassen sich die von der Bibel abgeleiteten moralischen Tugenden, also Liebe, Gerechtigkeit und Gehorsam, zugleich als ein essenzieller Bestandteil der republikanischen Zivilität betrachten, die für die Gründung und Erhaltung eines Gemeinwesens als genauso wichtig gelten muss wie die Institutionen.

### Typologie der Eliten

Allerdings stützt sich Spinozas Theorie des Rechts auf die Identität von Recht und Macht.<sup>46</sup> Solange das Volk (*vulgus*) nicht tatsächlich die Heilige Schrift frei zu lesen vermag, ist sein Recht abwesend und diese republikanische Zivilität der *multitudo* nichts anderes als unmöglich. »There may be«, schreibt Balibar, »no democracy without a state, but nor is there any democracy if the ›people‹ is merely an emanation of the state, the collective name that the state gives to its subjects.«<sup>47</sup> Hat Spinoza nicht schon in mehreren Stellen die Ohnmacht des *vulgus* beklagt? Kann die Bibellektüre des *vulgus* dem Einfluss der calvinistischen Prediger entkommen, solange der *vulgus* jeden Sonntag in die Kirche geht und sich die Predigten anhört?<sup>48</sup> Wir begegnen an dieser Stelle der Komplexität der

<sup>45</sup> TTP 14, S. 219.

<sup>46</sup> Siehe TTP 16 und auch die ersten fünf Kapitel von Baruch de Spinoza: Politischer Traktat. In: Wolfgang Bartuschat (Hrsg.), Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke Hamburg 1999.

<sup>47</sup> Étienne Balibar: We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship, Princeton 2009, S. 187.

<sup>48</sup> Eine ähnliche Ideologietheoretische Fragestellung findet sich auch in Michael Hardt; Antonio Negri: Common wealth, Frankfurt a.M. 2010, S. 209f. Sobald die Autoren von der Materialität der Ideologie reden, gehen sie direkt ins Thema der materiellen wie affektiven Bildung des Gemeinsamen oder der *Multitude* (»Macht der Liebe«), ohne sich weiter mit dem Problem der ideologischen Apparate und Subjektivierung zu beschäftigen. Eine typische Art und Weise solcher Gegenüberstellung des Affektes und der Ideologie in der gegenwärtigen philosophischen Debatte findet sich bei Brian Massumi: The Autonomy of Affect. In:

Eliten-Masse-Lehre Spinozas. Die *multitudo libera*<sup>49</sup> und die Vernünftigkeit der Masse können nicht spontan entstehen. Spinoza argumentiert, dass sie nie aus einer Spontaneität heraus entstehen können, sondern nur durch Transformation der gegebenen praktischen wie ideologischen Verhältnisse zwischen den Eliten und dem *vulgus* zu konstituieren sind. Im TTP entwickelt Spinoza darum, wenn auch verstreut, Überlegungen zu einer Typologie der Eliten, nach der drei verschiedene Typen der religiös-politischen Eliten auszumachen sind, denen jeweils ein repressiver, demagogisch-oppositioneller und kritisch-demokratischer Charakter zuzuschreiben ist: *Priester, Propheten* und *Lehrer*.

Die *Priester* sind quasi-amtliche Eliten für religiöse Angelegenheiten, die das absolute Recht auf das Urteil über Religionsfragen besitzen.<sup>50</sup> In einer Priesterherrschaft besitzen sie die höchste Gewalt,<sup>51</sup> in einem nicht theokratischen Staat, in dem aber nur eine Staatsreligion anerkannt ist, besitzen sie einen Teil der Gewalt und Autorität des Gemeinwesens, was etwa im mosaischen Staat der Fall ist.<sup>52</sup> Spinoza hält dieses priesterliche Elitentum für unverträglich mit der Republik. Im siebenten Kapitel des TTP kritisiert er ausdrücklich die Autorität des römischen Papstes, den er als christliches Äquivalent der hebräischen Hohepriester betrachtet.<sup>53</sup> Diese dürfen laut Spinoza weder politische noch religiöse Autorität ausüben, weil in einem Gemeinwesen nur der Souverän Gesetze erlassen und Recht sprechen soll, und weil das unumschränkte Recht sowie die höchste Autorität, über rein religiöse Fragen frei zu urteilen, in Wahrheit jedem Einzelnen zustehe.

---

Cultural Critique, 83, 1995, S. 83-109. Im Gegensatz dazu kann man eine weitgehende Entwicklung der althusserianischen-spinozistischen Ideologietheorie in Balibar 1994 und Jin 2008 finden; siehe auch Kim, Eun-Ju (김은주): Violence and the Passions of the Multitude from Spinoza's Perspective (스피노자의 관점에서 본 폭력과 대중 정념의 문제), In: 동서사상 15, 2013. S. 19-46.

<sup>49</sup> Der Begriff der *multitudo libera* (freie Masse) findet sich in Spinozas spätem Politischen Traktat. Aber sein Interesse an einem freien Staat (vgl. TTP Prae: 6; 20: S. 307) verbindet sich unmittelbar mit dem Begriff. Abgesehen davon, dass Spinoza im TTP den Begriff *multitudo* nicht so affirmativ wie im Politischen Traktat verwendet.

<sup>50</sup> Vgl. TTP 17, S. 258.

<sup>51</sup> Vgl. TTP 18, S. 277.

<sup>52</sup> Vgl. TTP 17, S. 258.

<sup>53</sup> Vgl. TTP 7, S. 135f: »Was ferner die Tradition der Pharisäer betrifft, so habe ich schon oben gesagt, daß sie in sich nicht begründet ist. Die Autorität der römischen Päpste aber hätte ein lichtvolleres Zeugnis nötig, und eben aus diesem Grunde verwerfe ich sie.« Siehe auch TTP 19: S. 294ff.

Die *Propheten* sind demagogisch-oppositionelle Eliten. Ihre Rolle und ihr Charakter stellen sich allerdings in Spinozas Geschichtsschreibung ambivalent dar: Einerseits kommen sie in vielen Fällen aus dem Außen des etablierten herrschenden Systems und erinnern das Volk an Gottes Gesetze, die in Vergessenheit geraten sind. Ihr Gegennarrativ müsse aber durch das Volk deutlich als göttlich annehmbares Zeichen anerkannt werden. Wenn das Volk besonders unter Druck der repressiven Regierung stehe, wenn die Gleichheit der Bürger gefährdet sei, könne das Zeichen und die Rede der Propheten von der *multitudo* leicht als göttlich angenommen werden.<sup>54</sup> Sie können also dort eine emanzipatorische Rolle spielen. Könnte man sich aus dieser Darstellung nicht eine säkulare Form der Propheten vorstellen, die mit ihren »Zeichen«,<sup>55</sup> ihrer besonderen politischen Begabung, ihrem Mut oder durch zufällige *fortuna* demokratische Gesinnung unter der *multitudo* aufkommen lassen und zum Kampf gegen die repressive Herrschaft aufmuntern? Macht Spinoza hier eine Andeutung auf Revolutionäre? Es sollte nicht übersehen werden, dass er der Idee der Revolution nicht zugestimmt hat. Eine positive Figur der Revolution bleibt im TTP rein hypothetisch.<sup>56</sup> Die Möglichkeit der Revolution scheint lediglich auf eine natürliche Grenze der Tyrannei zu verweisen. Man könnte sich ferner niemals sicher sein, ob eine demokratische Politik notwendig aus einer Revolution entsteht.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Vgl. TTP 17, S. 265.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Vgl. TTP 16, S. 245f: »Und dieses Recht, behaupte ich, hat die höchste Gewalt sich vorbehalten; sie kann zwar die Menschen um Rat fragen, aber sie braucht niemanden als Richter anzuerkennen und keinen Sterblichen als Rächer irgendeines Rechtes neben sich, es sei denn ein Prophet, der ausdrücklich von Gott gesandt worden ist und dies durch unzweifelhafte Zeichen dartut.« TTP 19, S. 291: »Sollte man mich aber nun fragen, nach welchem Recht die Jünger Christi, die doch Privatleute waren, die Religion predigen konnten, so erwidere ich: sie taten es nach dem Recht der Gewalt, die sie von Christus gegen die unreinen Geister empfangen hatten (siehe Matthäus, Kap. 10, V. 1). Denn ich habe oben am Schluß des 16. Kapitels ausdrücklich hervorgehoben, daß auch einem Tyrannen alle die Treue halten müssen, diejenigen ausgenommen, denen Gott durch gewisse Offenbarung seine besondere Hilfe gegen den Tyrannen verheißen hat.« – Hier geht es nicht um Propheten, sondern um die Jünger Christi und ihr teilweise prophetischer Charakter, der ausnahmsweise von ihrem noch wesentlicheren Charakter als *Lehrer* zu unterscheiden ist. Aufgezeigt ist hier die Möglichkeit des Auftretens von Revolutionären und Dissidenten. Es »darf sich niemand dies zum Beispiel nehmen, wenn er nicht auch die Macht hat, Wunder zu tun«.

<sup>57</sup> Vgl. TTP 18, S. 282: »Ich kann es aber an dieser Stelle keinesfalls übergehen, daß es nicht weniger gefährlich ist, einen Monarchen abzuschaffen, auch wenn es in

In der Realität findet sich andererseits öfters eine sogar ausgeartete Form der Prophetie, die Spinoza anhand der Hofpropheten im *monarchischen* Israel erläutert. Sie waren ein Teil des etablierten Machtsystems. Da aber die Tätigkeit der Hofpropheten keine rechtliche Legitimation habe, könnten sie nur durch ihr Ansehen und Charisma ins politische Verfahren eingreifen, wobei sie auf eine unterwürfige Religiosität der *multitudo* abzielten.<sup>58</sup> Spinoza durchschaut, dass die Propheten wegen dieser schwachen Machtbasis stets Konflikthaftigkeit gegenüber Frieden und Eintracht vorziehen würden, um ihre eigenen Anhänger\*innen zu mobilisieren.<sup>59</sup> Sie benötigten für ihren Machtanspruch Feinde, etwa Monarch\*innen,<sup>60</sup> Reiche,<sup>61</sup> oder ausländische Mächte.<sup>62</sup> Solch feindseliges Verhalten, untermauert durch entsprechende Ideologie, führe, so Spinoza, die Gesellschaft in unlösbare Konflikte und Kriege.

Spinoza sieht in der calvinistischen Kirche seiner Zeit eine Mixtur des priesterlichen-päpstlichen und prophetischen Elitentums. Die streng calvinistischen Kirchenvertreter wollten einen christlichen Staat, in dem sie ihr unantastbares Urteilsrecht zu theologischen und religiösen Angelegenheiten genießen. Dafür wollten sie »das [Recht der höchsten Gewalten] mit der schamlosesten Willkür zum größten Teil an sich reißen«. <sup>63</sup> Es steht fest, dass Spinoza ihre Praxis mit der der Propheten vergleicht, obwohl er sich dazu nicht direkt äußert. Die Geistlichen hätten die Kirche zum Theater, die kirchliche Kanzel zum politischen Rednerpult gemacht;<sup>64</sup> dort versuchten sie, »unter dem Deckmantel der Religion den noch in heidnischen Aberglauben befangenen Sinn der Menge jenen Gewalten abspenstig zu machen [...], damit alles wiederum der Knechtschaft verfall«. <sup>65</sup> Sie verbündeten sich mit den autoritären Orangisten und bedrohten die liberale Regierung.

jeder Beziehung feststeht, daß er ein Tyrann ist. [...] [N]achdem es ihn abgeschafft [hat], hat es doch nicht vermocht, die Regierungsform zu ändern, sondern nach vielem Blutvergießen war das Ergebnis ein neuer Monarch unter einem anderen Titel (als ob das ganze nur eine Titelfrage gewesen wäre). [...] Zu spät erst merkte das Volk, daß es für das Wohl des Vaterlandes nichts anderes getan hatte, als das Recht seines legitimen Königs zu verletzen und alles nur schlimmer zu machen«.

<sup>58</sup> Vgl. TTP 18, S. 278f; TTP 19, S. 294ff.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Vgl. TTP 17, S. 274.

<sup>61</sup> Vgl. TTP 18, S. 281.

<sup>62</sup> Vgl. TTP 17, S. 268.

<sup>63</sup> TTP Prae, S. 6.

<sup>64</sup> Vgl. TTP Prae, S. 7.

<sup>65</sup> TTP Prae, S. 6.

Den die Knechtschaft stiftenden Formen der Religionseliten stellt Spinoza das Modell der *Lehrer* gegenüber. Spinoza scheint auch hier das protestantische Prinzip zu radikalisieren. Der Dienst der Pastoren oder Theologen ist nicht mehr mit dem Priestertum oder Prophetentum zu vergleichen, sie müssten vielmehr zu bloßen *Kirchenlehrern* werden. Am Urteil über religiöse Fragen hätten sie dann kein anderes Recht als das des *vulgus*. Sie sind allerdings in Spinozas Vorstellung »Experten«, die den *vulgus* das Bibellesen lehren:

»Noch eines muß ich aber hier bemerken. Wenn ich sage, die Kenntnis der Geschichten sei für das gewöhnliche Volk höchst notwendig, so verstehe ich darunter nicht die Kenntnis sämtlicher Geschichten schlechthin, die sich in der Heiligen Schrift finden, sondern nur der wesentlichen, die allein und ohne die übrigen die gedachte Lehre recht augenfällig darlegen und die Gemüter der Menschen zu bewegen am meisten fähig sind. [...] Das gewöhnliche Volk braucht also nur die Geschichten zu kennen, die am meisten seinen Sinn zu Gehorsam und Demut zu bewegen vermögen. Das Volk selbst aber ist nicht hinreichend befähigt, sich ein Urteil über sie zu bilden, wie es denn mehr an den Erzählungen und an dem sonderbaren und unerwarteten Ausgang der Dinge, als gerade an der Lehre der Geschichten sein Gefallen hat. Darum genügt es nicht, wenn das Volk die Geschichten liest; *es braucht dazu noch Geistliche oder Diener der Kirche, die es bei der Schwachheit seines Geistes belehren.*«<sup>66</sup>

Spinoza erkennt das Lehrer-Modell schon im Handeln von Christus und den Aposteln.<sup>67</sup> In zwei Punkten unterscheidet es sich jedoch von dem der Propheten: Erstens belehrten Christus und die Apostel die allgemeine Menschheit über frommes und sittliches Leben,<sup>68</sup> während die Propheten in den meisten Fällen nur in Bezug auf die politische Lage ihres eigenen Landes predigten. Daraus ergibt sich, dass die Autorität der alttestamentarischen Prophezeiungen bezüglich politischer Urteile im Allgemeinen eingeschränkt bleiben müsse.<sup>69</sup> Zweitens interpretierte, lehrte und argumentierte jeder Apostel Spinoza zufolge die Lehre Christi auf Basis seines »auf Grund der natürlichen Erkenntnis«<sup>70</sup> gebildeten Urteils, während die Propheten nach der unmittelbaren Offenbarung Gottes predigten.<sup>71</sup> Deshalb bedeutet die Verschiedenheit unter den Aposteln

<sup>66</sup> TTP 5, S. 90f., Hervorh. d. Autors.

<sup>67</sup> Vgl. TTP 4, S. 73; TTP 7, S. 120f.

<sup>68</sup> Vgl. TTP 5, S. 81.

<sup>69</sup> Vgl. TTP 19, S. 297f.

<sup>70</sup> TTP 11, S. 190f.

<sup>71</sup> Vgl. TTP 11, S. 191ff.

die Mannigfaltigkeit der Meinungen und Ansichten, die schon zu ihrer Zeit für Diskussion und Deliberation offen waren. Daher liegt die Aufgabe der Kirchenlehrer für Spinoza darin, die Schriften »auf Grund der natürlichen Erkenntnis« kritisch-wissenschaftlich auszulegen. Dadurch könnte die orthodoxe Theologie (»Vorurteile«) zumindest in den theoretischen Debatten neutralisiert werden. Denn theologische Auffassungen müssten auf der Grundlage der Bibel notwendig divers beschaffen sein. Diese Aufgabe schließt auch die Aufmunterung zum freien Bibellesen der *multitudo* ein: »[...] Einfalt und Wahrhaftigkeit der Gesinnung wird den Menschen nicht durch die Herrschaft der Gesetze noch durch eine öffentliche Autorität eingeflößt, wie denn schlechterdings niemand durch Gewalt oder durch Gesetze gezwungen werden kann, selig zu werden; *dazu ist vielmehr eine fromme und brüderliche Ermahnung, gute Erziehung und vor allem ein eignes, freies Urteil erforderlich.* [...] [S]o wird auch das unumschränkte Recht und die höchste Autorität, über die Religion frei zu urteilen und folglich sie sich zu erklären und auszulegen, ebenfalls einem jeden zustehen.«<sup>72</sup>

Spinoza bemerkt allerdings, dass die Verschiedenheit unter den Aposteln deren Einigkeit im Kern der Religion nicht schade, gleichsam die Praktiken der Gottes- und Nächstenliebe. Die theologische Verschiedenheit der Apostel beruhe lediglich auf ihren unterschiedlichen pädagogischen Methoden und ihren verschiedenen theoretischen, sozialen wie missionarischen Hintergründen.<sup>73</sup> Für Spinoza hat die moralische Einigkeit vor der theologischen Verschiedenheit immer Vorrang, weil sie entscheidend ist, um die Religion für eine demokratische und friedliche Lebensweise verträglich zu machen. Die Aufgabe der Kirchenlehrer hinsichtlich ihres Unterrichts und ihrer Predigten für den *vulgus* liege daher darin, »endlich einmal die Religion von den philosophischen Spekulationen [zu trennen] und auf die sehr wenigen und höchst einfachen Lehren [zurückzuführen], die Christus den Seinen gegeben hat.«<sup>74</sup>

<sup>72</sup> TTP 7, S. 136. Hervorh. d. A.

<sup>73</sup> Vgl. TTP 11, S. 193f.

<sup>74</sup> Ebd.

### Lehrer-Modell und Gleichheitslehre

Die Lehrtätigkeit der alternativen, mit der Demokratie verträglichen religiösen Eliten könnte die Demokratisierung, Rationalisierung und Liberalisierung der Religion vorantreiben, etwa wie in der Hoffnung Spinozas: »Glücklich fürwahr wäre unsere Zeit, wenn wir die Religion auch von allem Aberglauben befreit sehen könnten!«<sup>75</sup> Diese Transformation der Religion lässt sich von außen nicht erfolgreich durchsetzen. Spinoza unterscheidet in mehreren Kapiteln des TTP die Bereiche der Theologie und der Philosophie.<sup>76</sup> Das liegt einerseits daran, die Freiheit des Philosophierens von jeglicher religiös-theologischen Beurteilung und gegen die Vorurteile der *multitudo* zu behaupten. Andererseits deutet Spinoza hier an, dass die theologische und ideologische »Gefangenschaft« der *multitudo* nur durch die Abweichung *in* der Religion und Ideologie selbst aufgelöst oder zumindest gelockert werden kann. So hört Theologie auf, das Wissen über die mysteriöse Wahrheit Gottes zu sein; sie wird vielmehr das Wissen der Moral und Sitte, das mithilfe des allgemeinen und einfachen menschlichen Verstandes aus dem Gemeinsamen der gesamten Offenbarungstexte erworben werden kann. Sie ist laut Spinoza sogar nützlich für das Gemeinwesen: »Wir können daher diese Grundlage der gesamten Theologie und der Schrift bei vernünftigen Urteil annehmen, auch wenn sie sich nicht durch mathematischen Beweis dartun lässt. Es wäre ja Torheit, wollte man etwas, das durch das Zeugnis so vieler Propheten bekräftigt worden ist, *das den nicht eben Starken im Geist großen Trost und dem Staat nicht geringen Nutzen bringt* und das wir ruhig ohne Gefahr oder Schaden glauben dürfen, trotzdem nicht anerkennen, und zwar bloß deshalb, weil es nicht mathematisch zu beweisen ist. Als ob wir, um unser Leben weise einzurichten, nur das als wahr gelten lassen dürften, was sich durch keinen Zweifelsgrund in Zweifel ziehen lässt, und als ob nicht die meisten unserer Handlungen sehr ungewiß wären und eine Beute des Zufalls.«<sup>77</sup>

Die *multitudo* bestehe laut Spinoza weder aus Mathematiker\*innen noch aus Philosoph\*innen. Trotzdem könnte sie durch die religiöse Lehre und das Praktizieren von Liebe und Gerechtigkeit eine Lebensweise erlangen, die »mit der Vernunft übereinstimmt«. Dort geht es nicht um den Inhalt der religiösen Lehre, sondern die Form, in der sie praktiziert

<sup>75</sup> TTP 11, S. 194.

<sup>76</sup> Vgl. u.a. TTP 15.

<sup>77</sup> TTP 15, S. 229, Hervorh. d. Autors.

wird. Unter der Herrschaft der priesterlichen wie prophetischen Eliten lebt die *multitudo* eher unterwürfig und neigt zum Hass gegen Andersdenkende wie -gläubige und die sie duldende liberale Regierung, auch wenn Liebe und Gerechtigkeit von der Kanzel gepredigt werden. Daher ist die Transformation der religiösen Eliten ein entscheidendes Element der Transformation der *multitudo*. Es gibt zwar immer noch eine Ungleichheit zwischen Eliten und *multitudo*, aber die Autorität der *Lehrer* ist eine wesentlich andere als die Knechtschaft stiftende Autorität der Propheten und Priester. Diese Ungleichheit ist gleichsam ein *verschwindender Vermittler* für die Bildung der freien, demokratischen *multitudo*. Die bürgerliche Gleichheit, die eines der Hauptelemente des freien Staates ist, ist in der ideologiepolitischen Dimension paradoxerweise erst aus dieser bestimmten Ungleichheit zu erzeugen.

Der einst aus dem jüdisch-christlichen Hintergrund im 17. Jahrhundert generierte theologisch-politische Gedanke Spinozas ist auch heute noch bedeutsam, nämlich in einer Zeit, in der sich einerseits eine immer breitere Bevölkerungsgruppe überall auf der Welt vom populistischen Aufruf gegen gesellschaftliche Diversität und Minderheiten angezogen fühlt und andererseits verschiedene Formen des religiösen Fundamentalismus vermehrt Anhänger\*innen zu mobilisieren vermögen. Nicht all diese Phänomene stehen mit einer bestimmten Religion oder einem spezifischen Text wie der Bibel in Zusammenhang. Jedoch speisen sich jene Phänomene immer aus Mythen und Ideologien, die sich durch eine mehr oder weniger große Bevölkerungsgruppe und die sie aufwiegelnden Demagogen stets regenerieren und das demokratische Zusammenleben bedrohen. Die Lösung dieser Probleme lässt sich, so kann Spinoza zumindest gedeutet werden, dabei nicht allein auf eine »materielle« Grundlage, wie Institutionen und Klassenkampf, zurückführen. Denn die Mythen und Ideologien an sich sind selbst materiell. In der Bibelkritik Spinozas findet man einen Versuch, mit dieser Materialität der Religion, Werte und Mythen des »gewöhnlichen Volkes« umzugehen. Dort stellt er nicht nur eine neue, wissenschaftliche Bibellektüre vor, sondern wirft auch die Frage um den Ort dieser Wissenschaft und der Intellektuellen auf. Neben Philosoph\*innen und Freidenkenden wie Spinoza selbst braucht eine demokratische Gesellschaft demnach Lehrer, die sich vor Ort mit gesellschaftlichen Verhältnissen auseinandersetzen und politisch intervenieren.

Jan Rolletschek

## ›Materialist aus der Schule Spinozas‹

Gustav Landauers spinozistischer Anarchismus

Gustav Landauer (1870-1919), der anarchistische Sozialist, Schriftsteller und politische »Antipolitker«, erlebt gegenwärtig eine veritable Wiederentdeckung. Seit einem guten Jahrzehnt erscheint eine Ausgabe ausgewählter Schriften.<sup>1</sup> Sukzessive wird sie durch eine kritische Briefedition ergänzt,<sup>2</sup> und immer öfter werden Monographien oder Sammelbände herausgegeben, die Landauer ganz oder in Teilen gewidmet sind.<sup>3</sup> Übersetzungen machen ihn in Frankreich und der anglophonen Welt bekannt,<sup>4</sup> und in der Einführungsliteratur firmiert er als »Klassiker« des Anarchismus, auf einer Stufe mit Michail Bakunin, Peter Kropotkin oder Emma Goldman.<sup>5</sup>

Diese Konjunktur ist Teil eines breiteren Trends. In einer historischen Großlage, da es in der Welt nicht so weitergehen kann, während eine

---

<sup>1</sup> Gustav Landauer; Siegbert Wolf (Hrsg.): Ausgewählte Schriften, Lich/Hessen 2008ff. (bisher 14 Bände). Im Folgenden zitiert mit Band und Teilband, zum Beispiel: Antipolitik, AS 3.1.

<sup>2</sup> Gustav Landauer, Christoph Knüppel (Hrsg.): Briefe und Tagebücher 1884-1900, 2 Bände, Göttingen 2017. Weitere Bände sind in Vorbereitung.

<sup>3</sup> Elke Dubbels: Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933, Berlin/New York 2011; Corinna R. Kaiser: Gustav Landauer als Schriftsteller. Sprache, Schweigen, Musik, Berlin/Boston 2014; Tilman Leder: Die Politik eines »Antipolitikers«. Eine politische Biographie Gustav Landauers, 2 Teilbände (als: AS 10.1 und 10.2), Lich/Hessen 2014; Carolin Kosuch: Missratene Söhne. Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle, Göttingen 2015; Peter Seyferth (Hrsg.): Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse, Baden-Baden 2015; Dominique Miething: Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches. Deutschland, Großbritannien, USA (1890-1947), Baden-Baden 2016; Hanna Delf; Gert Mattenklott (Hrsg.): Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag [1997], 2. Aufl., Tübingen 2017; Michael Lausberg: Landauers Philosophie des libertären Sozialismus, Münster 2018.

<sup>4</sup> Gustav Landauer; Gabriel Kuhn (Hrsg.): Revolution and other Writings. A political Reader, Oakland 2010; Paul Mendes-Flohr; Anya Mali (Hrsg.): Gustav Landauer: Anarchist and Jew, Berlin/München/Boston 2015; Freddy Gomez (Hrsg.): Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers, Paris 2018.

<sup>5</sup> Hans Jürgen Degen; Jochen Knoblauch: Anarchismus. Eine Einführung, Stuttgart 2008; Daniel Loick: Anarchismus zur Einführung, Hamburg 2017. Eine Webseite »Zur Förderung seines Werks« will dem zunehmenden Interesse an Landauer entgegenkommen: <https://gustav-landauer.org> (15.6.2018).

Rückkehr zu staatssozialistischen Modellen weder attraktiv noch möglich scheint und sich stattdessen eine autoritäre Bearbeitung der krisenhaften Zuspitzung abzuzeichnen beginnt, rückt die historisch unterlegene Option des freiheitlichen Sozialismus verstärkt in den Blick, die Verheißung der emanzipatorischen Selbstorganisation der Vielen als einzig verbliebene Alternative zur hereinbrechenden Katastrophe.

Diesbezüglich kommt Gustav Landauer eine Sonderstellung zu. So befremdlich expressiv seine Diktion mitunter auch anmuten mag, so merklich aktuell scheint sein Denken in vielerlei Hinsicht geblieben zu sein. Landauer hat Teil an den Problemen unserer Zeit und ist nicht nur von historischem Interesse.<sup>6</sup> Es mag noch immer nicht leicht sein, dies zu erkennen, doch der philosophische Index seiner Aktualisierbarkeit hat einen Namen: Die reife Gestalt seines anarchistischen Sozialismus ist prozessierender Spinozismus. »Nach *Skepsis und Mystik* wird es kaum eine wesentliche Äußerung von Landauer geben, in die nicht auch, und sei's als versteckte Bemerkung, ein Hinweis auf Spinoza einflösse.«<sup>7</sup> Nur ist es nötig, Spinoza ein wenig zu kennen, um dies zu bemerken.

Die allermeisten Vorwürfe, die man Landauer auf philosophischem Gebiet gerne macht (Idealismus,<sup>8</sup> Voluntarismus,<sup>9</sup> romantizistische Rückwärtsgewandtheit<sup>10</sup>) haben ihre Basis in der Unkenntnis dieser Philosophie. Vor 1933 jedoch war sie auch im deutschen Sprachraum weit verbreitet und Landauer nicht der einzige, wohl aber der theoretisch versierteste Exponent einer Verbindung von Spinozismus und Anarchie.

<sup>6</sup> Landauer gilt als anschlussfähig an jüngere Entwicklungen in Philosophie und politischer Theorie seit der Krise des Marxismus; wenig überzeugend ist indes seine evolutionistische Einordnung als »one of the first postanarchists« (Richard J.F. Day: Preface: Landauer Today. In: Landauer 2010, S. 6-9, hier: S. 8) oder Übergangsfigur »[v]on der Klassik zur Postmoderne« (Seyferth 2015, S. 8).

<sup>7</sup> Vgl. grundlegend zu Landauers Spinoza-Rezeption Hanna Delf: »In die größte Nähe zu Spinozas Ethik«. Zu Gustav Landauers Spinoza-Lektüre. In: Dies.; Gert Matzenklott 2017 [1997], S. 69-90, hier: S. 84. Der besagte Band fasst einige in den Jahren zuvor bereits erschienene Aufsätze zusammen. Gustav Landauer: *Skepsis und Mystik*. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik, Berlin 1903.

<sup>8</sup> Vgl. etwa: Ulrich Linse: »Poetic Anarchism« versus »Party Anarchism«: Gustav Landauer and the Anarchist Movement in Wilhelminian Germany. In: Mendes-Flohr; Mali 2015, S. 45-63, hier: S. 58.

<sup>9</sup> Vgl. etwa: Loick 2017, S. 89.

<sup>10</sup> Ulrich Linse: Organisierte Anarchismus im Deutschen Kaiserreich von 1871, Berlin 1969, S. 280, 299. Auch der Vorwurf, dass Landauers »Verhältnis zur Geschichte vordialektisch« sei, fehlt nicht. Vgl. Heinz-Joachim Heydorn: Vorwort. In: Gustav Landauer; Heinz-Joachim Heydorn (Hrsg.): Aufruf zum Sozialismus, Frankfurt a.M. 1967, S. 5-46, S. 44.

## Spinozismus und Anarchie vor 1900

Hanna Delf hat der Vermutung Raum gegeben, »der spinozistische Bazillus« habe Landauer womöglich schon sehr früh, in Buttenhausen (dem Wohnort der oft besuchten Verwandtschaft väterlicherseits), infiziert.<sup>11</sup> Der Rabbiner des Ortes war Jakob Stern. Er wurde 1880 wegen ketzerischer Ansichten entlassen, ein Vorgang, der durch die Presse ging und dem jungen Landauer nicht entgangen sein wird.<sup>12</sup> Stern – fortan Sozialdemokrat und Übersetzer sämtlicher Schriften Spinozas – hat auch die erste populäre Einführung in die Philosophie Spinozas verfasst.<sup>13</sup> Sie erschien 1890 als achter Band der »Internationalen Bibliothek«, wurde viel gelesen und hat Spinoza in Teilen der Arbeiter\*innenschaft bekannt gemacht. Auch Landauer besaß das Büchlein,<sup>14</sup> das mitursächlich für die Gründung des »sozialdemokratischen Lese- und Diskutir-Klubs »Spinoza«« in Berlin gewesen sein dürfte. Das erste Stiftungsfest des Klubs fand am 19. März 1892 im Festsaal »Süd-Ost« in Kreuzberg statt. Bemerkenswerterweise wurde es in den Wochen zuvor auch in dem jungen »unabhängigen« Blatt *Der Sozialist* beworben, womöglich auf Veranlassung Bruno Willes, der – obwohl exponierter Wortführer der zuvor auf dem Erfurter Parteitag ausgeschlossenen links-sozialistischen Opposition – die Festrede hielt. Der *Sozialist* richtete sich gleichermaßen an unabhängige wie anarchistische Sozialist\*innen und die Versammlungen des »Spinoza« wurden spätestens jetzt auch von Anarchist\*innen besucht.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Delf 2017 [1997], S. 71.

<sup>12</sup> Vgl. Manfred Laueremann: Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. In: Hanna Delf; Julius H. Schoeps; Manfred Walther (Hrsg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994, S. 365-392.

<sup>13</sup> Jakob Stern: Die Philosophie Spinozas. Erstmals gründlich aufgeheilt und populär dargestellt, Stuttgart 1890.

<sup>14</sup> Vgl. Leder 2014, S. 140.

<sup>15</sup> So notierte die Politische Polizei über den »als Anarchist bekannte[n] Gürtler Hamm«: »Hamm ist war Mitglied des Lese- und Diskutir-Klubs »Spinoza« und in den Versammlungen des Klubs hat sich derselbe wiederholt als Anarchist bekannt und für die Anarchie Propaganda gemacht.« Akte: Der Zigarrenmacher Oskar Witzke. Landesarchiv Berlin. Bestand: A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14123, Bl. 36, Eintrag vom 4.5.1892, nachträgliche Streichung. Den Hinweis auf diese Polizeiakte verdanke ich Erik Natter.

Ein paar Jahre später sollte Wille seine *Philosophie der Befreiung* veröffentlichen.<sup>16</sup> Im Zentrum des Buches stand sein an Spinoza gebildetes Ideal des »freien Vernunftmenschen«,<sup>17</sup> das deutlich bereits seine Autoritätskritik in der SPD informiert hatte.<sup>18</sup> Zugleich wehrte er das Missverständnis ab, einen mageren »Rationalismus« zu vertreten und »eine Vernünftelei, die das Leben des Gemütes, der Sinnlichkeit und der Phantasie verkümmern lässt«. <sup>19</sup> Bernhard Kampffmeyer, der die Veröffentlichung im *Sozialist* – durch Landauers Einfluss inzwischen ein anarchistisches Blatt – sehr positiv besprach und den »idealistische[n] Standpunkt« als den eigentlich revolutionären kennzeichnete, hob zugleich hervor, dass es sich um »das erste Buch ausgesprochen »anarchistischer« Tendenz Deutschlands [handelt], das von einem bürgerlichen Verleger [S. Fischer] herausgegeben wird«. <sup>20</sup>

Auch der junge Landauer nahm die Schrift Willes fast enthusiastisch auf. Friedrich Nietzsche, Max Stirner, Peter Kropotkin und Henrik Ibsen (alles Autoren, die er schätzte) wurden darin abwechselnd zitiert und der neukantianisch »ideale« gefärbte Spinozismus Willes musste ihm außerdem entgegenkommen.<sup>21</sup> In sein Gefängnistagebuch – er hatte eine erste Haft wegen Pressvergehen zu verbüßen – notierte er: »Im Grunde haben wir über die meisten Dinge fast genau dieselben Ansichten.«<sup>22</sup>

Durch Wille und die in der links-sozialistischen Opposition lebendige Emphase der freien Diskussion, die Autoritätskritik und die Kritik am mimetischen Zwang der Partei war der Spinozismus eine der Feen an der Wiege des Anarchismus in Deutschland. Bis in viele Einzelheiten

<sup>16</sup> Bruno Wille: *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*. Beiträge zur Pädagogik des Menschengeschlechts, Berlin 1894.

<sup>17</sup> Ebd., S. 39. Wille zitiert den 35. Lehrsatz aus dem IV. Teil von Spinozas *Ethik* (im Folgenden wie üblich, hier etwa: E IV, L 35) und erklärt dann: »Mag man nun auch den reinen Vernunftmenschen Spinozas für ein blosses Hirngespinnst halten; jedenfalls kann das Menschengeschlecht diesem Ideal mehr und mehr näher kommen«. Ebd., S. 205.

<sup>18</sup> Vgl. Leder 2014, S. 51-58; Baruch de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg 1994, Kapitel 20. Im Folgenden wie üblich, hier etwa: TTP XX.

<sup>19</sup> Ebd., S. 23. Gleich eingangs erklärt Wille, er gebe in diesem Buch seine »Religion«. Ebd., S. 6.

<sup>20</sup> B. K. [Bernhard Kampffmeyer]: Eine »Philosophie der Befreiung«. In: *Der Sozialist* Jg. 4, Nr. 30 vom 21.7.1894.

<sup>21</sup> Landauer erwähnt Spinoza erstmals direkt in einem Brief an den Jugendfreund Emil Blum-Neff, indem er seinen eigenen, »modifizierten« Pantheismus skizziert und erklärt: »Gott« sei: »das Ideal, dem wir uns stetig nähern, ohne es jemals ganz zu erreichen.« Brief vom 18.4.1889. In: Landauer 2017, S. 58.

<sup>22</sup> Eintrag vom 14.6.1894. In: Landauer 2017, S. 411.

hinein sollte jedoch erst Landauer diese Wahlverwandtschaft zur Geltung bringen.

### Auf ideologischem Terrain

Landauers Ansichten über Spinoza haben sich im Laufe der Jahre geklärt, geschlossen dargelegt hat er sie nie. Dass er kein spätes »philosophisches Buch«<sup>23</sup> geschrieben hat, hat viele Gründe: Armut vor allem und sein früher Tod. Auch scheint ihm die Praxis immer wichtiger gewesen zu sein und wozu ein philosophisches Buch schreiben, wenn es das philosophische Buch *par excellence* schon gibt? Mitten in der Revolution, im November 1918, ruft er dem befreundeten Schriftsteller und Publizisten Fritz Mauthner zu: »[S]ei ein Kämpfer oder ein Zuschauer, aber, Philosoph [...]. Laß doch untergehen, was untergehen muß, und sich neu bilden, was sich kann, hilf mit oder steh beiseite, aber wir haben doch Spinoza nicht für die Schule, sondern fürs Leben gelernt.«<sup>24</sup>

Der lebenspraktische Wert der Philosophie Spinozas ist oft bemerkt worden, und auch Landauers Zug zu Spinoza war praktischer Natur. Was er fand, war eine Philosophie der Praxis der Befreiung. Viele Problemstellungen, Begriffe und Motive, die in der jüngeren politischen Theorie im Anschluss an Spinoza eine entscheidende Rolle spielen, beschäftigen auch ihn. Auf der Grundlage derselben Philosophie werden sie ähnlich konfiguriert und nicht selten metaphorisiert. Von der Ambivalenz der Ideologie über den Begriff der immanenten Kausalität und die *freie Menge*, die »wie von einem Geist geleitet wird«, <sup>25</sup> bis zur Notwendigkeit der Kontingenz, zur *Transindividualität* und Ethik der Freude finden wir Landauer mit denselben Problemen befasst, die auch Louis Althusser, Gilles Deleuze, Alexandre Matheron, Antonio Negri, Étienne Balibar und viele andere, zumeist postmarxistische Autor\*innen beschäftigen werden.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Brief an Ludwig Berndl vom 11. Mai 1911. In: Landauer; Martin Buber (Hrsg.): *Sein Lebensgang in Briefen*, 2 Bände, Frankfurt a.M. 1929, Bd. 1, S. 359.

<sup>24</sup> Vgl. Brief vom 28.11.1918. In: Landauer; Fritz Mauthner; Hanna Delf; Julius H. Schoeps (Hrsg.): *Gustav Landauer – Fritz Mauthner. Briefwechsel 1890-1919*, München 1994, S. 352.

<sup>25</sup> Baruch de Spinoza: *Politischer Traktat*, Hamburg 1994, Kapitel III, § 7, S. 41.

<sup>26</sup> Für eine ausgezeichnete Diskussion postmarxistischer Spinozismen, die insbesondere an Phänomenen des Regressiv-Werdens emanzipatorischer Politiken

Dennoch ist man etwas aufgeschmissen, wendet man sich seinen Texten zu. Landauer entfaltet keinen akademischen Diskurs, der seine Quellen an jeder Biegung offenlegt. Zwar hat er sich zum Wintersemester 1888/89 als Student der Philologie immatrikuliert und während sieben Semestern ziemlich viel, vor allem Philosophie, Sprach- und Literaturwissenschaft, studiert. Doch eine akademische Laufbahn und ein bürgerlicher Beruf, etwa als Gymnasiallehrer im Kaiserreich, waren ihm weder möglich, noch schienen sie ihm attraktiv. Nach vier Semestern betreibt er das Studium nur mehr als Vorbereitung auf die Schriftstellerei.<sup>27</sup> Sie selbst hat für Landauer einen philosophischen Sinn; er verschreibt sich dem Kampf für seine »Ideale«.<sup>28</sup> Da er sich sicher ist, kein »Modeschriftsteller«<sup>29</sup> zu werden und seine »Aussichten« in finanzieller Hinsicht also trübe sind, will er sich vorerst an seine »Einsichten«<sup>30</sup> halten.

In theoretischer Hinsicht besonders intensiv scheint das Straßburger Wintersemester 1890/91 gewesen zu sein.<sup>31</sup> In Straßburg verdichten sich auch die Hinweise auf Spinoza. Vermutlich begleitend zur Vorlesung »Über Willensfreiheit« bei Wilhelm Windelband und im Zusammenhang seiner keimenden Schopenhauerkritik fertigt er ein lateinisches Exzerpt aus dem ersten Teil der *Ethik* an.<sup>32</sup> Ende Februar 1891 beginnt er die Arbeit an der autobiographisch gefärbten Novelle »Ein Knabenleben«.<sup>33</sup> In einer Szene schweigenden Verstehens gibt er darin einen Hinweis auf das Drama *Uriel Acosta* von Karl Gutzkow, auf das er spätestens durch Georg Brandes' rühmende Besprechung in dessen Studie *Das junge Deutschland* (1891) aufmerksam geworden ist.<sup>34</sup> Der Hinweis geht nicht ins Leere: Im *Acosta* finden wir eine korrespondierende Szene, da-

interessiert ist, vgl. Katja Diefenbach: *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*, Wien/Berlin 2018.

<sup>27</sup> Brief vom 4.11.1891. In: Landauer 2017, S. 150; Brief vom 1.9.1891, a.a.O., S. 227.

<sup>28</sup> Brief vom 22.1.1891, a.a.O., S. 134.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Brief vom 12.1.1891, a.a.O., S. 130.

<sup>31</sup> Briefe vom 1.11.1890 und vom 7.11.1890. In: Landauer 2017, S. 113ff.; vgl. ebd., S. 782.

<sup>32</sup> Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (Amsterdam), Bestand: Gustav Landauer, Mappe 3, im Folgenden zitiert als: GLAA.

<sup>33</sup> Zuletzt gedruckt in: Ders.: *Wortartist*, AS 8, S. 163-179.

<sup>34</sup> Vgl. den Brief vom 11.3.1891. In: Landauer 2017, S. 138.

rin Spinoza – der bei Gutzkow als »ein Knabe« figuriert – zusammen mit seinem todgeweihten Oheim Uriel begriffskritische Begriffe macht.<sup>35</sup>

Wie für Landauer noch des Öfteren folgt auf Vertiefung Aktivität. Während seiner letzten Berliner Semester begibt er sich zusehends in die Kreise der sozialdemokratischen Opposition der sogenannten »Jungen«. Unmittelbar nach seiner Rückkehr Ende April 1891 tritt er dem Verein der *Freien Volksbühne* bei und wir finden ihn auf diversen Mai-versammlungen.<sup>36</sup> Seine Rührigkeit als radikal-sozialistischer Autor und Redner führt im Dezember 1892 zu seinem Ausschluss von allen preußischen Universitäten.<sup>37</sup>

Landauers antipolitische Essayistik wird von einem poetischen Kraftschlag bewegt bleiben, um ihrerseits zu bewegen. Geht man mit akademischen Lesegewohnheiten an seine Texte heran, so kann es sein, dass man zunächst etwas orientierungslos darin herumtappt. »Die sozialistische Bewegung«, schreibt er einmal, »wird in Zukunft bewußt ideologisch sein oder sie wird nicht sein.«<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Bereits im letzten Tagebucheintrag Landauers vom 18.8.1886, der sich an die im »Knabenleben« verarbeiteten traumatischen Ereignisse seiner Jugend anschließt, begegnen wir einem fast wörtlichen Zitat Spinozas und damit einem Motiv, das im Werk Landauers immer wieder anzutreffen ist: »Nichts verabscheuen, nichts hassen, aber alles verstehen!« Landauer 2017, S. 43f. Vgl. E III, Vorw.; Baruch de Spinoza: *Politischer Traktat*, Hamburg 1994, Kap. 1, § 4. Ein genaueres Eingehen auf das komplexe Spiel von Identifikation und Desidentifikation in Landauers Novelle muss an dieser Stelle unterbleiben. Für eine Inhaltsangabe und eine etwas einfachere Interpretation, als ich sie im Sinn habe, vgl. Kaiser 2014, S. 93ff., über den historischen Uriel da Costa und sein tatsächliches Verhältnis zu Spinoza vgl. Steven Nadler: *Spinoza. A Life*, Cambridge 1991.

<sup>36</sup> Leder 2014, S. 39. Am 24.2.1892 tritt Landauer in den *Verein unabhängiger Sozialisten* ein. Ebd., S. 64.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 100. Bereits im Juli hatte er sich exmatrikuliert. Vgl. ebd., S. 70.

<sup>38</sup> Gustav Landauer: *Dürringianer und Marxist* [1892]. In: Ders.: *Anarchismus, AS 2*, Lich/Hessen 2009, S. 114-121, hier: S. 121. In dieser Auffassung (die mit der Philosophie Spinozas harmoniert) wird ihn auch Albert Friedrich Lange bestärkt haben. Vgl.: Brief vom 11.3.1891. In: Landauer 2017, S. 138; Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2. Aufl., 2. Bände, Leipzig 1873/1875, siehe insbesondere die abschließenden Kapitel beider Bände!

## Stationen

Landauer hat sein Schreiben mit zunehmender Bewusstheit als den Schauplatz einer Integration unterschiedlicher Terminologien und Denktraditionen entworfen, was die Oberfläche seines Textes zuweilen ein wenig schwankend macht.<sup>39</sup> Seine theoretischen Interessen sind weit gefächert und seine Vorlieben wechseln sich ab. Noch im Gymnasium liest er Richard David Strauß, Ernst Haeckel, Schopenhauer und Spinoza.<sup>40</sup> Bald ist er angezogen von Nietzsche, der ihm – literarisch vorbereitet durch Ibsen und mit einer poetischen Kraft, die Spinoza vermissen ließ<sup>41</sup> – über Schopenhauer hinweggeholfen hat.<sup>42</sup> Doch auch von Nietzsche beginnt er sich bald deutlicher zu distanzieren: Nicht nur würde ihm jedes Verständnis des Sozialismus fehlen;<sup>43</sup> es fehlten auch Güte und Ideal.<sup>44</sup> Während einer Haft über die Jahrhundertwende arbeitet Landauer mit an Fritz Mauthners *Sprachkritik*<sup>45</sup> und überträgt Predigten und Traktate Meister Eckharts aus dem Mittelhochdeutschen.<sup>46</sup> Einige Jahre später erscheint der schmale Essayband *Skepsis und Mystik*, worin er seine eigenen Konsequenzen aus der Sprachkritik zieht und eine mys-

<sup>39</sup> Bereits im April 1891 affirmiert er die konkrete Realität seines Denkens in einer etwas holprigen Formulierung gegenüber der Freundin Ida Wolff: »Ein ganzer Mensch [...] ist kein Goetheaner und kein Schilleraner, sondern – selberaner.« Brief vom 29.4.1891. In: Landauer 2017, S. 142.

<sup>40</sup> Landauer 2017, S. 679; Ders.: Vor fünfundzwanzig Jahren [1913]. In: Ders.: AS 2, S. 89-93, hier: S. 92. Landauer hat das Grossherzogliche Gymnasium in Karlsruhe bis Mitte Juli 1888 besucht. Vgl. Leder 2014, S. 23f. Die Werke Spinozas lagen in verschiedenen Ausgaben vor, auch in der von Landauer bevorzugten Reclam'schen Bibliothek: TTP (1886); E (1887).

<sup>41</sup> Die intellektualistisch unterkühlte Einschätzung Spinozas war weit verbreitet und wurde Landauer von vielen Seiten bestätigt. Noch um 1900 hebt er demgegenüber immerhin die »große *Stimmung*« Nietzsches positiv hervor. Landauer: Friedrich Nietzsche und das neue Volk [1900]. In: Ders.: Philosophie und Judentum, AS 5, S. 166-182, hier: S. 182.

<sup>42</sup> Die Abwendung von Schopenhauer setzt wohl in der zweiten Januarhälfte 1891 ein. Vgl. Landauer 2017, S. 136. Während seiner ersten Haft (1893/94) plant Landauer ein Buch gegen Schopenhauers Philosophie.

<sup>43</sup> Anonym [Gustav Landauer]: »Gegen den Pessimismus«. In: *Der Sozialist*, 3. Jg, Nr. 7 vom 18.2.1893. Zur Zuschreibung des Artikels an Landauer vgl. Leder 2014, S. 103.

<sup>44</sup> Gefängnistagebuch. Eintrag vom 17.11.1893. In: Landauer 2017, S. 338.

<sup>45</sup> Fritz Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bände, Stuttgart/Berlin 1901/1902.

<sup>46</sup> Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer, Berlin 1903.

tische Erneuerung des philosophischen Realismus unternimmt.<sup>47</sup> Zwar wird er später bekräftigt, dass Spinoza »das Wichtigste« für seinen »Ausgang«<sup>48</sup> in diesem Buch gewesen sei. Doch ist darin weniger von Spinoza denn von Meister Eckhart die Rede, der als bedeutenderer Vorläufer Spinozas erscheint und »mit gewaltigen Mitteln unternahm, wovon bei Spinoza nur Spuren zu finden sind [...]: Pantheismus und kritische Erkenntnistheorie in Harmonie zu bringen«.<sup>49</sup>

Das Jahr 1903 markiert einen Einschnitt in Landauers intellektueller Biographie: Im Herbst des Jahres macht er die Bekanntschaft des Privatgelehrten Constantin Brunner, der zurückgezogen im Nachbardorf lebt und an seiner *Lehre* arbeitet, die zu diesem Zeitpunkt schon sehr weit gediehen ist.<sup>50</sup> Die Beziehung ist in vielerlei Hinsicht sofort sehr intensiv und bald betreut Landauer die Herausgabe von Brunners Hauptwerk *Die Lehre von den Geistigen und vom Volke*.<sup>51</sup> Die Aneignung insbesondere der darin enthaltenen, auf der Physik Spinozas basierenden *Bewegungslehre* und die implizite Kritik der gegensätzlichen Stellung von »Geistigen« und »Volk« in Brunners Werk werden fortan eine zentrale Rolle für die Formulierung seines Sozialismus spielen, mit dem er ab 1907 wieder in die Öffentlichkeit tritt, und damit für die wohl präg-

<sup>47</sup> Vgl. Landauer 1903, S. 26ff. Ähnlich bereits Mitte der 1890er Jahre in: Ders.: Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums [1895/96]. In: Ders.: AS 2, S. 45-68; vgl. Brief an Mauthner vom 11.2.1896. In: Delf; Schoeps 1994, S. 9.

<sup>48</sup> Brief vom 3.1.1910. In: Landauer 1929, 1. Bd, S. 287. Dies ist auch glaubhaft, nicht nur, weil Landauer Auguste Hauschner (Schriftstellerin und Cousine Mauthners) ab Anfang April 1900 die »Philosophie im Anschluß an das Studium von Spinozas Ethik« nahe gebracht hatte. Ders.: Brief vom 29.3.1900, zitiert in: Delf 1994, S. 383; Leder 2014, S. 346. Die Stunden haben sich in etwa so abgespielt, dass man gemeinsam las und Landauer anschließend Gelegenheit hatte, seine »Exkurse« anzuknüpfen. Brief Landauers (Abschrift) vom 31.12.1906. In: GLAA 122.

<sup>49</sup> Landauer 1903, S. 102f. Diese Beschreibung Spinozas, Eckharts und beider Verhältnis entspricht auch Wilhelm Windelband: Geschichte der Philosophie, Freiburg im Breisgau 1892, bes. S. 323, 330ff., 457f. – ein Buch, von dessen Vermittlung Landauer für sein philosophiegeschichtliches Wissen auf der Höhe von *Skepsis und Mystik* in weiten Teilen abhängig gewesen zu sein scheint. Vgl. Landauer 2017, S. 998.

<sup>50</sup> Brief vom 1.6.1906. In: Landauer-Mauthner 1994, S. 136f.

<sup>51</sup> Constantin Brunner: Die Lehre von den Geistigen und vom Volke, 2 Bände, Berlin 1908. Es handelt sich um den ersten Band in zwei Teilbänden des auf drei Bände hin angelegten Werks. Weitere sind nicht erschienen. Landauer resümiert die grundlegende Systematik in: Ders.: Volk und Publikum [1910]. In: Ders.: AS 5, S. 276-282, hier: S. 280. Vgl. zur Einführung: Jürgen Stenzel: Die Philosophie Constantin Brunners, Essen 2003.

nanteste Phase seiner antipolitischen Praxis.<sup>52</sup> Als sich im Winter 1908 die Veröffentlichung seiner Besprechung der *Lehre* verzögert, während er – durch Übersetzungen und die Arbeit für den *Sozialistischen Bund* beansprucht – für eine weitere Rezension so bald keine Zeit finden wird, versichert er Brunner: »Ich weiß für mich eine bessere Bezeugung der Dankbarkeit, als *darüber* zu schreiben. Wie oft hab' ich bei meinem Schreiben zu denken: hier geh' ich mit Brunner; und wie gar nicht selten: hier hab' ich von ihm gelernt.«<sup>53</sup>

Obleich die politischen Differenzen beträchtlich sind, ist es die Auseinandersetzung mit der Brunner'schen Philosophie, welche die entscheidende Vertiefung der Landauer'schen Spinoza-Rezeption bewirkt.<sup>54</sup> Während der kommenden Jahre steht Spinoza für Landauer im Vordergrund. Seine Lektüre begleitet die Durchsicht des Brunner'schen Manuskripts und auch Mauthner veröffentlicht 1906 ein Buch über Spinoza.<sup>55</sup> Sukzessive treten alle anderen philosophischen Bewerber hinter Spinoza zurück und kommen nicht mehr eigentlich in Betracht: »Nietzsche ist eine durchaus rührende Gestalt, aber wenn wir vor [...] Spinoza [...] stehen, geht uns dieser moderne, haltlose Unglücksmensch [...] nichts mehr an; er versinkt einfach.«<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Die kritische Gegenbesetzung der Brunner'schen Begriffe *Geist* und *Volk* ist zuerst aktiv in: Gustav Landauer: *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen* [1907]. In: Ders.: AS 3.1, Lich/Hessen, S. 109-122. Das Verhältnis Landauer-Brunner ist bislang aus verschiedenen Gründen wenig beachtet worden; ein Artikel in der Zeitschrift *Aschkenas* (de Gruyter) ist im Erscheinen. Ich danke Jürgen Stenzel für seine generöse Bereitstellung einer chronologischen Abschrift des erhaltenen Briefwechsels.

<sup>53</sup> Brief vom 1.12.1908. In: GLAA 84.

<sup>54</sup> Brunner knüpft mit seiner Philosophie emphatisch an Spinoza an, obschon er Thomas Hobbes und Platon in entscheidenden Punkten näher steht. Landauer hat dringend – aber vergeblich – davon abgeraten, dass er seinem Werk ein Bildnis Spinozas voranstelle. Lotte Brunner: Eintrag vom 7. April 1906. In: Dies.: Es gibt kein Ende. Die Tagebücher, Hamburg 1970, S. 47f.; Brief Landauers vom 2.6.1906. In: GLAA 83. Vgl. Jürgen Stenzel: *Philosophie als Antimetaphysik. Zum Spinozabild Constantin Brunners*, Würzburg 2002.

<sup>55</sup> Fritz Mauthner: *Spinoza*, Berlin und Leipzig 1906. Landauer hat wenig von dieser Arbeit gehalten. Er arbeitet Mauthner gelegentlich zu, wobei seine ungleich größere Vertiefung aufblitzt. Er ist in diesen Jahren durch Brunner mit Teilen der Spinoza-Forschung in Kontakt und nebenbei auch an der Korrektur der Meinsma-Übersetzung beteiligt, die Brunner etwas mehr als nur betreut. Die Studie markiert den Beginn der historischen Spinoza-Forschung. K[oenraad]. O. Meinsma: *Spinoza und sein Kreis. Historisch-kritische Studien über holländische Freigeister*, Berlin 1909.

<sup>56</sup> Brief an Rafael Seligmann vom 17.9.1910. In: Landauer 1929, Bd. 1, S. 325.

Aus der Verlegenheit, die im Mangel eines späteren philosophischen Buches besteht, hat man Landauer oftmals von *Skepsis und Mystik* her als mystischen Anarchisten interpretiert;<sup>57</sup> und tatsächlich hängt er lange Zeit einer mystischen Spinoza-Interpretation an, wie sie ihm in der zeitgenössischen Literatur überall begegnet.<sup>58</sup> Noch 1905 nennt er Spinoza einen »stahlscharfe[n] Geist und abgründlich tiefe[n] Mystiker«.<sup>59</sup> Doch in der Auseinandersetzung mit Brunner, der ebenfalls eine mystische Spinoza-Interpretation vertritt, ändert sich auch dies. Bereits in seiner ersten Besprechung der *Lehre* versucht Landauer ihn auf ein rationalistisches Terrain zu ziehen und schreibt, mit Blick auf die Fortsetzung des Werks, er wisse: »seine Form ist nicht Mystik, sondern Ratio«.<sup>60</sup>

In mancherlei Hinsicht befindet Landauer sich in Übereinstimmung mit Brunner oder übernimmt – etwa in der Kritik des »Entwicklungsaberglaubens«<sup>61</sup> – sogar sein Vokabular. Auf dem Terrain der Philosophie Spinozas werden indes auch die Differenzen markiert. Den höheren »Egoismus«, den Brunner an Staatsgrenzen enden lässt, will Landauer kosmopolitisch erweitern.<sup>62</sup> In einer Engführung von radika-

<sup>57</sup> Thorsten Hinz: *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Berlin 2000; Joachim Willems: *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-athetische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Albeck bei Ulm 2001.

<sup>58</sup> Vgl. Lange 1873, Bd. 1, S. 318; Windelband 1892, S. 323 und S. 343; Mauthner 1906, S. 41. Spinozas Philosophie hat, ähnlich der *unio mystica*, einen Kern von Unmittelbarkeit, der allerdings rational eingeholt wird, weshalb etwa Heinz Pflaum von der »Vollendung des Rationalismus« gesprochen hat. Ders.: *Rationalismus und Mystik in der Philosophie Spinozas* (1926). In: Norbert Altwicker: *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Darmstadt 1971, S. 216-231, hier: S. 231; vgl. auch: Diefenbach 2018, S. 17.

<sup>59</sup> Ders.: *Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza* [1905]. In: Ders.: AS 5, S. 243-244, hier: S. 243.

<sup>60</sup> Landauer: *Die Lehre von den Geistigen und vom Volke* [1909]. In: Ders.: AS 5, S. 266-275, hier: S. 274. Rafael Seligmann, der ihm einen Aufsatz über Spinoza schickt, worin er *intuitive Erkenntnis* und *intellektuelle Gottesliebe* mit Schopenhauer'schen Übertönen einer ästhetisch kontemplativen und mystischen Anschauungsweise vergleicht, wird in ähnlicher Richtung kritisiert, denn »die Aufgabe war gerade zu zeigen, worin sich Spinoza von den künstlerischen Gestaltern und den Mystikern unterscheidet: in der unverkennbaren Tendenz zum Rationalismus und zur Aktivität.« Brief vom 17.9.1910. In: Landauer 1929, Bd. 1, S. 325.

<sup>61</sup> Brunner 1908, 1. Hbd., S. 120; Landauer: *Aufruf zum Sozialismus* [1911]. In: Ders.: AS 11, Lich/Hessen 2015.

<sup>62</sup> Der sekundäre *Egoismus* (der Gemeinschaft der Nähe) wird bei Landauer gewissermaßen von einem tertiären *Egoismus* überwölbt, durchglüht, begrenzt, der

lem Individualismus und radikalem Föderalismus, deren zentrale Metapher »Schichtung«<sup>63</sup> oder »Durcheinanderschichtung«<sup>64</sup> heißt, wendet Landauer die Philosophie Spinozas gegen das Staatsdenken insgesamt, denn nirgendwo im Geflecht allseitiger Abhängigkeiten lässt sich eigentlich eine Grenze ziehen.<sup>65</sup> Die Kette der Verursachung reißt nirgends ab.

Für Spinoza lässt uns diese Einsicht zur Klarheit der höchsten, *intuitiven* Erkenntnis der Einzeldinge in ihrem singulären So-Sein übergehen. Diese Art genetischer Erkenntnis bezieht die Dinge unmittelbar auf *Gott* oder die *Substanz* als auf ihre wirkliche Ursache, was für Spinoza heißt, sie unzeitlich, als singuläre Wesenheiten zu erkennen, welches Erkennen den Begriff der Substanz selbst einschließt, da die Substanz die nächste Ursache eines jeden Dinges ist. Mit Anklängen mehr an Friedrich Schleiermachers spinozistischen *Gott* als Schopenhauers *Weltwillen* hatte Landauer bereits 1903 in diesem Sinne geschrieben: »Unser Allerindividuellstes ist unser Allerallgemeinstes. Je tiefer ich [...] in mich selbst heimkehre, um so mehr werde ich der Welt teilhaftig.«<sup>66</sup>

In einer kaum verdeckten Polemik mit Martin Buber über das Wesen des Judentums wird Landauer sich einmal als einen »Komplex« von »Schickungen« und zahlreicher Hervorbringungen bezeichnen. Mehr als irgendein Volk, so hatte Buber geschrieben, sei das Judentum in kultureller Hinsicht das Produkt einer »Mischung« und es gehe nun darum, sich als jüdischer Mensch zum »Herren dieser Mischung«<sup>67</sup> zu machen. Ganz anders Landauer, in einer Atmosphäre, die geprägt war von der Debatte um die ost-jüdische Immigration: »Ich habe nie das Bedürfnis gehabt, mich zu simplifizieren oder durch Verleugnung meiner selbst

der Vernunft entspringt und vom Ganzen her ins Ganze denkt. Brunner unterliegt hier wohl Hobbes'schen Beschränkungen.

<sup>63</sup> Landauer 1907, S. 43.

<sup>64</sup> Landauer 2015 [1911], S. 42.

<sup>65</sup> Es ist nicht unbedeutend, dass Landauer zur selben Zeit, da er Brunner kennenlernt, mit der Übersetzung Kropotkins beschäftigt ist. Eine Schrift Kropotkins, die eine genetische Analyse der Staatsform bietet (welche Brunner ontologisiert) und Landauers beziehungslogisches Denken des Staates antizipiert, kannte er indes bereits aus den 1890er Jahren: Peter Kropotkin: Die historische Rolle des Staates (Separat-Abdruck aus dem *Sozialist*), Berlin 1898.

<sup>66</sup> Landauer [1903], S. 38. Willems hat bemerkt, »daß Landauer [...] statt von Gott zumeist von »Welt« spricht.« (Willems 2001, S. 82) Eben dies nicht getan zu haben, hatte Schopenhauer Spinoza wiederholt vorgeworfen, da sein Gottesbegriff die Identität mit einer »absoluten Welt« impliziere.

<sup>67</sup> Martin Buber: Drei Reden über das Judentum, Frankfurt a.M. 1911, S. 27.

zu unifizieren; ich akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu sein als ich weiß.«<sup>68</sup>

Der Stoß wird zugleich gegen das Staatsdenken überhaupt und den exklusiven Nationalismus Brunners geführt, denn »unsere [jüdische] Nation hat die Nachbarn in der eigenen Brust; und diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt«.<sup>69</sup>

Schließlich geht Landauer so weit zu behaupten, dass lediglich Spinoza – der jüdische Philosoph, der mit dem »Messianismus« Schluss gemacht hat – »je das Recht [hatte], in undichterischer, in begrifflicher Sprache von diesem innersten Geheimnis [des Messianismus] zu reden.«<sup>70</sup> Auch »das verzweifelte Ringen und Stammeln Eckharts«<sup>71</sup> steht endgültig auf einem anderen Blatt.

## Werdender Anarchismus

Ab 1903 wird Spinoza für Landauer zunehmend zum alles überragenden Bezugspunkt. Dies heißt jedoch nicht, dass er nun immerfort von dem Philosophen spricht. Vielmehr schreibt er längst in der Perspektive einer *philosophia perennis* und ist bemüht, alle möglichen histori-

<sup>68</sup> Gustav Landauer: Sind das Ketzergedanken? In: Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag (Hrsg.): Vom Judentum. Ein Sammelbuch, Leipzig 1913, S. 250-257, hier S. 255. Philippe Despoix hat den Hinweis auf den jüdischen »Ketzler« bereits gegeben, als er mit Blick auf diese Äußerungen schrieb: »Genau das Paradox einer solchen vielfältigen Einheit – philosophisch das Erbe Spinozas – ist es, was die Geschichte der späteren Jahrzehnte unmöglich gemacht haben wird.« Philippe Despoix: Konstruktion des Deutsch-Jüdischen. Gustav Landauer als Schriftsteller. In: Landauer; Despoix (Hrsg.): Arnold Himmelheber. Eine Novelle, Berlin/Wien 2000, S. 109-124, hier: S. 124.

<sup>69</sup> Landauer 1913, S. 257.

<sup>70</sup> Brief vom 31.1.1919. In: Landauer 1929, Bd. 2, S. 372. Er tut dies in einer abfertigen Geste gegenüber Ernst Blochs sogenanntem »*System des theoretischen Messianismus*«. Vgl. Ders.: Geist der Utopie, München und Leipzig 1918, S. 337; zum Verhältnis Bloch-Landauer vgl. Bernhard Braun: Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers, Idstein 1991, Kap. IV. Auch Bubers Auffassung des Sozialismus als Schwundstufe des »messianischen Ideals« weist Landauer zurück. Vgl. Buber 1911, S. 95 und S. 47, sowie Landauers Notizen, vermutlich zu seinem Vortrag »Judentum und Sozialismus« von 1912: Ders.: Sozialismus und Judentum [1912]. In: Ders.: AS 5, S. 350-351, hier: S. 350. Vgl. Dubbels 2011, S. 274.

<sup>71</sup> Brief vom 31.1.1919. In: Landauer 1929, Bd. 2, S. 372.

schen Gestalten des Denkens in das Werden eines gemeinsamen Geistes einzubeziehen. Er ist auch bemüht, diesen »Geist« vom Zufall der »Wortübereinstimmung« und »Doktrin« zu unterscheiden.<sup>72</sup> Kein Wunder also, dass Landauer so viele unterschiedliche Interpretationen provoziert hat. Dennoch ist kaum zu übersehen, dass ihn überall vor allem dasjenige interessiert, was sich der Philosophie Spinozas entgegenneigt.

Übersetzt er Proudhon, so unterbricht er sich, um darauf aufmerksam zu machen, dass selbst noch der Pamphletist »keine Frage des Tages erledigen kann«, ohne zugleich an »die großen, die ewigen Dinge zu rühren«<sup>73</sup> und wie nebenbei »die substantielle Verschiedenheit der Materie und des Geistes« zurückzuweisen.<sup>74</sup> Präsentiert er ein Fragment Bakunins, so interessieren ihn vor allem die ursachlose Ewigkeit des Weltalls und die immanente Kausalität, welche in der »*gegenwärtigen Wirklichkeit*« einer jeden Ursache besteht, insofern »jedes Ding« nichts anderes ist als die »*wirkliche Vereinigung aller Ursachen, die es hervorgebracht haben*«. <sup>75</sup> Lenkt er die Aufmerksamkeit auf Étienne de La Boétie, so ist es der demokratische Grund einer jeden Macht, die ihn vor allem interessiert: die Tatsache, dass keine Herrschaft möglich ist ohne die Mitwirkung der Menge,<sup>76</sup> eine Denkfigur, die mit einer grundlegenden These der politischen Philosophie Spinozas harmoniert und die sich bis hinein in Landauers Agitation gegen den Krieg und die späten Shakespeare-Vorträge erhält.

Kurzum: Spätestens seit seiner Begegnung mit Brunner ist Landauer damit befasst, ganz gezielt einen anarchistischen Sozialismus auf spinozistischer Basis auszuarbeiten und diesem Projekt die gesamte ihm

<sup>72</sup> Brief an Ludwig Berndt vom 11. Mai 1911. In: Landauer 1929, Bd. 1, S. 359. Bereits der Name des »Spinozismus« ist insofern paradox, als philosophische Schulgründungen in dieser Tradition typischerweise abgelehnt werden und stattdessen der Anspruch besteht, gemeinsam am Denken zu arbeiten. Vgl. E IV, HS 25; L 1. Vgl. auch: TTP XX. Nicht nur aus Gründen der Verfolgung tragen viele »Spinozisten« den Namen Spinozas nicht eben vor sich her, sondern legen es eher darauf an, sich im Innern aller möglichen Diskurse einzurichten und philosophische Prämissen darin zur Geltung zu bringen.

<sup>73</sup> So Landauer in einer Anmerkung des Übersetzers zu: P.J. Proudhon: Sozialismus gegen Politik (1848). In: *Der Sozialist*, Jg. 2, Nr. 14 vom 15. Juli 1910, S. 107-109 und Nr. 15 vom 1. Aug. 1910, S. 114-117, hier: S. 108.

<sup>74</sup> Proudhon [1910], S. 108f.

<sup>75</sup> Michael Bakunin: Zur Philosophie und Wissenschaft. In: *Der Sozialist* Jg. 2, Nr. 11 vom 1. Juni 1910, S. 82f., hier: S. 83. Der Beitrag erschien in sechs Teilen bis zur Nr. 16 vom 15. August 1910, S. 125f.

<sup>76</sup> Landauer 1907, S. 70ff.

verfügbare Tradition dienstbar zu machen. Es ist dieser philosophische Index, durch den sich sein Werk in vielen Stücken als verblüffend aktuell und aktualisierbar erweist und durch den sich immer wieder Konsonanzen mit jüngeren Entwicklungen politischer Theorie einstellen. Nur darin, dies zu übersehen, haben die oben erwähnten Vorwürfe gegen Landauer ihre Basis.

Wie sonst kann es sein, dass der erklärte »Idealist« sich zugleich und wie beiläufig als »wirklicher Materialist [...] aus der Schule Spinozas«<sup>77</sup> zu erkennen gibt? Und ist es nicht eigentümlich, dass der »Voluntarist« immer wieder das Thema der »Unfreiheit des Willens« und der absoluten »Notwendigkeit« allen Geschehens variiert?<sup>78</sup> Weshalb auch ist jemand, der eine so unzweideutig positive Einstellung zur Technik hat,<sup>79</sup> zugleich an einer aktualisierenden Bergung föderalistischer Traditionsbestandteile des Mittelalters interessiert?<sup>80</sup> Eine ganze Reihe traditioneller Gegensätze – von Geist und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit, Einheit und Vielheit, Affirmation und Negation –, welche die westliche Kulturgeschichte mit ihren Aporien heimsuchen, werden in der Philosophie Spinozas durch eine innovative Neuausrichtung der grundlegendsten Begriffe von vornherein unterlaufen.

Die Repräsentationskritik und Wirksamkeit der Einzelnen, Atheismus und Immanentismus, Autoritätskritik und Antidogmatismus, theoretischer Antilegalismus, Amoralismus und »Egoismus«, ein Denken radikaler Singularität und sozialer Individualität, die Zentralität gegenseitiger Hilfe, von Befreiung und wirklicher Demokratie, alles dies und seine Außenseiterposition machten Spinoza für den Anarchismus attraktiv. Während fast dreier Jahrzehnte hat Landauer diese Wahlverwandtschaft mitten im Kaiserreich zur Geltung gebracht. Dabei hat er es auch nicht versäumt, auf den beiden Dogmen der »wahren Religion«<sup>81</sup> zu beharren, die Spinoza jeder Dogmatik, über die man in Streit geraten könnte, entgegenhielt: »die Gerechtigkeit und die Liebe.«<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Landauer 2015 [1911], S. 64. Vgl. E II, L 7.

<sup>78</sup> Landauer: Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums [1895/96]. In: Ders.: AS 2, S. 45-68, hier: S. 47, 56; vgl. E I, L 32; E III, L 9 Anm.

<sup>79</sup> Vgl. etwa: Ders.: Volk und Land [1907]. In: AS 3.1, S. 109-122, hier: S. 111.

<sup>80</sup> Vgl. E II, L 12. Vor dem Hintergrund eines an Spinoza gebildeten *ateleologischen* Kausalitätsmodells macht der Vorwurf der Rückwärtsgeandtheit offenbar ohnehin wenig Sinn.

<sup>81</sup> TTP XII, S. 200.

<sup>82</sup> Landauer 2015 [1911]: S. 80. Vgl. TTP Vorrede, S. 10; XIII und XIV.

**ARBEIT**

Christine Braunersreuther

## **Die Mär vom Migranten. Oder: Warum Migration von Frauen nach wie vor skandalisiert und/oder ver- schwiegen wird**

### **Epilog**

Im September 2017 machte der Archäologe Philipp Stockhammer vom *Institut für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie* der *Ludwig-Maximilians-Universität München* eine Entdeckung, die für Furore sorgte: Anhand von Knochenfunden aus Gräbern im Lechtal bei Augsburg hatte er herausgefunden, dass viele der dort in der Bronzezeit begrabenen Frauen im Alter von 17plus Jahren aus Böhmen oder Mitteldeutschland zugewandert sein mussten, während die Männer aus der Region stammten. Für Furore sorgte aber nicht allein diese Erkenntnis, sondern vor allen Dingen seine Theorie, dass diese Wanderbewegungen von Frauen in der Bronzezeit enorm wichtig für den Austausch von Kulturgütern und Ideen waren und die Entwicklung neuer Technologien befördert hätten. Von Frauen im Übrigen, deren Oberarme um circa 30 Prozent kräftiger waren als bei Frauen heute und die in Größe und Statur Männern sehr ähnlich waren. Trotzdem zeugen die Zuschriften, die Stockhammer nach der Publikation seiner Forschungsergebnisse erhalten hat, von großer Skepsis gegenüber seiner Theorie der Migration.<sup>1</sup> Einer fragte etwa, ob die Erklärung dafür nicht sein könne, dass »sie als Sklavinnen gehandelt wurden« – weil das ja viel besser mit dem Status von Frauen in primitiven Gesellschaften zusammenpasse. »Erzählt das nicht mehr über die

---

<sup>1</sup> Stockhammer erwähnte diese Theorie etwa in mit Kolleg\*innen gemeinsam verfassten Artikeln im Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, einer Fachpublikation also, worauf er ungewöhnlich große Mengen Post in digitaler wie Papierform an seine Universitätsadresse erhielt. Vgl. Philipp Stockhammer; Johannes Krause: Zeiten des Umbruchs? Gesellschaftlicher und naturräumlicher Wandel am Beginn der Bronzezeit. In: Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 2015, Heidelberg 2016, S. 256-261.

heutigen Männer, die mir die Leserbriefe schreiben, als über die Frauen aus der Bronzezeit?«<sup>2</sup> so Stockhammer irritiert darauf.

### Steinzeitgeschichten von Steinzeitmenschen

Ich bin keine Frühgeschichtlerin – aber solche, wissenschaftlich widerlegten, Steinzeit-Geschichten von wilden Männern, die auf die Jagd gehen und neue Länder entdecken, während Frauen zu Hause bleiben, habe ich als Rechtfertigung für die heute nach wie vor praktizierte Verteilung der Care- und Reproduktionsarbeit<sup>3</sup> sehr häufig gehört und gelesen. Hunderte Male könnte eine Archäologin wie Brigitte Röder von der Universität Basel da vermutlich Sätze wiederholen wie: »Die Urgeschichte dient oft als Folie, um heutige Geschlechterrollen zu begründen. Tatsächlich haben wir keine Schilderungen aus dieser Zeit. Wir haben nur Überreste der materiellen Kultur, vor allem Müll und Ruinen. Über Mann und Frau steht da nichts.«<sup>4</sup> Und: »Lange Zeit haben fast ausschließlich männliche Archäologen das Bild der Urgeschichte geprägt. Mit dem Familien- und Geschlechtermodell der Bürgerlichen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts im Kopf haben sie jedes Puzzlestück aus der Vergangenheit in diesem Sinne interpretiert.« In dieser Herangehensweise waren Archäolog\*innen keine Ausnahmeerscheinung. »Das binäre, heterosexuell codierte Wissen um Geschlechtszuordnungen, von dem wir in unserer Alltagswelt so selbstverständlich ausgehen, beherrschte auch

<sup>2</sup> Vgl. Hubert Filser: Seit wann es starke Frauen gibt, <https://tinyurl.com/y82t7ju4> (22.2.2018), [www.sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de).

<sup>3</sup> Care-Arbeit verstehe ich der Definition von Maria Rerrich folgend als »Gesamtheit der bezahlten wie unbezahlten Versorgungsleistungen«, während Reproduktionsarbeit zurückgehend auf Karl Marx unbezahlte Care-Leistungen »zur Wiederherstellung der Arbeitskraft« sind. Vgl. Maria S. Rerrich: Care und Gerechtigkeit. Perspektiven der Gestaltbarkeit eines unsichtbaren Bereichs. In: Ursula Apitzsch; Marianne Schmidbaur (Hrsg.): Care und Migration. Die Ent-Sorgung menschlicher Reproduktionsarbeit entlang von Geschlechter- und Armutsgrenzen, Opladen 2010, S. 77-93, hier: S. 78. Selbst bei vollzeitbeschäftigten Paaren übernehmen Frauen im Durchschnitt mehr als 80 Prozent der unbezahlten Haus- und Kinderbetreuungsarbeit; Berufe im Care-Bereich werden mehrheitlich von Frauen ausgeübt. Vgl. Statistisches Bundesamt: 35% mehr Zeit für unbezahlte Arbeit als für Erwerbsarbeit. In: Wirtschaft und Statistik – Satellitensystem Haushaltsproduktion, Nr. 2, 2016, <https://tinyurl.com/y899pwze> (8.5.2018), [www.destatis.de](http://www.destatis.de).

<sup>4</sup> Hubert Filser: Die Steinzeit war gar nicht so, <https://tinyurl.com/y9rf4nbq> (4.3.2018), [www.tagesanzeiger.ch](http://www.tagesanzeiger.ch).

das wissenschaftliche Denken im 19. Jahrhundert, bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein«,<sup>5</sup> konstatierte die Kulturanthropologin Silke Götttsch in ihrem Eröffnungsvortrag zum Kongress der *Deutschen Gesellschaft für Volkskunde* 1997, der unter dem Titel »Männlich. Weiblich« die mangelnde Kritik an der bisherigen Vernachlässigung des Gender-Aspekts thematisierte.<sup>6</sup> Anhand von Kommentaren zu Artikeln aus »bürgerlichen«<sup>7</sup> Medien will ich im Folgenden zeigen, wie sich solche aufgebaute patriarchale und antifeministische Geschichts- und Geschlechterbilder manifestiert haben.

Foren unter Artikeln, die Migration von Frauen thematisieren und sich darin noch nicht einmal als dezidiert feministisch, sondern schlichtweg wissenschaftlich neutral begreifen, bieten sich an, um das nachzuprüfen – falls jemand wissen möchte, wofür ich hier eigentlich nur unter großer Überwindung solche Beispiele nenne: Sie dienen als Projektionsfläche für Geschlechterbilder, bei denen sich mir die Achselhaare sträuben. Von meiner Selbstüberwindung schreibe ich hier bewusst, denn auch wenn Nancy Folbre sicher richtig liegt mit ihrer Aussage: »Care workers become, in a sense, prisoners of love«,<sup>8</sup> so sehr eingesperrt im Gefängnis der Liebe fühle ich mich »in a sense« nicht, und ich verstehe mich im übertragenen Sinne als – und dieser Begriff ist in jedem Sinn nur positiv zu verstehen – Putzfrau im wissenschaftlichen wie medialen Saustall, dass ich mir dieses brachialpatriarchale, ultrasexistische Sammelurium freiwillig als Lektüre antue und sie sogar zitiere! Aber da die im Folgenden genannten Beispiele aus Forenbeiträgen für mich Quelle der

<sup>5</sup> Silke Götttsch: Geschlechterforschung und historische Volkskultur. Zur Re-Konstruktion frühneuzeitlicher Lebenswelten von Männern und Frauen. In: Christel Köhle-Hezinger; Martin Scharfe; Rolf Brednich (Hrsg.): Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur, Münster 1999, S. 1-17, hier: S. 2.

<sup>6</sup> Dass keine Unterscheidung in »Sex und Gender«, also biologischem und sozialem Geschlecht, vorgenommen wird, könnte auch diesem Artikel weitgehend vorgeworfen werden. Dies geschieht jedoch nicht aus mangelndem Bewusstsein, sondern a) aus Mangel an Material (so sind statistisch in der Regel nur Unterscheidungen zwischen CIS-Männern und -Frauen erfasst, etwa bei Migrationsraten oder Gehaltsunterschieden), hauptsächlich aber um b) bewusst hervorzuheben, dass im kulturellen Gedächtnis als Soll-Ist-Zustand gespeicherte Rollen- und Arbeitsteilung stereotypisierenden Gender-Konstruktionen unterliegt und als Grundlage für Ausblendung und Missinterpretation von emanzipatorischen Ansätzen dient.

<sup>7</sup> Sowohl die Süddeutsche Zeitung als auch derStandard verstehen sich als linkliberale Tageszeitung.

<sup>8</sup> Nancy Folbre: Reforming Care. In: *Politics & Society*, Jg. 36, Nr. 3, 2008, S. 373-387, hier: S. 376.

Inspiration zu diesem Artikel waren und sie trotz aller inhaltlicher Negativabsurdität durchaus nicht ganz ohne Amusement gelesen werden können, will ich sie nicht komplett aussparen.

Die hier gewählten Zitate stammen nicht aus dem Forum zum oben genannten Artikel von Stockhammer, sondern zu einem kurze Zeit später publizierten Text in *derStandard* zu einer frühneuzeitlichen Thematik, nämlich zur Herkunft der in Altenerding (Bayern) gefundenen weiblichen »Turmschädel«<sup>9</sup> – und ich zitiere sie hier, weil sie zwar nicht weniger sexistisch, aber immerhin ein wenig fantasievoller sind in ihrer Konstruktion – und damit meine ich nicht so arglistige Vermutungen wie von *Standard*-User\*in *Austrobalkanist*, der meint: »Der CSU-Politiker Theo Wai-gel könnte ein prominenter Abkömmling sein.« Denn diese Anmerkung bezieht sich immerhin auf das im Artikel dargestellte Phänomen der hohen Schädel, deren Ursache vermutlich darin liegt, dass Eltern die Köpfe ihrer Babys eng umwickelt und damit eine Veränderung der Schädelform bewirkt haben. Dass es im Artikel hauptsächlich darum geht, woher die Frauen mit den Turmschädeln kommen – also dass nicht, wie früher vermutet, die Tradition des Kopfumwickelns von den Hunnen stammte, sondern die Frauen aus dem Schwarzmeerraum migriert waren, scheinen die Schreiber\*innen – Journalist\*innen wie Kommentator\*innen – ob eines Reizwortes alle zu vergessen: *Weibliche Mobilität*. Der Begriff »weibliche Mobilität« taucht nur in einer Zwischenüberschrift auf – und in einem Zitat von Joachim Burger, Koautor der im Fachjournal *PNAS* veröffentlichten Studie, auf die sich der Artikel beim *Standard* bezieht: »Es ist dies ein einmaliges Beispiel von weiblicher Mobilität, die größere Kulturräume überbrückt. Wir müssen damit rechnen, dass noch viele weitere, bislang ungeahnte bevölkerungsdynamische Phänomene an der Genese unserer frühen Städte und Dörfer mitgewirkt haben« – was von der wohl nicht unbedingt frühhistorisch fundierten *Standard*-Redaktion ohne Umschweife mit den Worten kommentiert wird: »Unter welchen – womöglich für die Betroffenen unfreiwilligen – Umständen die Frauen tatsächlich nach Zentraleuropa gelangten, bleibt freilich unklar.« Sehr häufig ist die »weibliche Mobilität« dafür Thema in den Kommentaren, in denen weniger vorsichtig ins ähnliche Horn geblasen wird wie im redaktionellen Teil.<sup>10</sup> *Standard*-User\*in *Jiro Taniguchi* etwa

<sup>9</sup> Rätsel um Herkunft der Frauen mit Turmschädeln geklärt, <https://tinyurl.com/y8kc7f8d> (16.3.2018), [www.derstandard.at](http://www.derstandard.at).

<sup>10</sup> Rechtschreibung und Grammatik sind in den folgenden Zitaten jeweils aus dem Original übernommen, formale Fehler werden hier weder markiert noch

vermutet: »weibliche Mobilität? Die Römer und die anderen werden wohl ihre Frauen mitgebracht haben, wenn sie aus anderen Ländern zurückgekommen sind.« User\*in *AlBundyFan* ergänzt: »weiblich mobil-ität?? ich denke, daß es sich hier eher um sklavinnen gehandelt hat – aus eroberten völkern die dann, zur »entspannung« für die truppen mit-genommen wurden. frauen zu vergewaltigen und zwangsprostituieren die im feindesland aufgegriffen werden...«, was User\*in *Magister Yo-ghurt* dazu veranlasst, Bezüge zur Gegenwart von Sexarbeit zu konstru-ieren, die hier allerdings nicht thematisiert und/oder kritisiert werden sollen: »Die meisten Frauen in Bordellen sollen ja auch aus Afrika oder Asien sein. Weibliche Mobilität ist dafür sicher nicht der Grund.« Von User\*in *Unterdaahn* wird das kommentiert mit: »Sind scho sehr mobil, halt nicht unbedingt freiwillig...« Sehr interessant auch die These von User\*in *~°~°~°~*: »Stichwort: Raub der Sabinerinnen. Frauen waren in meh-rerer Hinsicht eine gute Beute: Sie konnten arbeiten, waren wenig weh-rhaft und konnten sich reproduzieren! Da die Sterbequote bei Geburten früher hoch war, waren Frauen immer eher knapp, wenn nicht gerade durch einen Krieg auch die männliche Bevölkerung dezimiert wurde.«

### Arbeitsmigration ist (auch) weiblich

Obwohl ich mir nicht gerade sicher bin, welche Visualisierung ob der er-wähnten Reproduktionsfähigkeit von Frauen die Oberhand in meinem Gehirn übernimmt:<sup>11</sup> Die von sich selbst befruchtenden Schnecken oder

korrigiert.

<sup>11</sup> In der Verwendung von Assoziationen für die Erweiterung wissenschaftlicher Analyse um durch persönliche Interessen geprägtes Erfahrungswissen folge ich Ina-Maria Greverus, die ihren Vortrag am 26. *Deutschen Volkskundekongress* 1987 mit der Erzählung eines Traumes einleitete und dies mit folgenden Worten rechtfertigte: »Das widerspricht auch heute noch guter Erziehung und entspricht einem neuen Trend in den Verhaltenswissenschaften, zu denen auch die Ethnoanthropologie gehört. Diesen Trend können wir mit Richard Sennett als »Tyrannei der Intimität« und als »Unzivilisiertheit« (Sennett 1983) bezeichnen oder mit Georges Devereux als »Königsweg verhaltenswissenschaftlicher Methodologie«, bei dem man sich die »aller Beobachtung inhärente Subjektivität [...] zu einer eher authentischen als fiktiven Objektivität dienstbar« macht (Devereux 1984, S. 18).« Ina-Maria Greverus: Kulturdilemma. Die nahe Fremde und die fremde Nähe. In: Ina-Maria Greverus; Konrad Köstlin; Heinz Schilling (Hrsg.): Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt a.M. Bd. 28, 1988, S. 27-48, hier: S. 27.

von einer vor Freude im Dreieck springenden Donna Haraway inmitten von (weiblichen) Cyborgs herstellenden Cyborgs:<sup>12</sup> Einen wichtigen Hinweis enthält das Zitat dennoch: *Frauen konnten und können arbeiten*. Dennoch spielen sie in der Geschichtsschreibung der Arbeitsmigration lediglich eine marginalisierte Rolle.

Sehr deutlich zeigt das die öffentliche Repräsentation der Arbeitsmigration während der sogenannten »Anwerbephase« der 1960er und 70er-Jahre, die, obwohl bekannt ist, dass es Arbeitsmigration bereits in vorindustriellen Zeiten gab, in der derzeitigen Wahrnehmung nach wie vor die größte Rolle spielt. Dies nicht zuletzt, weil sie, aufgrund des mit Ende der 1990er Jahre steigenden Bewusstseins für die Notwendigkeit einer interkulturellen Sozialgeschichtsschreibung, medial wie museal relativ intensiv dokumentiert ist.<sup>13</sup> Die Zeiten, in denen der ›Gastarbeiter‹ so inszeniert wurde wie in der Abteilung »Sozialgeschichte« der Sonderausstellung des Hauses der Geschichte, Bonn, zu »40 Jahre Bundesrepublik Deutschland« – nämlich als sichtlich nachträglich aufgestellte Schaufensterpuppe mit dunklem Lockenschopf und Schnurrbart, die Hand wie zum Betteln nach vorne gereckt – sind zum Glück vorbei (siehe Abbildung 1).

Dass Arbeitsmigrant\*innen in den 1960er und -70er-Jahren keinesfalls Bittsteller\*innen und auch keine Randerscheinung im deutschsprachigen Raum waren, sondern ein wirtschaftlich wie auch gesellschaftlich prägendes Element, ist als historische Tatsache anerkannt.<sup>14</sup> Museal werden sie dennoch generell marginal präsentiert; doch wenn, dann dominiert in der visuellen Geschichtsdarstellung von Arbeitsmigration das Bild des männlichen ›Gastarbeiters‹. Die eindrucksvollen fotogra-

<sup>12</sup> Vgl. Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M./New York 1995.

<sup>13</sup> Im deutschsprachigen Raum ist DOMiD (*Dokumentationszentrum und Museum über die Migration in Deutschland e.V.*), früher DOMiT (*Dokumentationszentrum und Museum über die Migration aus der Türkei e.V.*) seit 1990 treibende Kraft im Aufbau einer Sammlung zur Arbeitsmigration. Vgl. <https://tinyurl.com/ybtlgjyz> (20.4.2018), [www.domid.org](http://www.domid.org). In Österreich existiert nach wie vor keine landesweite Sammlung zur Migrationsgeschichte. 2015 startete die Stadt Wien mit »Migration sammeln« in Zusammenarbeit mit dem Wien Museum ein Sammlungsprojekt, das jedoch nicht langfristig finanziert ist. Vgl. Presse-Service Rathauskorrespondenz: »Migration sammeln« – Stadt Wien startet Sammlung der Wiener Migrationsgeschichte, <https://tinyurl.com/ybxq7mju> (20.4.2018), [www.wien.gv.at](http://www.wien.gv.at).

<sup>14</sup> Vgl. etwa: Klaus J. Bade: *Ausländer Aussiedler Asyl. Eine Bestandsaufnahme*, München 1994.

Abbildung 1

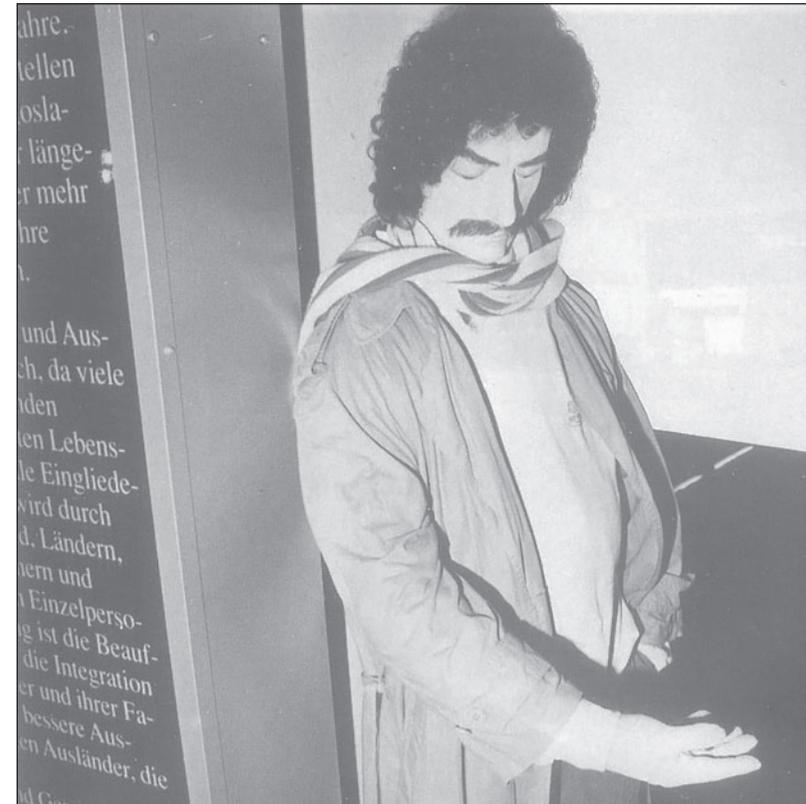


Foto: Hans-Joachim Klein

fischen Darstellungen von Jean Mohr<sup>15</sup> oder auch die Zeichnungen von Drago Trumbetaš<sup>16</sup> tun das Ihre dazu (siehe Abbildung 2 und 3).

Sie sind aber nur ein Teil des Bildes, wie die Geschichte der Arbeitsmigration in Ausstellungen und Museen in der Regel gezeigt wird. Zunehmend wird dargestellt, dass in den Anwerbephase Frauen nicht nur als Familienangehörige kamen, sondern sich aktiv um Arbeitsplätze bemühten und in einigen Branchen wie etwa der Textilindustrie sogar

<sup>15</sup> Vgl. John Berger; Jean Mohr: *Arbeitsemigranten. Erfahrungen, Bilder, Analysen*, Reinbek bei Hamburg 1976.

<sup>16</sup> Vgl. Drago Trumbetaš: *Gastarbeiter in Frankfurt*, historisches museum frankfurt 2013.

gezielt angeworben wurden. Bereits 1964 machte der Anteil der allein-stehenden angeworbenen Frauen bereits 23 Prozent aus,<sup>17</sup> später stieg er stetig und innerhalb der erwerbstätigen Gesamtbevölkerung lag der Frauenanteil bei Migrant\*innen bereits in den 1970er Jahren bei 40 Prozent, was den Anteil *autochthoner* Frauen in Erwerbsarbeit wesentlich überstieg. Der Grund dafür lag unter anderem darin, dass Migrantinnen in der Regel geringer entlohnt und, so das allgemeine Urteil, leichter in den Arbeitsprozess zu integrieren waren.<sup>18</sup>

Der wahre Prozentsatz an Arbeitsmigrantinnen lag jedoch weit höher. Zum einen kommen dazu noch diejenigen Frauen, die sich, um ihren Männern nachfolgen zu können, gezielt namentlich und meist von den gleichen Firmen anwerben ließen oder via Familiennachzug kamen und sich selbständig Arbeit suchten. Dass viele von ihnen Tätigkeiten im formellen wie informellen Care-Bereich – als ›Putzfrau‹ oder Haushaltshilfe – übernahmen, findet jedoch nur am Rande Erwähnung. Eine Ausnahme bilden Krankenschwestern, die vornehmlich aus Griechenland und Südkorea nach Deutschland und aus Slowenien nach Österreich kamen. Gezeigt werden zum Teil auch Reinigungskräfte, doch die wurden meist nicht angeworben, sondern fanden ihre Anstellung entweder als Nebenerwerb zur Industriearbeit oder als Vollzeitanstellung, um der Tätigkeit in besonders unbeliebten Branchen wie der Fischindustrie<sup>19</sup> zu entkommen.

Dass Arbeitsmigration jedoch nicht allein für industrielle und/oder handwerkliche Tätigkeiten, sondern stark und auch schon viel früher als mit Beginn der Anwerbephase für häusliche Care- und Reproduktionstätigkeiten stattgefunden hat, spielt in den offiziellen Zahlen wie auch der öffentlichen Wahrnehmung dagegen kaum eine Rolle. »Sowohl die Gesellschaftstheorien von Karl Marx oder Max Weber als auch aktuelle industrie- und arbeitssoziologische Theorien zur Erklärung von menschlicher Arbeit beziehen sich primär auf die Arbeit, die der (männ-

<sup>17</sup> Vgl. Mark Terkessidis: *Migranten*, Hamburg 2000.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

<sup>19</sup> Vgl. »Gekommen und geblieben – 50 Jahre Arbeitsmigration« des *migrare* – Zentrum für Migration in OÖ von März bis April 2016 im Museum Arbeitswelt Steyr gezeigt. Vgl. <http://museum-steyr.at/ausstellung-2/rueckblick/> (<https://tinyurl.com/y6udpahe> (20.4.2018), [www.museum-steyr.at](http://www.museum-steyr.at)). Eine der in der Ausstellung porträtierten Protagonistinnen beschreibt, wie mithilfe informeller Migrantinnen-Netzwerke der Umstieg von der ungeliebten und aufgrund der Kälte auch gesundheitsbedenklichen Arbeit als »Fischweib« in Dienstleistungsberufe angestrebt wurde.

liche) Lohnarbeiter in Industrie und Verwaltung leistet. Die Arbeiten im Haus, bei der Erziehung der Kinder, der Pflege der Hilfsbedürftigen und in der ehrenamtlichen Arbeit werden in diesen Theorien und Ansätzen (außerhalb der Frauenforschung) nicht unter dem Begriff Arbeit subsumiert, obwohl sie gesellschaftlich ebenso notwendig sind wie die Erwerbsarbeit,<sup>20</sup> nennt Gisela Notz einen Grund dafür und kritisiert damit die mangelnde Anerkennung von unbezahlten wie bezahlten Tätigkeiten, die unter dem Begriff Care zusammengefasst werden können. Ein Beispiel für Care-Migration beschreibt Mirjam Milharčič Hladnik, Soziologin am *Institut für Migrationsforschung der slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste* in Ljubljana, in einem Gespräch mit der österreichischen Tageszeitung *derStandard* aus Anlass des von ihr herausgegebenen Buches *From Slovenia to Egypt* über Frauen aus dem slowenischen Karst, die als Kindermädchen nach Ägypten gingen: »Migration und die Tatsache, dass wir hier in Europa nicht immer reich waren«, sei an sich in der Geschichtsschreibung schon immer gerne unter den Teppich gekehrt worden. »Die Geschichte dieser unabhängigen Frauen aber noch mehr.«<sup>21</sup>

Auch hier ist es spannend, die Forumsbeiträge zu dem Artikel über das von ihr herausgegebene Buch zu studieren. Wie als Bestätigung der Theorie, dass Migration von Frauen ignoriert, negiert oder verharmlost wird, dreht sich ein Großteil der nicht unqualifizierten Einträge darum, dass Afrika damals ja nicht ›wirkliches‹ Afrika gewesen sei. »Ganz Afrika war zu der Zeit Kolonie, Protektorat oder mindestens besetzt durch europäische Mächte...«, schreibt etwa User\*in 'Unwichtig^10' und fasst damit eine vorangegangene Diskussion darüber zusammen, ob Ägypten nun britische Kolonie oder »nur« Protektorat gewesen sei und ob dies für die Bevölkerung einen wesentlichen Unterschied gemacht habe. Diese Feststellungen und Diskussionen sind sicher nicht unrichtig. Aber sind sie zu einem Artikel, in dem es darum geht, dass Frauen aus ländlichen Gegenden Sloweniens nach Afrika abgewandert sind, auch berechtigt? Abgesehen von einer offensichtlich nach wie vor vorherrschenden und allein aus rassistischen Motiven beschworenen Bedrohungssituation durch

<sup>20</sup> Gisela Notz: Arbeit: Hausarbeit, Ehrenamt, Erwerbsarbeit. In: Ruth Becker; Beate Kortendieck (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden 2004, S. 420-428, hier: S. 420.

<sup>21</sup> Colette Schmidt: Die »vergessene« Migration von Europa nach Afrika. Das Buch *From Slovenia to Egypt* erzählt von Arbeitsmigration von Europäerinnen im 19. und 20. Jahrhundert. Heute wären sie Wirtschaftsflüchtlinge, <https://tinyurl.com/yc9fy365> (2.3.2018), [www.derstandard.at](http://www.derstandard.at).

den »bösen, schwarzen Mann«; machten die von den Usern beschriebenen Umstände diese Länder für die migrierenden Frauen – Frauen mit meist lediglich minimaler Bildung und ohne Reiseerfahrung – weniger fremd? Fiel es ihnen aufgrund der dortigen Verhältnisse, von denen sie damals vermutlich vor ihrer Abreise nichts wussten, leichter, Haus, Hof, soziales Umfeld, Familie und zum Teil eigene Kinder zurückzulassen und auf ein Schiff zu steigen, das sie in ein fernes Land bringt, um dort, ohne die Option schneller Rückkehr, bei komplett fremden Menschen, deren Sprache sie nicht verstehen (egal ob nun Englisch oder eine der afrikanischen Sprachen) Care-Arbeiten zu verrichten? Und um hier nicht dem Vorwurf des Opfer-Stereotyps der Migrationsforschung zu entsprechen: weshalb fragt niemand danach, ob es nicht nur wirtschaftliche, sondern vielleicht auch gesellschaftliche Gründe in den Herkunftsorten gab, die Frauen zu diesem massiven Schritt veranlassten?

Zusammengefasst ergeben sich im Zusammenhang der Gender- und Migrationsforschung die Fragen: Weshalb wurde und wird über die Migration von Frauen generell so wenig gesprochen; wieso wird ihr durch Ignoranz ihre zum Teil nicht übersehbare Existenz abgesprochen? Weshalb wird Frauen, die »im historischen und biografischen Zeitenlauf und regional unterschiedlich sesshaft oder mobil« sind, »ideologisch [...] grundsätzlich Sesshaftigkeit unterstellt, ihre Bewegung [...] diskursiv skandalisiert«,<sup>22</sup> wie es die Kulturanthropologin Johanna Rolshoven ausdrückt? Wie Pierre Bourdieu hat Rolshoven in der *Haute Provence* geforscht, in einer relativ unwirtschaftlichen, landwirtschaftlich dominierten Bergregion, aus der bei ungünstigen klimatischen Bedingungen immer wieder Menschen emigrieren mussten – »Wirtschaftsmigranten« würden diese Hungerflüchtlinge heute genannt. Bourdieu postulierte in seiner Dissertation über Ehelosigkeit und Bauernstand in Südwestfrankreich,<sup>23</sup> dass in einigen Regionen quasi ein »männliches Zölibat«<sup>24</sup> herrsche, da viel mehr Frauen als Männer abgewandert seien und sich »dieser Überschuss an unverheirateten Männern als das große Strukturproblem der drei Nachkriegsjahrzehnte« erweise.

<sup>22</sup> Johanna Rolshoven: *Mobilität und Multilokalität von Frauen. Erste Überlegungen zur Historizität eines Gegenwartsphänomens*. Unveröffentlichte Präsentation zum Workshop: *Transnationale Familiarität*, 8./9.4.2011, Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft der Philipps-Universität Marburg, S. 6.

<sup>23</sup> Vgl. Pierre Bourdieu: *Junggesellenball: Studien zum Niedergang der bäuerlichen Gesellschaft* [1962], Konstanz 2008.

<sup>24</sup> Ebd.

Wohin diese Frauen abgewandert sind und um welche Frauen genau es sich gehandelt hat, wurde aber weder von Bourdieu noch von anderen Wissenschaftler\*innen hinterfragt. Rolshoven forschte daher weiter und stieß auf eine nationale Abwanderungsstatistik von 1868, die einen »überhohen« Frauenanteil aufweist und in der sogar explizit der Begriff »Frauenabwanderung« vorkommt. Das ist eigentlich wenig verwunderlich, denn »in einer patrilinearen und patrilokalen Gesellschaft wurden Mädchen zum Weggehen sozialisiert. Sie wussten, dass sie fortgehen würden, sich woanders unterzuordnen hatten, einen fremden Namen tragen und nicht auf dem Friedhof ihrer Herkunftsfamilie begraben sein würden.«<sup>25</sup> Aus den Quellen ihrer Herkunftsorte sind viele dieser Frauen jedoch verschwunden. »Wir wissen heute, dass Frauen aus den Quellen verschwinden, weil sie mit einer Verheiratung den Namen änderten, oder weil sie aus Gründen fort gegangen sind, für die die Kirchenbücher oder Gemeinderegister keine Begriffe hatten: z.B. »davon laufen«, uneheliche Schwangerschaft usf.«,<sup>26</sup> nennt Rolshoven eine Erklärung. Kaum vorstellbar jedoch, dass dies auf alle Emigrantinnen zutraf. Zu vermuten ist, dass mit dem Verschweigen vielmehr das Übertreten einer gesellschaftlichen Norm zum Ausdruck kommt, derzufolge weibliche Mobilität zur Gefährdung des Gemeinwesens beiträgt und einer der Sesshaftigkeit eingeschriebenen Moral widerspricht. Das zeigt etwa das Beispiel einer aus Griechenland stammenden Krankenschwester, die ich für die Ausstellung »Zweite Heimat Iserlohn«<sup>27</sup> interviewt habe (siehe Abbildung 2).

Als wahre Gründe für ihre Emigration aus Griechenland nannte sie mir »Neugier«, »Abenteuerlust« und die »Flucht vor konservativen familiären und gesellschaftlichen Strukturen«. So deutlich, sagte die seit ihrem dritten Jahr in Deutschland glücklich verheiratete Frau, habe sie sich das jedoch erst nach Antritt ihrer Rente getraut zu sagen. Davor fürchtete sie den Ärger ihrer streng orthodoxen Familie in Griechenland, die sie nur mit dem Argument ziehen ließ, dass sie als Krankenschwester im Ausland eine Art Mission in christlicher Fürsorglichkeit und Nächstenliebe antreten könne.<sup>28</sup> In Deutschland waren es zwar eben-

<sup>25</sup> Rolshoven 2011, S. 7.

<sup>26</sup> Ebd., S. 6.

<sup>27</sup> *Zweite Heimat Iserlohn* – Ausstellung in Kooperation von Stadtmuseum und Städtischer Galerie Iserlohn, Mai-Juni 2005, kuratiert durch Christine Braunersreuther, <https://tinyurl.com/y8qx2bhj> (8.5.2018), [www.krafla.org](http://www.krafla.org).

<sup>28</sup> Weil das Argument so wirksam war, verwendeten ihre Freundinnen dieselbe Taktik, deshalb konnten sie zu mehreren fahren.

Abbildung 2



Griechische Krankenschwestern vor dem Krankenhaus Hohenlimburg

falls Bedenken darüber, dass dies mit moralisch negativen Zuschreibungen konnotiert werden könnte, vielmehr fürchtete sie aber, dass jegliche positive Sicht auf ihre beruflichen Tätigkeiten – die Arbeit als Krankenschwester machte ihr großen Spaß, weshalb sie relativ schnell nach der Geburt ihrer Kinder wieder den Dienst aufnahm – ihre Dienstgeber dazu verleiten könnte, ihr weniger zu bezahlen. Ein weiterer Punkt überrascht in der Erzählung ihrer Migrationsgeschichte: Obwohl sie ohne direkte familiäre Verpflichtung – weder am Herkunftsort noch anfänglich am Arbeitsort – agierte, spielt der Begriff ›Familie‹ eine große Rolle. Darin bildet die Krankenschwester keinen Einzelfall. Selbst wenn sie jung, ledig und kinderlos waren, schwingt in den Erzählungen von Migrantinnen nicht selten der (Selbst-)Vorwurf vernachlässigter Reproduktionsarbeit mit; ließen sie Kinder im Herkunftsland zurück, stand er – im Gegensatz zu den Geschichten von Männern in ähnlicher familiärer Situation – im Mittelpunkt.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> In der Sammlung von DOMiD finden sich insbesondere unter den Leihgaben und Spenden von Frauen viele Berichte und Objekte, die deutlich auf diese Tatsache hinweisen.

### Die feminisierte Migration – Empowerment und Kampf gegen Gender-Stereotype

Das Beispiel der Krankenschwester enthält gleich drei Gründe dafür, weshalb Migration von Frauen häufig weniger Beachtung findet: Eine in einem patriarchalen, antifeministischen Gesellschaftsbild als »unmoralisch« zu begreifende Neugier und Tätigkeiten in der Care-Arbeit – einmal bezahlt wie aber auch unbezahlt. »Unsichtbar, unentbehrlich, uneinheitlich und gar nicht einfach: Kennzeichen der bezahlten Arbeit im Reproduktionsbereich«,<sup>30</sup> so kennzeichnet Maria Rerrich die bezahlte Arbeit im Care-Bereich nicht ohne Grund. Ähnliches sagt sie aber auch über die unbezahlte Arbeit, und wird – Überraschung – vom *Bundesamt für Statistik* in dieser Kritik bestätigt: »Unter dem Gesichtspunkt der Wohlfahrtsmessung ist die von privaten Haushalten geleistete unbezahlte Arbeit sowohl für das gesellschaftliche und individuelle Wohlbefinden als auch für die materielle Versorgung mit Waren und Dienstleistungen unverzichtbar. Diese Leistungen der privaten Haushalte sind aber kein Bestandteil der regelmäßigen Wirtschaftsberichterstattung und gehen nicht in das in den Volkswirtschaftlichen Gesamtrechnungen (VGR) ermittelte Bruttoinlandsprodukt (BIP) ein«,<sup>31</sup> wird dem Bericht wie als Rechtfertigung für die Ignoranz vorangestellt.

Die Soziologin Mirjana Morokvasic fasst die drei Gründe wie folgt zusammen: »Die immer stärker feminisierte internationale Migration – weltweit sind ungefähr die Hälfte aller MigrantInnen Frauen, in Europa sind es 52% – ist ein Feld, auf dem sich Globalisierung, Entwicklung und Gender-Ideologien<sup>32</sup> überschneiden. Darin spiegelt sich die Tatsache,

<sup>30</sup> Maria S. Rerrich: Unsichtbar, unentbehrlich, uneinheitlich. Die Vielfalt der bezahlten Haushaltsarbeit von Migrantinnen. In: Regina Dackweiler; Reinhild Schäfer (Hrsg.): Wohlfahrtsstaatlichkeit und Geschlechterverhältnisse aus feministischer Perspektive, Münster 2010, S. 150-167, hier: S. 153.

<sup>31</sup> Vgl. Statistisches Bundesamt 2016.

<sup>32</sup> Wie aus dem (weiteren) Inhalt des Textes von Morakvasic hervorgeht, verwendet sie bereits 2008 den Begriff ›Gender-Ideologien‹ bewusst, um auf eine von ihr zurecht befürchtete pseudo- oder auch postfeministisch genannte Negativentwicklung hinzuweisen: nämlich zunehmendes Zurückdrängen der Frau auf ihre »natürliche« Rolle in Reproduktions-, Care- und Dienstleistungsbereichen durch antifeministische, rechts(konservative) (Gesellschafts-)Politik. Gerade weil diese Befürchtungen leider wahr geworden sind, will ich den Begriff im Zitat verwenden, anstatt ihn zu tabuisieren. Wie massiv gezielt feministische Strukturen zerstört werden, zeigt sich unter anderem durch das Erstarken populärer »post-feministischer« und im Grunde genommen erkonservativer Literatur (Vgl. Birgit

dass Frauen weiterhin stark in prekären, schlecht bezahlten Beschäftigungsverhältnissen im produzierenden Gewerbe vertreten sind – und zunehmend auch im Dienstleistungssektor: Meist handelt es sich dabei um Tätigkeit im Haushalt, in der Pflege und der Betreuung alter Menschen [...].<sup>33</sup> Mirjana Morokvasic ist eine der sehr wenigen Autor\*innen, die im Forschungszusammenhang von Migration und Frauen von »Empowerment«<sup>34</sup> spricht und die damit Frauen nicht nur die Fähigkeit zur Selbstbestimmung über ihr (Arbeits-)Leben, sondern auch das Recht auf Ausstieg aus bisherigen, oft konservativen, Strukturen, ökonomischen Aufstieg und strukturelle wie emotionale Unabhängigkeit zuspricht anstatt sie – wie in der Forschung zur Arbeitsmigration geschlechterübergreifend – im sogenannten »Pull-Push-Modell« (Arbeitskräftebedarf in einem Land versus Arbeitskräfteüberschuss und wirtschaftliche Notsituationen im anderen Land) als Opfer von Notwendigkeiten darzustellen.

Ein vierter Grund liegt darin, dass insbesondere weibliche Arbeitsmigrant\*innen nicht mehr das klassische, unilineare Modell der Aus- und Einwanderung wählen, sondern transmigrantisch agieren in einer, wie Regina Römhild es nennt, »entzauberte(n) Form des Kosmopolitismus«.<sup>35</sup> Ein Beispiel sind die meist weiblichen 24-Stunden-Betreuungskräfte, die statistisch geschätzt in jeder siebten Familie im deutschsprachigen Raum zum Einsatz kommen, medial aber – sofern es nicht einen Skandal gibt

---

Kelle: GenderGaga. Wie eine absurde Ideologie unseren Alltag erobern will, Asslar 2015) oder den starken Zuspruch zu toxisch-männlichem Rechtspopulismus und -politiken mit erklärten Anti-Gender-Agenden. (Eine gute Zusammenfassung findet sich in: Eszter Kováts; Maari Põim (Hrsg.): Gender as symbolic glue. The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilizations in Europe. Friedrich Ebert Stiftung 2015, <https://tinyurl.com/yc4r7w4l> (20.9.2018), [www.library.fes.de](http://www.library.fes.de).) Ein jüngstes Beispiel aus der Praxis in Österreich ist die Kürzung bei feministisch agierenden Frauenorganisationen durch die ÖVP/FPÖ-Regierung, denen »Gender-Ideologie« vorgeworfen wird. Siehe etwa: derStandard (29.7.2018): Feministisches Magazin »Anschläge« erhält keine Förderung mehr, <https://tinyurl.com/ybf2oks7> (20.9.2018), [www.derstandard.at](http://www.derstandard.at). Im rechtskonservativen Lager wird der Begriff »Gender-Ideologien« also, ganz anders als bei Morokvasic, ironisch-sarkastisch verwendet, um feministische Strukturen gezielt zu kritisieren und zu zerschlagen.

<sup>33</sup> Mirjana Morokvasic: Migration, Gender, Empowerment. In: Helma Lutz (Hrsg.): Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen. Schriftenreihe der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 26, Münster 2009, S. 28-51, hier: S. 28.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Transit Migration Forschungsgruppe (Hrsg.): Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas, Bielefeld 2007, S. 212.

– kaum Beachtung finden und auch wissenschaftlich nur marginal beforscht werden. Nicht zuletzt deshalb widme ich ihnen meine Dissertation und werde ihre Arbeit darüber hinaus 2020 in einer Wanderausstellung des Pavelhaus<sup>36</sup> präsentieren. »Anstatt zu versuchen, in das Zielland einzuwandern und sich dort niederzulassen, lassen sich die Migrant\*innen »in der Mobilität nieder« – sie bleiben mobil, solange sie können, um ihre Lebensqualität zuhause zu verbessern und zu erhalten. Migration wird so zum Lebensstil, zum Beruf; das Zuhause zu verlassen und fortzugehen wird paradoxerweise zu einer Strategie, um zuhause bleiben zu können, eine Alternative zur Emigration«,<sup>37</sup> charakterisiert Morokvasic ihr quasi-nomadisches Verhalten. In dieser fluiden Zwischenform zwischen den Orten sind die Migrant\*innen schwer greif- und somit erforschbar. Nicht zuletzt deshalb »überwiegen dementsprechend Untersuchungen, in denen Messungen und Aussagen über die Assimilations- und Integrationserfolge von Migrant\*en«<sup>38</sup> getroffen werden, wie Helma Lutz konstatiert. In einer sich stetig ändernden Arbeits- und Lebenswelt, die zu einem sehr großen Teil von Frauen (mit)gestaltet wird, spiegeln diese Studien jedoch in keinsten Weise ein realistisches Bild der (Migrations-)Gesellschaft.

### Es gibt noch viel zu tun!

Deshalb gilt: Der forschende wie gesellschaftliche Blick auf die Migration von Frauen wäre nicht allein eine Anerkennung der Tatsachen, sondern – leider nach wie vor – ein wichtiges feministisches Statement. Eine »feministische Anthropologie, die sich als machtkritische Haltung begreift«,<sup>39</sup> ist hier noch am Anfang. Darin bestätigt sich die Theorie von María do Mar Castro-Varela und Nikita Dhawan: »In den letzten Jahrzehnten ist

---

<sup>36</sup> Das Pavelhaus, eigentlich Artikel-VII-Kulturverein für Steiermark, ist die Vertretungsorganisation der im Bundesland Steiermark beheimateten Slowen\*innen und veranstaltet neben Sprachkursen und Workshops regelmäßig Ausstellungen zu österreichisch-slowenischen Thematiken. Vgl. [www.pavelhaus.at](http://www.pavelhaus.at) (8.5.2018).

<sup>37</sup> Morokvasic 2009, S. 43.

<sup>38</sup> Helma Lutz: Migrations- und Geschlechterforschung. In: Ruth Becker; Beate Kortendieck (Hrsg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, Wiesbaden 2004, S. 476-484, hier: S. 479.

<sup>39</sup> Vgl. Barbara Waldis: Sozialanthropologische Forschung: Feministische Perspektiven auf Migration im transnationalen Raum. In: Lutz, Helma (Hrsg.): Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen, Münster 2009, S. 142-157, hier: S. 143.

es feministischer Migrationsforschung gelungen, herauszuarbeiten, in welcher mannigfaltiger Art die Kategorie *gender* beim Studium der Migration relevant ist, diese aber auch im Mainstream der Migrationsforschung kontinuierlich – manchmal geradezu systematisch – vernachlässigt und unsichtbar gemacht wurde und wird.«<sup>40</sup> Während es zwar viele Studien zu weiblichen Migrationsbewegungen gebe, die den männlichen Blick auf transnationale Migrationsräume irritieren, sei die Mainstreamforschung nach wie vor dominiert von einer hegemonialen Repräsentation von Migration – einer grenzüberschreitenden Wanderung junger, körperlich gesunder Männer.<sup>41</sup>

### Quellen-/ Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Foto: Hans-Joachim Klein, entnommen aus: Hans-Joachim Klein; Barbara Wuesthoff-Schaefer: Inszenierung an Museen und ihre Wirkung auf Besucher. Materialien aus dem Institut für Museumskunde 32: Berlin 1990, S. 67.

Abb. 2: Griechische Krankenschwestern vor dem Krankenhaus Hohenlimburg, NRW, 1964. Foto: Privat und zur Veröffentlichung freigegeben.

<sup>40</sup> María do Mar Castro-Varela; Nikita Dhawan: Queer mobil? Heteronormativität und Migrationsforschung. In: Lutz 2009, S. 102-121, hier: S. 102.

<sup>41</sup> Castro-Varela und Dhawan kritisieren darüber hinaus, dass sich in der Migrationsforschung heteronormative Grammatiken stabilisiert haben und *gender* auf ein Zweigeschlechtermodell verkürzt wird – migrierende Menschen damit zwar nicht mehr ausschließlich männlich, dafür aber durchgängig heterosexuell gedacht werden. »Zu selten geht die feministische Forschung der Frage nach, inwieweit Migrationsregime heteronormative Strukturen stützen und in welcher Beziehung Sexualität, gender und Migration zueinander stehen« (ebd., S. 103), formulieren sie in ihrer Forderung nach einer queer-theoretischen Perspektive der Migrationsforschung. Diesen Aspekt will ich hier erwähnen, weil ich ihn für sehr wichtig halte. Leider kann ich ihn jedoch selbst nicht mehr angemessen zur Diskussion stellen.

Philipp Frey

## Vom Unabgegoltenen der Automation

Einige Gedanken zur gegenwärtigen Automationsdebatte aus Sicht kritischer Technikfolgenabschätzung<sup>1</sup>

Seit der *Hannover Messe* des Jahres 2011, auf der der Begriff Industrie 4.0 erstmals öffentlichkeitswirksam lanciert wurde, ist die Auseinandersetzung mit den ökonomischen Folgen gegenwärtiger technologischer Entwicklungen in der breiten Öffentlichkeit virulent geworden. Dabei werden unter Industrie 4.0 diverse technologische Innovationen wie beispielsweise die (verstärkte) Implementation des Internets der Dinge, Weiterentwicklungen auf dem Gebiet der Robotik oder auch additive Fertigungsverfahren wie etwa der 3D-Druck subsumiert.<sup>2</sup> Im Folgenden werde ich mich mit einigen gesellschaftspolitischen Implikationen jener Teile dieses Technologie-Bündels auseinandersetzen, die auch als Automatisierungstechnologien zu charakterisieren wären; Technologien also, die dazu dienen, menschliche (Lohn-)Arbeit teilweise oder vollständig durch Maschinen bzw. Software zu substituieren.

Die wohl prominenteste Studie jüngerer Datums zu diesem Thema, *The Future of Employment: How susceptible are jobs to computerisation?* aus dem Jahr 2013, stammt von den Oxforder Forschern Carl Benedikt Frey und Michael A. Osborne und scheint, schon aufgrund ihrer großen Prominenz, es wert, stellvertretend genauer in Augenschein genommen zu werden.<sup>3</sup> Eingang in das Feuilleton fand aus der Fülle des Datenma-

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag basiert unter anderem auf meinem Artikel »Automatisierung – (Alb-)Traum der emanzipatorischen Linken? Zu den gesellschaftspolitischen Implikationen avancierter Produktivkräfte.« In: Paul Buckermann; Anne Koppenburger; Simon Schaupp (Hrsg.): *Kybernetik, Kapitalismus, Revolutionen*, Münster 2017, S. 109-123. Weitere Vorüberlegungen finden sich in: Philipp Frey: *Das Mögliche und das Wirkliche*, <https://tinyurl.com/y93krzy5> (14.6.2018), [www.neues-deutschland.de](http://www.neues-deutschland.de); und der Einführung des Doktorand\_innenjahrbuchs 2017: Herausgeber\_innenkollektiv: *Einleitung: Gewalt und Identität*. In: Marcus Hawel; Christine Braunersreuther; Philipp Frey; Sebastian Fritsch; Lucas Pohl; Julia Schwanke (Hrsg.): *Work in Progress. Work on Progress*, Hamburg 2017, S. 9-22.

<sup>2</sup> Sabine Pfeiffer: *Warum reden wir eigentlich über Industrie 4.0? Auf dem Weg zum digitalen Despotismus*. In: *Mittelweg* 36, 24(6), 2015, S. 14-36, hier: S. 16-18.

<sup>3</sup> An ähnlich gelagerten Studien herrscht freilich kein Mangel. Beispielhaft seien hier genannt: Erik Brynjolfsson; Andrew McAfee: *Race Against The Machine. How The Digital Revolution Is Accelerating Innovation, Driving Productivity, and Irreversibly Transforming Employment and the Economy* (2011); Frederico Pisono:

terials des Papers vor allem eine Zahl: 47 Prozent. Auf diesen Prozentsatz beziffern die beiden Forscher den Anteil der Arbeitsverhältnisse in der US-amerikanischen Wirtschaft, die in den kommenden Jahrzehnten mit hoher Wahrscheinlichkeit technisch automatisierbar sein könnten.<sup>4</sup> Die Autoren betonen jedoch, dass es nicht ihre Absicht sei, eine unmittelbare Vorhersage über reale Automatisierungstendenzen der Wirtschaft, also etwa über Netto-Arbeitsplatzverluste, zu treffen. So weisen sie darauf hin, dass die bloße technische Automatisierbarkeit eines bestimmten Arbeitsvorgangs noch nicht die ökonomische Rationalität einer solchen Automatisierung verbürge, die unter anderem von dem Lohnniveau abhängt. Auch könnten rechtliche Rahmenbedingungen oder politischer Widerstand die Einführung neuer Technologien behindern – und nicht zuletzt heben sie die erkenntnistheoretische Prekariät der Vorhersage technischer Entwicklungen hervor.<sup>5</sup>

Damit ist zugleich die Frage nach der sozialwissenschaftlichen Methode der Studie gestellt, die ebenfalls kaum im öffentlichen Diskurs thematisiert wird. Bei der Erhebung der Automatisierungswahrscheinlichkeit eines Berufes gingen Frey und Osborne folgendermaßen vor: Unter Rückgriff auf Publikationen aus dem Bereich des maschinellen Lernens und der Robotik – den beiden maßgeblichen zeitgenössischen Automatisierungstechnologien – und in Zusammenarbeit mit Fachwissenschaftler\*innen aus den entsprechenden Disziplinen identifizierten sie eine Reihe sogenannter *engineering bottlenecks*, die auf technischer Ebene Automatisierung verhindern könnten und sich auf drei Problemfelder zurückführen ließen: Geschick und Wahrnehmungsvermögen, Kreativität, soziale Intelligenz.<sup>6</sup>

Von der Annahme ausgehend, dass Tätigkeiten, die von diesen drei Herausforderungen unberührt sind, technisch in naher Zukunft zu automatisieren seien, wendeten sie sich Daten aus Befragungen des Arbeitsministeriums der Vereinigten Staaten zu. Das Ministerium erhebt

---

Robots Will Steal Your Job But That's Ok. How To Survive the Economic Collapse and be Happy (2012); Martin Ford: Rise of the Robots. Technology and the Threat of a Jobless Future (2015); für eine ausgezeichnete Übersicht, siehe die von der Rosa-Luxemburg Stiftung herausgegebene Studie von Ingo Matuschek: Industrie 4.0, Arbeit 4.0 – Gesellschaft 4.0? (2016).

<sup>4</sup> Carl Benedikt Frey; Michael A. Osborne: The Future of Employment: How susceptible are jobs to computerisation? <https://tinyurl.com/y9mcxlep> (14.6.2018), [www.oxfordmartin.ox.ac.uk](http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk), S. 1.

<sup>5</sup> Ebd., S. 42f.

<sup>6</sup> Ebd., S. 24-27.

regelmäßig für hunderte Berufe deren spezifisches Anforderungsprofil, etwa was Anforderungen an die Fingerfertigkeit, das Verhandlungsgeschick, herausfordernde Körperhaltungen im Arbeitsprozess und Originalität anbelangt. Diese Variablen wurden von Frey und Osborne auf die im vorherigen Schritt identifizierten *engineering bottlenecks* bezogen, um so die automationstheoretischen Überlegungen auf das Datenmaterial des Arbeitsministeriums anwenden zu können.<sup>7</sup> Berufe, die nur in einem geringen Maße von *bottleneck*-bezogenen Faktoren geprägt waren und deren Automatisierungswahrscheinlichkeit laut dem Modell der beiden entsprechend bei über 70 Prozent lag, wurden als in einem hohen Maße von Automatisierung bedroht klassifiziert und machen 47 Prozent des Beschäftigungsvolumens der US-amerikanischen Wirtschaft aus.<sup>8</sup> Auch wenn in der Studie nicht der Anspruch erhoben wird, unmittelbare Aussagen über die tatsächliche Entwicklung der Beschäftigungsverhältnisse zu treffen, so war und ist die öffentliche Resonanz auf die aufgeworfene Problematik dennoch wenig überraschend auch in Deutschland enorm: Da Bedürfnisbefriedigung unter kapitalistischen Bedingungen größtenteils warenförmig erfolgt, also durch den Tausch vermittelt ist, und dementsprechend die sonstiger Subsistenzmittel beraubten Lohnabhängigen auf die Veräußerung ihrer Arbeitskraft angewiesen sind, um ihre Existenz zu sichern, ist die Drohung ihrer Überflüssigmachung im Produktionsprozess existenzgefährdend. Der Schrecken des Hartz-IV-Regimes mit seinen Schikanen und Sanktionen und der damit verbundenen Verelendung und sozialen Stigmatisierung ist omnipräsent. Die französischen Banlieues und US-amerikanischen Gettos bieten einen Vorgeschmack darauf, wie die Lebenswelt der sogenannten Überflüssigen – die man wohl nicht einmal mehr eine industrielle Reservearmee nennen könnte, da ihre Arbeitskraft kaum mehr von Interesse wäre – auch in den entwickelten Volkswirtschaften des Globus zukünftig aussehen könnte.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Ebd., S. 28-31.

<sup>8</sup> Ebd., S. 36-39.

<sup>9</sup> Vgl. auch Nick Srnicek; Alex Williams: *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work*, London 2015, S. 95.

### Kritische Wissenschaft zwischen Negation und Positivem

Für kritische Wissenschaftler\*innen, die sich in den Science and Technology Studies (STS) und der Technikfolgenabschätzung (TA) bewegen, stellt sich nun die Frage, wie sie sich zu der breiten öffentlichen Debatte verhalten, die sich infolge derartiger Studien entwickelt. Im Sinne einer aufgeklärten Diskussion gilt es, zunächst Orientierungswissen über die methodologischen Grundlagen wissenschaftlicher Prognostik bereitzustellen und damit über ihre Aussagekraft aufzuklären. In diesem Zusammenhang muss auch der Komplexität soziotechnischer Systeme Rechnung getragen werden: So gibt es keinen notwendigen Zusammenhang zwischen steigender Produktivität, Arbeitsplatzverlust und Verelendung: In einer vernünftigen Gesellschaft könnte sich eine steigende Produktivität in einer erweiterten Bedürfnisbefriedigung der Bevölkerung niederschlagen – oder eine massive Arbeitszeitverkürzung und damit die Umverteilung von Arbeit ermöglichen. An dieser Stelle lohnt es sich vielleicht, die Perspektive einer naiven Beobachter\*in einzunehmen. Die Ängste, die die Automatisierung von Lohnarbeit begleiten, erschienen dann für einen Moment geradezu irrational. Schließlich reduziert sich der materielle Reichtum der Gesellschaft nicht, wenn beispielsweise Roboter Menschen im Arbeitsprozess ersetzen. Im Gegenteil: Da Automatisierungstechnologien zur Produktivitätssteigerung genutzt werden, scheint vielmehr der Schluss naheliegend, dass er rasant zunehmen müsse. Welcher Wahn muss also eine Gesellschaft ergriffen haben, wenn der Umstand, dass etwa mehr Brot als zuvor mit weniger menschlicher Arbeitskraft hergestellt werden kann, als katastrophal verstanden wird? Sich nicht auf die Diskussion technologischer Potenziale zu beschränken, sondern eben genau die Frage nach den sozioökonomischen Rahmenbedingungen von Technologienutzung in angemessener Radikalität zu stellen, scheint mir hier eine zentrale Aufgabe kritischer STS'ler\*innen und TA'ler\*innen. Hier erfordert die Reflektion der gesellschaftspolitischen Implikationen der Automatisierung und anderer digitaler Technologien einen Zugang, der die Dichotomie von naivem, technikdeterministischem Optimismus auf der einen Seite und undifferenziertem Alarmismus auf der anderen Seite zu transzendieren vermag. Mögliche Ansatzpunkte im westlichen Marxismus des 20. Jahrhunderts für einen solchen Zugang möchte ich im Folgenden kurz skizzieren.

Theodor W. Adorno hat einst den Arbeitsauftrag einer kritischen Theorie der Gesellschaft folgendermaßen formuliert: »Sie [die kritische Theorie] muß die Starrheit des hier und heute fixierten Gegenstandes auf-

lösen in ein Spannungsfeld des Möglichen und des Wirklichen.«<sup>10</sup> Die Behandlung gesellschaftlicher Fragen müsse also sowohl die Analyse des Ist-Zustandes besorgen, als auch die in ihm verborgenen, uneingelösten Potenziale aufzeigen; eine Vorstellung, die im Übrigen eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zur »Wärmelehre des Marxismus« von Ernst Bloch aufweist, die dieser im Prinzip Hoffnung entwickelt und die ebenfalls auf das Zusammenspiel von Analyse und befreiender Intention abzielt.<sup>11</sup> Dieses Vorgehen ließe sich meiner Ansicht nach dergestalt auf die Reflektion zukünftiger Technikfolgen erweitern, dass ausgehend von einer Erhebung der technischen Potenziale einer digitalen Technologie mögliche Entwicklungspfade aufgezeigt werden: Analog zu den in der heutigen traditionellen Theorie verbreiteten Szenariotechniken ließen sich etwa gleichermaßen Zukunftsvisionen entwickeln, in der die modernen Technologien weiter in den Dienst der Kapitalakkumulation und der von ihr ausgehenden systemischen Zwänge gestellt würden; Szenarien also, die, wie oben geschildert, durchaus von Slum-Bildung und Pauperisierung geprägt sein könnten. Gleichzeitig könnte jedoch mit einem alternativen Szenario für die emanzipativen Potenziale aktueller technologischer Entwicklungen sensibilisiert werden, etwa indem »man konkret sagen würde, was bei dem gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte der Menschheit möglich wäre«<sup>12</sup> bzw. möglich werden könnte. Die Verbindung von Methoden der Zukunftsforschung mit einer emanzipatorischen normativen Grundlage zu leisten, wäre dabei auch ein Beitrag zur Entwicklung der von Rainer Rilling in der Futuring-Debatte eingeforderten zeitpolitischen Methodik einer zukunftsorientierten Linken.<sup>13</sup> Im Interesse an der Diskussion gesellschaftlicher Alternativen begegnen sich Teile der Technikfolgenabschätzung<sup>14</sup> und marxistische Kritik. Wolfgang Fritz Haug charakterisiert diese denn auch als auf die »Entwicklung objektiver sozialer Möglichkeiten durch die Herrschaftsverhält-

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno: *Soziologie und empirische Forschung*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 8, Frankfurt a.M. 1972, S. 196-216, hier: S. 197.

<sup>11</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1973, S. 239-242.

<sup>12</sup> Theodor W. Adorno; Ernst Bloch: *Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der Utopischen Sehnsucht*, in: Ernst Bloch: *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Tendenz – Latenz – Utopie*. Frankfurt a.M. 1978, S. 350-368, hier: S. 363.

<sup>13</sup> Rainer Rilling: *Transformation als Futuring*. In: Michael Brie (Hrsg.): *Futuring: Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus*. Münster 2014, S. 12-48, hier: S. 43.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu etwa Paulina Dobroc; Bettina-Johanna Krings; Christoph Schneider; Nele Wulf: *Alternativen als Programm*. In: *TATuP. Zeitschrift für Technikfolgenabschätzung in Theorie und Praxis*, Band 27, Nr. 1, 2018, S. 28-33.

nisse« zielend mit »unverwirklichte[n] *Möglichkeiten*« als »Stützpunkt ihrer Zielvorstellung«. <sup>15</sup>

An dieser Stelle ist leider nicht der Platz, auf die epistemisch-ideologiekritischen und politischen Einwände einzugehen, die vernünftigerweise gegen das Auspinseln zukünftiger, besserer Zustände vorgebracht werden müssen. Für den Moment kann ich nur festhalten, dass es mir scheint, als werde die viel bemühte Chiffre vom Bilderverbot der Frankfurter Schule nur allzu häufig vereinfacht und holzschnittartig bemüht. Während Herbert Marcuse, ebenfalls ein Vertreter der Frankfurter Schule, in seinem *Eindimensionalen Menschen* sogar Kriterien für die Erstellung gesellschaftlicher Gegenentwürfe diskutierte, zeigt das obige Zitat von Adorno aus dem Gespräch mit Bloch doch mindestens, dass selbst Adorno durchaus gewillt war, sich unter entsprechenden Bedingungen »in die unerwartete Rolle des Anwalts des *Positiven*« zu begeben. <sup>16</sup> Auch Horkheimer verhandelt noch 1968 in einem Vortrag »Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft« das Problem, zu definieren, was richtig sei. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass man aller Einwände zum Trotz »jedoch gewisse Vorschläge machen« könne und diskutiert die Gründung einer Institution qualifizierter Wissenschaftler »und ernsthaft bemühte[r] Menschen«, die alle Menschen »[ü]ber jeden möglichen und faktischen Fortschritt« unterrichten solle – »notfalls gegen den Willen uneinsichtiger Herrscher«. Auch wenn ich an dieser Stelle keine inhaltlich fundierte Kritik der verkürzten Rezeption des Bilderverbots entfalten konnte, so deutet sich hier doch zumindest an, dass es sich die Vertreter der Frankfurter Schule durchaus nicht so einfach machten, jede Diskussion über gesellschaftliche Alternativen pauschal von sich zu weisen. <sup>17</sup>

Gerade die Arbeit mit Szenarientechniken und das in der TA propagierte Denken in Alternativen würde sich zudem deswegen anbieten, da in ihm das theoretisch fundierte Unbehagen der Kritischen Theorie gegenüber Voraussagen (»Das bloß zu Erwartende ist selber ein Stück gesellschaftlichen Betriebs, inkommensurabel dem, worauf die Kritik

<sup>15</sup> Wolfgang Fritz Haug: *Marxist\*in sein*, Berlin 2018, S. 88. Hervorhebung im Original.

<sup>16</sup> Adorno; Bloch 1978: S. 364. Hervorhebung im Original.

<sup>17</sup> Max Horkheimer: *Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 8, Frankfurt a.M. 1985, S. 324-332, hier: S. 331f. Ein eigenständiger Beitrag über eine mögliche Synthese der frühen Kritischen Theorie mit der zeitgenössischen Forschung zu soziotechnischen Zukunftsvorstellungen in der TA befindet sich in Vorbereitung.

geht«<sup>18</sup> insofern aufgehoben wäre, als die Zukunft als Raum von Möglichkeiten qualifiziert würde (insofern wäre durchaus auch von Zukünften im Plural zu sprechen), deren Realisierung von der Praxis der Menschen abhinge. Gleichzeitig würde die oben erwähnte Gegenüberstellung von undifferenziertem Alarmismus und naivem Optimismus überwunden, indem beispielsweise deutlich gemacht würde, dass die Automatisierung von Lohnarbeit zwar katastrophale Folgen für die von ihr ökonomisch überflüssig gemachten Menschen zeitigen könnte, aber gleichzeitig diese Folgen gesellschaftstheoretisch kontextualisiert und mit den emanzipativen Potenzialen der Automatisierung konfrontiert würden. Auf diese Weise könnte also die im Diskurs beobachtbare gesellschaftspolitische Widersprüchlichkeit der Automatisierung in einer Auseinandersetzung mit dem Gebrauchsrahmen der Technologie aufgelöst werden.

### Automatisierung zwischen *automation anxiety* und utopischem Versprechen

Dass die Verwirklichung der durch die digitalen Technologien objektiv gegebenen Möglichkeiten von der Praxis der Menschen abhängt, sollte dabei progressiven gesellschaftlichen Akteuren Ansporn und Warnung zugleich sein: Nach mehr als einem Jahrhundert des geschichtsdeterministischen Quietismus und der Untergangsprophetie dürfte deutlich geworden sein, dass keine objektive Tendenz allein die befreite Gesellschaft verbürgt. <sup>19</sup> Auch die Warnung ist mit diesem Befund unmittelbar ausgesprochen: Wenig spricht dafür, dass die mögliche Agonie der kapitalistischen Produktionsweise notwendig zur besseren Gesellschaft führen würde. Bereits 1967 hat Adorno in seinem leider wenig beachteten Wiener Vortrag *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus* versucht, die Potenziale des neuen Rechtsradikalismus aus dem Fortbestand jener gesellschaftlichen Voraussetzungen zu erklären, die bereits dem Nationalsozialismus zur Macht verholfen hatten. Neben der Konzentrations-tendenz des Kapitals verweist er darauf, »dass trotz Vollbeschäftigung und trotz all dieser Prosperitätssymptome das Gespenst der technologischen Arbeitslosigkeit nach wie vor umgeht, in einem solchen Maß, dass im Zeitalter der Automatisierung [...] auch die Menschen, die im

<sup>18</sup> Adorno 1972, S. 197.

<sup>19</sup> Vgl. auch Bloch 1973, S. 228.

Produktionsprozess drin stehen, sich bereits [...] als potentielle Arbeitslose eigentlich fühlen«.<sup>20</sup>

Dabei war Adorno detailliert über die Automatisierungsdebatten der 1950er und 60er Jahre informiert: Sein Freund und Kollege Friedrich Pollock, dem Adorno und Max Horkheimer ihr bedeutendes Gemeinschaftswerk *Dialektik der Aufklärung* widmeten, hatte unter der Herausgeberschaft Adornos und Walter Dirks eine umfangreiche Studie zur Automation vorgelegt, die 1964 in einer vollständig überarbeiteten und aktualisierten Neuauflage erschien.<sup>21</sup> Die Warnung Adornos vor dem neuen Rechtsradikalismus, der sich in antizipierender Weise als autoritärer Antwortgeber auf die gesellschaftliche Katastrophe in Stellung bringe, scheint vor dem Hintergrund des aufkochenden Rechtspopulismus auf der einen Seite und der historischen Erfahrung des postdemokratisch-autoritären Krisenetatismus der europäischen, insbesondere auch deutschen, Eliten auf der anderen Seite beunruhigend aktuell. Die emanzipatorische Linke wäre gut beraten, Alternativen zur autoritären Krisenverwaltung des starken Mannes – oder der starken Frau – zu entwickeln, bevor die soziopolitischen Folgen der Automatisierung möglicherweise durchschlagende Wirkung entfalten. Tatsächlich weisen neuere Untersuchungen darauf hin, dass die Folgen der Digitalisierung (oder bereits auch nur die Angst vor möglichen Folgen) den Aufstieg rechter Bewegungen befördern könnten. So kam beispielsweise ein Team um Carl Benedikt Frey in einer Auswertung der Wahl von Donald Trump zu dem Schluss, dass es robuste Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen der Betroffenheit von Wahlbezirken durch Automatisierung und dem Prozentsatz der Stimmen für Trump gebe.<sup>22</sup>

Doch auch abseits solcher, eher pessimistisch gearteter Überlegungen gibt es guten Grund, sich mit dem emanzipativen Potenzial der Automatisierung zu befassen. Im dritten Band des Kapital setzt sich Marx mit einem zentralen Problem aller Gesellschaftsformen und Produkti-

<sup>20</sup> Theodor W. Adorno: Aspekte des neuen Rechtsradikalismus, <https://tinyurl.com/y6wyu4wa> (14.6.2018), [www.mediathek.at](http://www.mediathek.at), hier: Minute 4f.

<sup>21</sup> Der volle Titel der Studie lautet *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen*. Dass die Debatten, die seit den 1950er Jahren zur Automatisierung geführt wurden, in den zeitgenössischen Diskursen bestenfalls eine Nebenrolle einnehmen, stellt meiner Ansicht nach einen aufarbeitungswürdigen blinden Fleck dar.

<sup>22</sup> Carl Benedikt Frey; Thor Berger; Chinchih Chen: Political Machinery: Automation Anxiety and the 2016 U.S. Presidential Election, <https://tinyurl.com/yb32g4ql> (14.6.2018), [www.oxfordmartin.ox.ac.uk](http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk).

onsweisen auseinander: dass sie den stofflichen Austausch mit der äußeren Natur organisieren, ihre materielle (Re-)Produktion sichern müssen. Diesen Bereich des gesellschaftlichen Prozesses bezeichnet Marx seinem zwingenden Charakter entsprechend als das Reich der Notwendigkeit. Das Gegenstück zu diesem Reich der Notwendigkeit bildet für Marx das Reich der Freiheit, das jenseits dieser von Notwendigkeit geprägten Sphäre liege.<sup>23</sup>

Für Marx kann die Emanzipation auf der Ebene der Produktion nur darin liegen, die Produktivkräfte möglichst weit zu entfalten und die Produktion bewusst und vernünftig mit dem Ziel zu organisieren, dass sie sich »mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen«<sup>24</sup> vollzieht. Hier scheint also eine doppelte Emanzipation auf – einerseits innerhalb des Produktionsprozesses selbst als Überwindung entfremdeter Lohnarbeit und andererseits dadurch, dass der Aufwand, den die assoziierten Produzent\*innen innerhalb dieses Reichs der Notwendigkeit leisten müssen, auf ein Minimum reduziert wird. Freilich ist Marx mit seinem Wunsch, die Menschheit solle sich nach Möglichkeit von der Plackerei und Mühsal befreien, nicht allein. Bereits in der griechischen Antike lassen sich Erwägungen nachweisen, die die Vorstellung einer wechselseitigen Durchdringung technischer und sozialer Emanzipation nahelegen. In seiner wichtigsten staatsphilosophischen Abhandlung, der *politiká*, diskutiert Aristoteles am Beispiel der Statuen des Daidalos und den Werkzeugen des Hephaistos mythologische Technologien, die dem Willen anderer folgen oder diesen sogar zu antizipieren verstehen. Die Folgerung von Aristoteles: »wenn so auch das Weberschiff von selbst webte und die Zither von selbst spielte, so bedürften weder die Künstler der Gehülfen, noch die Herren der Sklaven«.<sup>25</sup> Seine »Technikfolgenabschätzung« scheint also recht klar: Die Einführung von Automationstechnologie würde die Emanzipation von der Sklaverei (tatsächlich leitet sich das deutsche Wort Emanzipation auch vom Lateinischen *emancipatio*, dem Akt der Freilassung eines Sklavens, ab) ermöglichen. Den Vordenker\*innen des Postkapitalismus im 19. Jahrhundert war dieses Vorbild wohl bekannt: So nimmt Paul Lafargue, ein Schwiegersohn von Marx, in seinem *Recht auf Faulheit* direkt Bezug auf diese Stelle bei Aristote-

<sup>23</sup> MEW 25, S. 828.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Aristoteles: Politik, <https://tinyurl.com/y8dq4psb> (14.6.2018), [www.gutenberg.spiegel.de](http://www.gutenberg.spiegel.de).

les und führt aus: »Der Traum des Aristoteles ist heute Wirklichkeit geworden. Unsere Maschinen verrichten feurigen Atems, mit stählernen, unermüdlichen Gliedern, mit wunderbarer, unerschöpflicher Zeugungskraft, gelehrig und von selbst ihre heilige Arbeit; und doch bleibt der Geist der großen Philosophen des Kapitalismus nach wie vor beherrscht vom Vorurteil des Lohnsystems, der schlimmsten aller Sklavereien. Sie begreifen noch nicht, daß die Maschine der Erlöser der Menschheit ist, der Gott, der den Menschen von den sordidae artes und der Lohnarbeit loskaufen, der Gott, der ihnen Muße und Freiheit bringen wird.«<sup>26</sup>

Diese Passage in ihrer vollen Länge wiederzugeben, lohnt sich aus meiner Sicht, da sie wie wenig andere dazu geeignet ist, den einstmals in der politischen Linken verbreiteten Technikenthusiasmus in Erinnerung zu rufen. Tatsächlich gibt es Versuche, sich diesen im Rahmen der Postkapitalismus-Debatte wieder anzueignen. So ist beispielsweise ein Kapitel in einem der einflussreichsten und beispielhaftesten Publikationen in dem Feld, das bereits wiederholt zitierte *Inventing the Future* von Nick Srnicek und Alex Williams, mit »Das Recht auf Faulheit« überschrieben. Auch in Deutschland finden sich unter anderem mit dem *Manifest gegen die Arbeit* der Gruppe Krisis, das auch auf die brutale Durchsetzungsgeschichte des Arbeitsethos zu sprechen kommt, Spuren einer zwar teils marginalisierten, aber doch kontinuierlichen Tradition von Denker\*innen, die zu Recht darauf bestehen, dass die Möglichkeit, gesellschaftlich notwendige Arbeit zu reduzieren, ein Glück und keine Katastrophe sein sollte. Ich möchte vorschlagen, dass eine kritische TA – und mit ihr auch andere Formen kritischer Wissenschaft, die sich mit Technikdebatten befassen – den utopischen Überschuss in der Debatte nicht einfach belächeln, sondern als normatives Programm, als Ausdruck menschlicher Bedürfnisse und damit als Thematisierung des Unabgegoltenen der Automatisierung ernst nehmen sollte.<sup>27</sup> Das heißt nun aber nicht, dass sie sich umstandslos die Zukunftsbilder dieses Diskurses zu eigen macht. Im Gegenteil könnte ihr spezifischer Beitrag darin liegen, sie durch Analysen technologischer Potenziale zu erden und, etwa im Rahmen einer Szenarienmodellierung, den gegenwärtigen soziotechnischen Möglichkeitshorizont auszuloten. Dabei wird auch deutlich wer-

<sup>26</sup> Paul Lafargue: *Das Recht auf Faulheit*, Heidelberg 2003, S. 18f.

<sup>27</sup> Dies ließe sich durchaus auch als »Konfrontation des Gegenstandes [in diesem Fall: der Automatisierung] mit seinem eigenen Begriff« verstehen. Vgl. hierzu auch Marcus Hawel: *Ideologie und Kritik im flexibilisierten Kapitalismus*. In: Ders.; Christine Braunersreuther; Philipp Frey; Sebastian Fritsch; Lucas Pohl; Julia Schwanke (Hrsg): *Work in Progress. Work on Progress*, Hamburg 2017, S. 261-277.

den, dass nicht »die Maschine der Erlöser der Menschheit« sein wird, sondern eine im empathischen Sinne rationale Anwendung der Technologie qualitativ andere sozioökonomische Rahmenbedingungen zur Voraussetzung hat.<sup>28</sup>

## Ausblick

Die Entwicklung emanzipatorischer und attraktiver Zukunftsvisionen als Alternative zur herrschenden Alternativlosigkeit (»There is no alternative«) und der autoritären Verlockung muss Teil der Konstitution eines solchen Projektes, dem es um eine qualitativ andere sozioökonomische Verfasstheit der Gesellschaft geht, sein. Theoretische Anknüpfungspunkte gibt es genug<sup>29</sup> und die objektive Basis einer besseren Gesellschaft wird beständig fortentwickelt. Oder, wie Marx es ausdrückte: »In dem Maße aber, wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die [...] selbst wieder in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet, sondern vielmehr abhängt vom allgemeinen Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie [...]. Der *Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht*, erscheint miserable Grundlage gegen diese neuentwickelte, durch die große Industrie selbst geschaffne.«<sup>30</sup>

Eine Linke, die sich nicht allein mit gesellschaftlichen Abwehrkämpfen bescheiden möchte, täte gut daran, diese emanzipatorischen Momente technologischen Fortschritts wieder verstärkt in den Blick zu nehmen, auch und gerade um den Zwiespalt zwischen Möglichkeit und Realität – etwa zwischen der steigenden Produktivität und dem zunehmenden gesellschaftlichen Elend oder zwischen der möglichen demokratisierenden Wirkung moderner Kommunikationstechnologien und ihrer Nutzung als Mittel der Repression – zu problematisieren und so das vorherrschende Fortschrittsnarrativ zu konfrontieren. Die englischsprach-

<sup>28</sup> Vgl. auch MEW 23, S. 431.

<sup>29</sup> Diese erste kursorische Annäherung an die Automationsdebatte konnte dem reichen Schatz gegenwärtiger wie vergangener Debatten kaum gerecht werden – so fehlt beispielsweise jede Diskussion des thematisch einschlägigen Werkes von André Gorz.

<sup>30</sup> MEW 42, S. 600f. Hervorh. i. Original.

chigen Postcapitalism-Debatten können dabei wichtige Anstöße liefern. Gleichzeitig bedarf es aus meiner Sicht zur Ausarbeitung zeitgemäßer linker Zukunftsvisionen eines lebhaften und kontroversen Dialogs zwischen der, zumindest in Deutschland, recht schwach wirkenden technik-optimistischen Linken und progressiven Akteuren aus der ökologischen Bewegung, der als wechselseitiges Korrektiv für allzu überbordende Technik- und Produktivitätsbegeisterung auf der einen und allzu grobschlächtige Technik- und Produktivitätskritik auf der anderen Seite wirken kann. Die Frage, wie – ausgehend von realen Entwicklungstendenzen – eine humanere, demokratischere und ökologisch vernünftiger Gesellschaft zukünftig aussehen könnte, kann dabei gleichzeitig als diskursives Leitmotiv, als (wenn auch prekärer) wissenschaftlich-theoretischer Zugang, als Maß für die politische Praxis und nicht zuletzt als Inspiration und Motivation dienen.

Dabei ist klar, dass es mit der Befassung mit Zukunftsvorstellungen und Techniktheorien alleine nicht getan ist: Der mehr oder weniger einleuchtende theoretische Einwand, es liege ja nicht an der Technologie als solcher, ist für sich genommen für diejenigen, die durch die kapitalistische Rationalisierungstendenz ins materielle Elend gestoßen werden, nur wenig tröstlich. Im besten Fall wirkt er hilflos, im schlechtesten Fall abschreckend-belehrend. Die Gestaltung des soziotechnischen Wandels kann nur in Zusammenarbeit mit anderen gesellschaftlichen Akteuren wie den Gewerkschaften und fortschrittlichen Parteien gelingen – die Frage etwa, wie der technologische Wandel demokratisch gestaltet werden kann, berührt zentrale Fragen der politischen Mitsprache, der sozialen Sicherungssysteme und der Demokratisierung der Wirtschaft. Dass die Forderung nach Arbeitszeitverkürzungen – eine der vernünftigsten Forderungen überhaupt angesichts eines weiter steigenden Automatisierungsgrades und einer real gesunkenen Pro-Kopf-Arbeitszeit – in jüngerer Zeit wieder verstärkt Aufwind bekommt, ist vor dem Hintergrund der breiteren Debatte über die Digitalisierung zu verstehen und zu begrüßen. Dass sich die Gewerkschaften wieder vermehrt mit Arbeitszeitfragen befassen und die Linkspartei die 30-Stunden-Woche in ihr Wahlprogramm aufgenommen hat, ist ein Schritt in die richtige Richtung. Die verstärkte Forcierung einer Technikgestaltungsdebatte von links unter Einbeziehung kritischer Wissenschaftler\*innen wäre ein weiterer.

**KÖRPER – MACHT –  
IDENTITÄT – GENDER**

Sarah Heinemann

## Der Ursprung des Leidens liegt im Schoß der Frau

Robert Betz und seine Lehren der Transformation vom Normalsein zum Glück

»Der Normalmensch denkt nicht selbstständig,  
das findet er zu anstrengend. Er lässt denken.«<sup>1</sup>

Der Großteil der Menschheit ist unglücklich. Das behauptet zumindest der deutsche Persönlichkeitstrainer Robert Betz. Dabei sei jedoch alles eine Einstellungssache. Jens Spahn würde ihm da sicherlich zustimmen. Denn jedes erlebte Leid ist schließlich selbst gewählt, oder? Die Ideologie des Positiven Denkens propagiert dies in einer großen Facettenvielfalt. Robert Betz gehört zu ihrer radikalen Linie.

Robert Theodor Betz wurde 1953 im Rheinland geboren, studierte Psychologie und Sozialpädagogik in Hamburg und war anschließend mehrere Jahre in der Werbebranche tätig. Laut eigener Aussage entschied er sich nach einer Sinnkrise für verschiedene therapeutische und esoterische Ausbildungen und entwickelte daraufhin seine *Transformations-Therapie nach Robert Betz*<sup>2</sup>. Zu Betz' Bestsellern gehört das Buch *Willst du normal sein oder glücklich?*, welches 2011 erstmalig erschien und sich mit den Ursachen des ›Normalseins‹ befasst sowie aufzeigt, wie sich der von Betz bezeichnete sogenannte Normalmensch mithilfe von Meditationen und Liebe von seinem Normalzustand in einen glücklichen Zustand transformiert.

In meinem Aufsatz möchte ich aufzeigen, was Betz unter Normalsein versteht und wo seiner Meinung nach die Quelle des Unglücks liegt. Dabei reflektiere ich Betz' Argumentationen vor allem anhand seiner Ausführungen über die Geschlechter und decke die dahinter liegende Ideologie auf.

---

<sup>1</sup> Robert Betz: *Willst du normal sein oder glücklich?* Aufbruch in ein neues Leben und Lieben. München 2011, S. 135.

<sup>2</sup> Vgl. Robert Betz: *Transformation*. Über Robert Betz, <http://robert-betz.com/ueber-robert-betz/> (4.9.2017).

## Was ist ein Normalmensch?

Für Betz scheint ein Normalmensch jemand zu sein, der nicht glücklich ist. Das wird durch den Titel seines Bestsellers *Willst du normal sein oder glücklich?* suggeriert. Normal ist laut dem Duden Fremdwörterbuch etwas, das einer Norm entspreche bzw. vorschriftsmäßig sei. Als normal gelte auch, was sich eine Allgemeinheit als üblich und richtig vorstelle.<sup>3</sup> Ist es also üblich und richtig, unglücklich zu sein? Gilt Unglücklichsein als Norm? Ist Glücklichein folglich unnormale?

Ein Normalmensch ist für Betz weiterhin jemand, der über sich selbst und andere urteile und sich weigere, sich selbst zu lieben. Laut Betz gebe es Millionen von Normalmenschen. Sie alle seien von einem negativen Denken, von Kritik, Abwertung, Schuld und Minderwertigkeit geprägt. Dies sei von Kindheitstagen an erlernt und von den Eltern – ebenfalls Normalmenschen – anezogen worden. Der Normalmensch habe kein Interesse am selbständigen Denken und Handeln und erkenne nicht, dass er sich sein Unglück selbst erschaffen habe.<sup>4</sup> Diese Theorie des selbst kreierten Unglücks übernahm Betz von seinem Lehrmeister P'taah, einem außerirdischen Wesen, welches seine Botschaften über das australische und spiritistische Medium Jani King kommuniziert.<sup>5</sup> Die Botschaften von P'taah/King bilden die Grundlage von Betz' Lehren sowie der Transformationstherapie.<sup>6</sup> Demnach würden Gedanken die Realität formen, die in jedem neuen Leben erlebt werde. Über diese Co-Kreationen kreierte sich der Mensch jene Umstände, unter denen er leben möchte, selbst. Daher würde der Mensch in seinen verschiedenen Leben auch verschiedene positive und negative Erfahrungen sammeln, die alle gemacht werden wollten:<sup>7</sup> »Wir haben euch viele Male gesagt, dass ihr jede Facette eines jeden Menschen gewesen seid, der je existiert hat, dass ihr schon alles wart: Der Mörder und der Ermordete, das Kind und

<sup>3</sup> Vgl. Matthias Wermke; Kathrin Kunkel-Razum; Werner Scholze-Stubenrecht: Duden. Das Fremdwörterbuch. Band 5, Mannheim 2010, S. 721.

<sup>4</sup> Vgl. Betz 2011, S. 23-42.

<sup>5</sup> Die dabei zur Anwendung kommende Form der »Kommunikation« ist das sogenannte *Channeling*. Dabei handelt es sich um »eine mediale Praxis, bei der eine Person Informationen aus höheren geistigen Quellen oder anderen Bewußtseinsdimensionen erhält, während sie sich in einem veränderten Bewußtseinszustand, in Trance befindet.« David Harvey (Hrsg.): Handbuch Esoterik. A-Z der alternativen Ideen, Lebensweisen und Heilkünste, München 1990 [1986], S. 70f.

<sup>6</sup> Vgl. Jani King: Die Botschaften von P'taah. Erkenne das göttliche Wesen, das du bist! Bd. 1, München 1994, S. 7-13.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 59, 107.

der Kinderschänder, der Kriegstreiber und der Pazifist. Und jede Person, die an einer emotional stark geladenen Situation wie Kindesmisshandlung, Mord, Folter oder Vergewaltigung beteiligt ist, hat sie selbst verursacht, um daraus zu lernen – selbst das Kind!«<sup>8</sup>

Kinder, die in Kriegsgebieten leben, haben diese Erfahrung – laut P'taah/King – machen wollen, um Mitgefühl zu lehren. Auch Mütter in Hungergebieten sähen ihre Kinder um der Erfahrung willen sterben. Darum sei der Mensch nicht für das Leben und Glück anderer verantwortlich, sondern nur für sein eigenes.<sup>9</sup> Er leidet nur, weil er sich das Leid selbst geschaffen hat, um es erleben zu wollen. Diese Ideologie ignoriert also vollkommen die äußeren Umstände und Systeme, die das menschliche Sein und Werden unmittelbar und mittelbar prägen, die mithin zu solchen menschlichen Tragödien wie den genannten führen können. Werden P'taahs/Kings Gedanken konsequent weitergedacht, bedeutete dies, dass selbst, wenn ein Krieg ausbricht, eine verfehlte Sozialpolitik mich in Armut stürzt oder ein\*e betrunken\*e\*r Autofahrer\*in meinen Wagen rammt und mich damit mindestens schwer verletzt, ich an all diesen Dingen persönlich die Schuld trage. Somit brauche ich weder Mitgefühl noch Solidarität von meinen Mitmenschen zu erwarten. Das zeichnet ein Bild einer intoleranten und gefühllosen, vollends individualisierten Gesellschaft – in der es sich zu leben lohnt?

## Die Rolle der Frau<sup>10</sup> am Unglück der Menschheit

Im Anschluss an P'taah/King scheint auch für den Persönlichkeitstrainer Betz alles Erlebte Folge der eigenen inneren Einstellung zu sein. Krankheiten zum Beispiel entstünden durch die Gedanken und Gefühle, die der Normalmensch über sich selbst denke und empfinde.<sup>11</sup> Der Mensch leide an sich selbst, weil er als Kind unfrei und in physischer und psychischer Abhängigkeit von den Eltern gelebt habe. Die gemachten negativen Erfahrungen übertrage der Normalmensch dann in sein Erwachsenenleben.<sup>12</sup> Diese Psychologie der Übertragung hat Betz vermutlich von

<sup>8</sup> Ebd. 1994, S. 204.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 58, 204.

<sup>10</sup> Robert Betz bezieht sich in seinem Buch auf ein binäres Geschlechtssystem. Darum wird auch in diesem Aufsatz nur von Frau und Mann die Rede sein.

<sup>11</sup> Vgl. Betz 2011, S. 106-107.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S. 58-59, 120-122.

Sigmund Freud<sup>13</sup> und Carl Gustav Jung entlehnt. Hier heißt es, dass unbewusste Vorgänge und Inhalte aus Kindheitserfahrungen resultierten und auf objektive Personen und Verhältnisse übertragen würden, wobei besonders die Sohn-Mutter- beziehungsweise die Tochter-Vater-Beziehung von Bedeutung sei.<sup>14</sup> Auch bei Betz spielt die Mutter-Kind-Beziehung eine besondere Rolle, wobei die Frau als solche für ihn maßgeblich auf das Glück oder Unglück eines Menschen einzuwirken scheint. Sicher ist nicht abzusprechen, dass Frauen einen Einfluss auf ihre Mitmenschen, besonders ihre Kinder haben. Allerdings vermittelt mir Betz den Eindruck, als trügen sie eine besonders schwere Schuld im Allgemeinen, die sie sogar zu zelebrieren scheinen, wie folgendes Zitat suggeriert: »Ihre Regelschmerzen zeigen, dass sie es hassen zu bluten und eine Frau zu sein. Und immer noch pflegen sie wie ihre Mütter den großen Schmerz Wettbewerb der Frauen. Je größer der Schmerz, den sie vorweisen können, desto größer die Aufmerksamkeit und das Mitleid der anderen Frauen.«<sup>15</sup>

Betz stellt hier eine weitere fragwürdige These auf: Er benennt den vermeintlichen Selbsthass der Frau als Ursache für ihre Menstruationsschmerzen. Der Selbsthass sei wiederum von den Müttern vorgelebt worden. Das habe zur Folge gehabt, so Betz, dass in den 1970er Jahren Frauen begonnen haben, in die Unabhängigkeit vom Mann zu streben und die Rollen der Hausfrau und Mutter zu verlassen, um selbst berufstätig zu werden. Denn der Selbsthass der Mütter habe auch bei jenen Frauen Gefühle von Schuld und Unfreiheit geweckt.<sup>16</sup> Dass die Frauen bis in die 1970er Jahre wie »Menschen zweiter Klasse«<sup>17</sup> behandelt worden, von ihren männlichen Angehörigen abhängig, von Besitz, Bildung, Lohnerwerb, politischer Mitbestimmung und gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen waren, wird nicht erwähnt.<sup>18</sup> Für Betz scheint das auch keine Rolle zu spielen. Stattdessen suggeriert der Begriff »Schmerz Wett-

<sup>13</sup> Sigmund Freud: Traumdeutung. In: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Köln 2014.

<sup>14</sup> Vgl. Carl Gustav Jung: Praxis der Psychotherapie. Beiträge zum Problem der Psychotherapie und zur Psychologie der Übertragung. In: Marianne Niehaus-Jung; Lena Eisner-Hurwitz; Franz Riklin; Leonie Zander: C.G. Jung. Gesammelte Werke, 16. Band, Ostfildern 2011, S. 171-203, hier: S. 174-203.

<sup>15</sup> Betz 2011, S. 84.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 83.

<sup>17</sup> Michaela Karl: Die Geschichte der Frauenbewegung, Ditzingen 2011, S. 17.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 17-26.

bewerb«, dass Frauen ihr Leid als eine Art Sport oder Konkurrenzkampf betrachten würden, mit dem Ziel, Mitleid von anderen zu erlangen.

Bezogen auf die benannten Menstruationsschmerzen lassen sich in der medizinischen Fachliteratur – wenig überraschend – kaum Hinweise darauf finden, dass diese mit einem Selbsthass in Verbindung stehen würden. Psychologische Faktoren sind nicht ausgeschlossen, doch Blutungsstörungen entstehen in den meisten Fällen aufgrund eines hormonellen Ungleichgewichtes oder einer Endometriose.<sup>19</sup> Wenn Betz' Ausführungen weiter gefolgt werden soll, stellt sich darüber hinaus die Frage, ob Menstruationsschmerzen vor den 1970er Jahren folglich keine Rolle gespielt bzw. nicht existent waren? Das ist zu bezweifeln.

Betz scheint nicht nur zu wissen, wie Menstruationsschmerzen entstehen. Er weiß auch, dass der durch die Emanzipation verursachte Selbsthass wesentlich weitreichendere Folgen auch auf die weibliche Sexualität zu haben scheint: »Viele Frauen haben bis heute keinen Orgasmus erlebt, haben Hemmungen, es sich selbst zu machen und bleiben im Bett in ihrem kontrollierenden und ängstlichen Kopf stecken. Kein Wunder, dass die betont männliche Frau, die einen weichen und oft schwachen Mann anzieht, im Bett nicht nass wird, da für sie Hingabe, Empfänglichkeit und Fallenlassen mit großen Ängsten verbunden ist, die sie mit allen Mitteln zu kontrollieren versucht.«<sup>20</sup>

Dabei geht er in seinem Buch offenbar stets von heteronormativen Partnerschaften aus. Zudem lässt er die genaue Zahl der »vielen Frauen« offen und belegt sie auch nicht näher. Vollkommen außer Acht lässt Betz ebenso, wie der weibliche Orgasmus tatsächlich entsteht und das dafür nicht allein die Frau verantwortlich ist, sondern, zumindest beim gemeinsamen und einvernehmlichen Geschlechtsakt, auch immer (mindestens) ein\*e Partner\*in dazugehört.

Es kann der Eindruck entstehen, dass die Frustration der Frau nicht nur Auswirkungen auf ihr eigenes (Sexual-)Leben habe, sondern auch auf das andere Geschlecht. Frauen würden, so Betz, kritisieren, fordern und erwarten und seien im Streben, den Mann nach ihrem Ideal umzu-erziehen. Er habe treu, verantwortungsbewusst, fleißig und erfolgreich zu sein und müsse die Frau im Bett befriedigen können.<sup>21</sup> Die Grundlage

<sup>19</sup> Vgl. Sabine Fillenber: Störungen des menstruellen Zyklus. In: Sabine Fillenber; Lidia Lasch: Basiswissen Gynäkologie und Geburtshilfe, Heidelberg 2017, S. 139-147, hier: S. 140, 143-144.

<sup>20</sup> Betz 2011, S. 86.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 85.

dieser Annahmen und Zuschreibungen ist unklar. Auch ist nicht nachvollziehbar, was genau seine Kritik an letzteren Eigenschaften ist. Betz führt allerdings weiter aus, dass Männer aufgrund dieser Anforderungen fremdgingen, wofür ihnen die Frauen »die Hölle heiß«<sup>22</sup> machen und »sich wieder einmal als Opfer«<sup>23</sup> hinstellen würden.<sup>24</sup>

Mit der Formulierung »wieder einmal« scheint Betz die betroffenen Frauen abzuwerten und ihnen gleichzeitig die alleinige Verantwortung für das Verhalten des Mannes geben zu wollen. Eine unverarbeitete »Verlassenheitswunde«,<sup>25</sup> die aus dem Verhältnis zum eigenen Vater resultiere, sei ursächlich für das verzerrte Männerbild jener Frauen. Die daraus entstehenden Ohnmachtsgefühle kompensiere die Frau durch Essen, Telefonieren oder Einkaufen, aber auch durch Arbeit und den Einsatz für andere Menschen. Der Selbsthass der Frau – aber auch die Sehnsucht nach Liebe und Wertschätzung von Männern – treibe sie zur Selbstoptimierung ihres Körpers durch Diäten und Operationen,<sup>26</sup> folgert Betz weiter. Vollkommen außer Acht lässt Betz dabei geltende Schönheitsideale, die, wie die Gesellschaft gegen Gewichtsdiskriminierung aufklärt, über die Politik und Medien verstärkt würden und aus denen heraus Diskriminierungen, zum Beispiel aufgrund des Gewichts, im Alltag entstünden, wenn jenen Idealen nicht entsprochen werde.<sup>27</sup>

Dass es neben dem biologischen auch ein soziales Geschlecht gibt, welches durch Erziehung, Kognition, Vorbildwirkung und Nachahmung, durch die Medien und den Einfluss Dritter erlernt wird und sich auf das spätere Berufs- und Privatleben auswirkt,<sup>28</sup> spielt für Betz eher eine untergeordnete Rolle. Zwar erwähnt er, dass nicht jede Frau zu einhundert Prozent weiblich und nicht jeder Mann zu einhundert Prozent männlich sei.<sup>29</sup> Allerdings bezieht er sich hier lediglich auf Charakteristika, die

<sup>22</sup> Ebd., S. 86.

<sup>23</sup> Ebd., S. 86.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 86.

<sup>25</sup> Ebd., S. 86.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 85-86.

<sup>27</sup> Vgl. Natalie Rosenke: Gesellschaft gegen Gewichtsdiskriminierung. Gewichts-diskriminierung. Was ist das?, [www.gewichtsdiskriminierung.de/gewichtsdiskriminierung/was-ist-gewichtsdiskriminierung/](http://www.gewichtsdiskriminierung.de/gewichtsdiskriminierung/was-ist-gewichtsdiskriminierung/) (24.10.2017).

<sup>28</sup> Nachzulesen zum Beispiel bei Hartmut Kasten: Weiblich – Männlich. Geschlechterrollen durchschauen, München 2003. Weitere interessante Quellen dazu in der Auswahl: Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht, Hamburg 2017; Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 2016; Rolf Pohl: Feindbild Frau, Hannover 2004.

<sup>29</sup> Vgl. Betz 2011, S. 145.

dem Weiblichen und Männlichen zugeschrieben werden. Dem männlichen Lebensprinzip würden zum Beispiel Aktivität, Zielorientiertheit, Klarheit, Fleiß, Struktur, Ordnung, Entscheidungskraft, Kreativität und Erfindungsgeist zugeordnet werden. Als weiblich gelten hingegen Passivität, Meditation, Träumerei, Einfühlsamkeit, Genuss, Intuition, Zuhören und Vertrauen.<sup>30</sup> Woher Betz' Zuschreibungen stammen, welchen Quellen sie entnommen worden oder ob es seine eigenen sind, bleibt wieder einmal unklar.

Betz betont, dass sowohl der männliche als auch der weibliche Anteil im Menschen gewürdigt werden müsse. Ein gesundes Maß beider Anteile sei daher wichtig. Allerdings sehe dieses Maß bei den Geschlechtern unterschiedlich aus, da die Frau »von Natur aus«<sup>31</sup> dem weiblichen und der Mann dem männlichen Prinzip näherstünde.<sup>32</sup> Diese scheinbar aufgeklärte Haltung gegenüber den Geschlechtern bildet einen Kontrast zu Betz' spezifischen Ausführungen zur Rolle der Frau für das Glück. Stattdessen zeichnet er ein Bild der Frau, das diese als potenziell selbstzerstörerisch und schädlich für andere erscheinen lässt, denn Männer und Kinder scheinen unter ihrer Frustration zu leiden. Das führe dazu, dass der Mann seit seiner Kindheit Gefühle wie Angst oder Schuld unterdrücken würde. Der daraus entstehende Leistungsdruck wirke sich dann auf die eigene Sexualität aus und könne zu Erektionsproblemen führen. Minderwertigkeitsgefühle und Aggressionen seien die Folge.<sup>33</sup> Auch hier spielt das soziale Geschlecht eine Rolle, wie Betz bereits indirekt andeutet. Die aus diesen Anforderungen entstehenden psychischen Belastungen können, neben anderen wie organischen oder hormonellen Ursachen, tatsächlich zu einer erektilen Dysfunktion beim Mann führen.<sup>34</sup> Ob dafür allerdings allein die Frau bzw. deren Ansprüche allein verantwortlich gemacht werden können, sollte kritisch betrachtet werden. Interessant ist hierbei, dass in Betz' Ausführungen die Verantwortung für Leid und Unglück sowohl für das eigene als auch für das andere Geschlecht ausschließlich bei der Frau zu liegen scheint. In den Ausführungen zum Mann lassen sich kaum Hinweise für eine Eigenverantwortung finden. Im Gegenteil: Der Mann scheint für seine Handlungen von jeglicher Verantwortung befreit zu sein – sogar im weitreichendsten Sinne.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 145-151.

<sup>31</sup> Ebd., S. 150.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 150.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S. 78-80.

<sup>34</sup> Christoph Hammes; Elmar Heinrich; Tobias Lingenfelder; Christine Cotic: Urologie Basics, München 2015, S. 76.

Betz räumt ein, dass Männer Frauen »missbraucht, geschlagen und unterdrückt«<sup>35</sup> haben. Allerdings ändere es an dem Leid nichts, Männer aufgrund dessen zu verurteilen, zu verachten, zu benutzen oder »als Idioten [zu betrachten] wie es in den letzten Jahrzehnten bei unzähligen Frauen zur Gewohnheit wurde«.<sup>36</sup> Denn alle Männer seien von Müttern erzogen und »von ihnen für ihre eigenen Bedürfnisse missbraucht«<sup>37</sup> worden – mehr psychisch als physisch. So wie das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn, so präge auch das Verhältnis zwischen Vater und Tochter die zukünftige Partner\*innenwahl.<sup>38</sup>

Betz nutzt die Theorie der Psychologie der Übertragung erneut, um zu verdeutlichen, dass gemachte Erfahrungen aus Kindheitstagen im Erwachsenenleben wiederholt werden können. Für ihn scheint das die Normalität zu sein und er setzt dies auch in den Zusammenhang mit Gewalt, hier speziell mit Gewalt an Frauen. Dadurch verharmlost er erneut die Situation der betroffenen Frauen, indem er sie als »Gewohnheit« abwertet. Selbst die Bezeichnung »Idioten« im Zusammenhang mit den Tätern ist eine Verharmlosung des Sachverhaltes, denn als »Täter« bezeichnet Betz sie an keiner Stelle. Stattdessen kommen seine Ausführungen zu der Verantwortung der Mütter einer Rechtfertigung gegenüber den Tätern gleich. Die Ursache für die Gewalt an Frauen wird dadurch auf die Frauen selbst gelenkt, die ihre Söhne zu Tätern erzogen, weil sie die eigene Beziehung zu ihren Vätern nicht verarbeitet hätten. Den Tätern wird damit jegliche Verantwortung entzogen, denn sie, so können Betz' Ausführungen gedeutet werden, trügen keine Schuld. Aufgrund ihrer unbewältigten Kindheitserfahrungen – die Mütter hätten sie für ihre eigenen Bedürfnisse missbraucht – haben sie keine andere Wahl, als gewalttätig zu werden.

2016 gab es in Deutschland 7.919 angezeigte Fälle von Vergewaltigungen und sexueller Nötigung. Die Tatverdächtigen waren zu 94 Prozent männlichen, die Opfer waren zu 94,1 Prozent weiblichen Geschlechts.<sup>39</sup> Stalking, Mord, Totschlag, Vergewaltigungen und Nötigungen treten

<sup>35</sup> Betz 2011, S. 237.

<sup>36</sup> Ebd., S. 237.

<sup>37</sup> Ebd., S. 237.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 237-238.

<sup>39</sup> Vgl. Bundeskriminalamt: Polizeiliche Kriminalstatistik. Bundesrepublik Deutschland, Bd. 4, Einzelne Straftaten/-gruppen und ausgewählte Formen der Kriminalität, Wiesbaden 2016, S. 13-19. Anmerkung: Die Statistik wurde vom Bundeskriminalamt erstellt und bezieht sich auf ein binäres Geschlechtersystem. Der Ausschluss von Trans- und Intersexualität ist der Statistik inhärent.

auch in partnerschaftlichen Beziehungen auf. In Deutschland gab es im Jahr 2016 insgesamt 133.080 registrierte Opfer in diesem Bereich. Auch hier waren die Opfer mit 81,9 Prozent weiblichen und die Tatverdächtigen mit 80,6 Prozent männlichen Geschlechts.<sup>40</sup> Zahlen erwähnt Betz jedoch nicht. Für ihn ist allein die Frage nach der Ursache für Gewalt an Frauen relevant, wozu sich in obigen Statistiken keine Hinweise finden lassen. Betz gibt als Ursache in seinem Buch stets die traumatische Kindheit an. Das würde bedeuten, dass der Mensch gewalttätig werden könnte, weil er in der Kindheit selbst Gewalt erlebt oder weil er es von Bezugspersonen vorgelebt und anerzogen bekommen hat. Letztendlich sind damit die Frauen in doppelter Hinsicht selbst Schuld an der Gewalt. Zum einen als Mütter durch den vor allem psychischen Missbrauch ihrer Söhne. Zum anderen – den »Lehren« P'taahs/Kings folgend – um durch die Gewalterfahrung zu höherer geistiger Reife zu gelangen.

Ob sich die Frage danach, wann ein Mensch gewalttätig wird, so pauschal wie Betz es vornimmt, klären lässt, ist zu bezweifeln. Die Kriminalpsychologie befasst sich mit dieser Frage sehr intensiv. Dabei kann zusammengefasst gesagt werden, dass sich traumatische Kindheiten zwar bei Gewaltverbrecher\*innen als Erklärung finden lassen, aber das nicht im Umkehrschluss bedeutet, dass jeder Mensch, der eine traumatische Kindheit erlebt hat, auch gewalttätig wird. Zwar lassen sich hier Zusammenhänge feststellen, aber die Begründung dafür ist nicht abschließend erforscht, so erläutert es beispielsweise die Kriminalpsychologin Lydia Benecke. Es können auch andere Faktoren wie die Erbanlagen, Umwelteinflüsse oder soziale Dispositionen eine Rolle spielen. Sie betont allerdings auch, dass eine solche Ursachen-Einschätzung und die damit verbundene Schuldfähigkeit von erfahrenen Psychiater\*innen und Psycholog\*innen vorgenommen wird und diese nicht als eine Entschuldigung für die jeweilige Tat gelten kann.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Vgl. Bundeskriminalamt: Partnerschaftsgewalt. Kriminalstatistische Auswertung – Berichtsjahr 2016, Wiesbaden 2016, S. 4-18.

<sup>41</sup> Nachzulesen zum Beispiel bei: Lydia Benecke: Auf dünnem Eis. Die Psychologie des Bösen, Köln 2013.

### Wie nun aber wird ein Normalmensch glücklich?

Wenn die Gedanken die Realität formen, wie Betz es sagt, dann müsse der Mensch, um glücklich zu werden, das eigene Denken verändern. Er müsse aufwachen, zum bewussten Schöpfer werden und Verantwortung übernehmen.<sup>42</sup> Für Betz scheint die Liebe dafür das Mittel zur Befreiung vom Normalmenschsein zu sein. Sie unterliege, laut Betz, acht Gesetzmäßigkeiten. Zusammengefasst besagen sie Folgendes: Die Liebe sei die Quelle jeder Schöpfung und stelle die größte Macht im Himmel und auf der Erde dar. Zu ihr kehre sämtliche Schöpfung wieder zurück. Ob sich der Normalmensch ihr öffnet, obliege allein seiner Entscheidung. Die Liebe erhalte bestehende Systeme wie den Körper, die Partnerschaft oder das Wirtschaftsunternehmen am Leben. Mangelt es an der Liebe, zerbrechen die Systeme. Da alles miteinander in Verbindung stünde, gebe es kein trennendes und Leid schaffendes Nein, sondern nur ein verbindendes Ja. Und so, wie es kein Nein gebe, so gebe es auch kein Totes. Jede Materie, auch der Mensch, sei ein ewig lebendes, geistiges Wesen in einem materiellen Körper und werde vom Geist bewusst oder unbewusst regiert. Krankheiten entstünden folglich im Geist und können nur dort geheilt werden. Darum sei die Hinwendung nach innen von Wichtigkeit. Alles sei ewig und die Zeit sei ein von Menschen gemachtes Konstrukt.<sup>43</sup>

Betz erklärt nicht, aus welchen Quellen seine Gesetzmäßigkeiten stammen oder ob er sie selbst entwickelt und aufgestellt hat. Allerdings lassen sich bei näherer Betrachtung verschiedene Philosophien und spirituelle Gedanken erkennen, aus denen die Gesetze entlehnt sein könnten. Zunächst ist ein Bezug zu den abrahamitischen Religionen zu finden. Die Liebe als Schöpfungskraft, die auf Himmel und Erden wirkt, erinnert an die biblische Schöpfungsgeschichte. Aus den buddhistischen Lehren vom Karma, dem abhängigen Entstehen, in dem alle Dinge eine Ursache und eine Wirkung haben,<sup>44</sup> stammen vermutlich die Gesetze, dass die Liebe alles zusammenhalte sowie Ursache und Wirkung ist.

Dass alles ewig sei, ist ein Gesetz, welches wiederum nicht buddhistischer Herkunft zu sein scheint, da im Buddhismus alles als vergänglich angesehen wird.<sup>45</sup> Vermutlich wurde dieses Gesetz von der lebensbe-

<sup>42</sup> Vgl. Betz 2011, S. 47.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 170-171.

<sup>44</sup> Vgl. Dalai Lama: Die Essenz der Lehre Buddhas, München 2014, S. 29-30.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 33-40.

jahenden Philosophie der ewigen Wiederkehr von Friedrich Nietzsche beeinflusst, die besagt, dass alles im Leben Erlebte, im nächsten und darauf folgendem wieder erlebt werde.<sup>46</sup> Es lässt sich nur mutmaßen, ob dies die eigentlichen Quellen der Gesetzmäßigkeiten sind. Dennoch wird deutlich, dass Betz' Lehren einen Flickenteppich diverser religiöser, spiritueller, philosophischer und psychologischer Anleihen darstellen, die wenig konkret und sehr deutungs offen sind. Es bleibt die Frage nach der Umsetzbarkeit zu klären. Wie wird Betz' Mittel zum Glück, die Liebe, nun eingesetzt? Hier kommt die Transformationstherapie ins Spiel, die er praktischerweise selbst kommerziell vertreibt.

### Die Transformation zum höheren Selbst

Die Transformationstherapie geht auf die drei Schritte der Transmutation nach P'taah/King zurück. Schritt eins: Der Normalmensch übernehme die Verantwortung für die selbst erschaffene Realität. Schritt zwei: Der Normalmensch gleiche seine Werturteile aus. Das heißt, dass er seine negativen Empfindungen anerkenne. Denn negative Empfindungen wie Schmerzen seien keine Gefühle, sondern Widerstände, die gelöst werden müssen. Diese sollen im dritten Schritt der Transmutation gefühlt werden.<sup>47</sup> Betz empfand den Begriff der ›Transmutation‹ als zu beängstigend, weshalb er den Begriff ›Transformation‹ gewählt habe.<sup>48</sup> Umgesetzt wird diese Transformation in Form von Meditationen, die Betz in Seminaren oder über zahlreiche Audio-CDs anbietet. Im Folgenden wird sich lediglich auf die Meditations-CDs bezogen.

Die Themenvielfalt der Meditations-CDs ist groß und reicht von Themen wie *Befreiung von Kirche und Religion*. *Geführte Meditationen zur Lösung aus Angst, Schuld, Scham, Sünde u.a.*; *Schluss mit Hetze, Druck und Stress*. *Befreiende Begegnung mit dem inneren Antreiber, Richter und Perfektionisten* bis hin zu *Deine Zeugung, Schwangerschaft und Geburt noch einmal bewusst erleben*. *Den Beginn unseres Lebens durch Liebe wandeln*. Aber auch spezielle Meditationen für Männer und Frauen, bei Beziehungsproblemen, für Jugendliche oder auch zur Verarbeitung

<sup>46</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Hamburg 2017, S. 205.

<sup>47</sup> Vgl. Jani King: Die Botschaften von P'taah. Erkenne das göttliche Wesen, das du bist! Bd. 1, München 1994, S. 67-68, 80-81.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 7.

von Kindesmissbrauch durch den Vater werden über Betz' eigenen Verlag angeboten.

Die Meditationen sind stets ähnlich aufgebaut. Sie beginnen mit einer Einführung in einen tiefen tranceähnlichen Entspannungszustand. Dann werden abhängig vom Thema der Meditation entsprechende Bilder aus dem Unterbewusstsein aktiviert. Das kann eine Begegnung mit einem inneren Raum sein, indem man auf seine Ahnen trifft, oder eine Begegnung mit dem inneren Kind, welches eine traumatische Kindheit erlebt hat. Es kann aber auch die Begegnung mit dem Vater sein, mit dem in der Kindheit Missbrauchserfahrungen gemacht wurden. Die Meditierenden müssen sich den gleichsam aufsteigenden Emotionen stellen, die sie, wie Betz es dann immer wieder suggeriert, selbst verursacht und gewollt haben. Dieser Teil der Meditation ist ein zentraler Bestandteil, weshalb Betz die Übenden hier lange verweilen lässt, bevor er die Gefühle »transformiert«. Das bedeutet, dass die Übenden nun Dankbarkeit und Liebe für sich und die gemachten Erfahrungen entwickeln sollen. Dabei unterstützt sie eine vielfarbige Lichtdusche. Die Meditationen, die in tiefer Entspannung durchgeführt werden, enden beinahe abrupt, durch ein schnelles Beenden seitens des Lehrenden/Sprechenden, der in den meisten Fällen Robert Betz selbst ist.

Zu den Seminaren von Betz sind kaum Informationen vorhanden. Vermutlich werden sie in ähnlicher Weise durchgeführt. Es lassen sich hierzu allerdings kritische Stimmen finden. Der Norddeutsche Rundfunk berichtete im Jahr 2014 von der Beratungs- und Informationsstelle *Sekteninfo NRW*. Dort wurden zahlreiche Beschwerden gemeldet. Nach dem Besuch von Betz' Seminaren soll es unter anderem zu Fällen von schweren Depressionen, Wahnvorstellungen, Wahrnehmungsstörungen und Persönlichkeitsveränderungen gekommen sein. Eine Mutter habe sich an eine Familienberatungsstelle gewandt, weil sie ihre Kinder in ein Heim geben wollte. Ihre Erziehung würde sie zu sehr vereinnahmen und sie müsse sich zunächst um sich selbst kümmern.<sup>49</sup>

Nicht nur dieser Bericht der Sekteninformationsstelle verdeutlicht, wie unwissenschaftlich und sogar gefährlich die Lehren von Betz sein können. Die obigen Ausführungen stellen nur einen kleinen Ausschnitt aus Betz' Transformationslehre dar. Sie reichen noch weit tiefer und werden in einer Forschungsarbeit zu den Argumentationsstrategien von drei

<sup>49</sup> Vgl. Kristina Festring-Hashem Zadeh: »Betz-Seminar löste Psychose aus.« Interview mit Sabine Riede für NDR.de. <https://tinyurl.com/yd9ul9k5> (5.9.2018), [www.ndr.de](http://www.ndr.de).

ausgewählten Motivationstrainern ausführlicher diskutiert. Allerdings wird auch hier bereits deutlich, wie wichtig eine kritische Auseinandersetzung mit den Ideologien von solchen Persönlichkeiten ist. Sie haben aufgrund ihres Erfolges einen hohen Einfluss auf die Menschen, die in einem kapitalistischen System, das durch Prekarisierung gekennzeichnet ist, verständlicherweise nach Glück streben. Trainer\*innen wie Robert Betz bieten einfache Lösungswege an: Nicht die Politik oder das Gesellschaftssystem sind schuld am Unglück, sondern das Individuum – oder genau genommen die Frau und Mutter! Betz' Lehren speisen sich aus Puzzlestücken verschiedener Konzepte, die aus unterschiedlichen Fachgebieten, wie der Psychologie, Philosophie, Neurowissenschaft, Religion – und sogar aus dem Weltall – stammen. Gepaart mit seiner Herkunft als Psychologe und Werbeexperte verkauft er diese geschickt und versteht sich zu vermarkten. Das erhöht seinen Einfluss. Eine kritische Auseinandersetzung und Aufklärung über die fragwürdigen und teils unwissenschaftlichen Ideologien solcher Vertreter\*innen sind wichtig, da nicht nur überholte Gesellschafts- und Rollenbilder (Sexismus und andere) reproduziert, sondern auch manipulatives Gedankengut propagiert wird.

## Is an »Armchair Feminist« a Coward?

Debates Over Activist Methods Within Feminist Movements in Russia

Present-day feminist movements are often imagined as existing predominantly online. Labels such as »Internet feminism« or »hashtag feminism« are popular with commentators. However, the time of offline feminist protests is not gone either, with mass mobilizations across the globe, from Poland to Argentina, providing recent proof. As elsewhere, within feminist movements in Russia, various activist methods coexist, complementing and sometimes competing with each other. This article focuses on intra-movement debates over activist methods. Based on qualitative interviews with feminists I examine how they think and feel about two major kinds of methods: online discursive and offline protest action. I argue that the main conflict over activist methods results ultimately from conflicting understandings of politics which do not, however, have to be mutually exclusive.

This article is based on my ongoing research into contemporary feminist movements in Russia. The research data are currently 13 semi-structured individual and group interviews with a total of 18 feminists. The interviews were held in four Russian cities in 2015 and 2016 and subsequently analyzed using constructivist grounded theory.<sup>1</sup>

### Online Discursive Activism: Significant but Downplayed

Online activities play a huge role for feminist movements worldwide, and this is mainly due to feminism's inherent emphasis on discursive politics. Beyond challenging specific state policies or demanding more institutional representation, as many other social movements do, feminism as a political project aims at challenging and restructuring the ways we think about gender, power, and inequality.<sup>2</sup> This makes

<sup>1</sup> Kathy Charmaz: *Constructing Grounded Theory*, 2nd ed., London; Thousand Oaks, CA 2014.

<sup>2</sup> See for example: Nancy E. Whittier: *Feminist Generations: The Persistence of the Radical Feminist Movement*, Philadelphia, 1995, p. 22; Jonathan Dean and

discursive activism,<sup>3</sup> that is, activism focused on communication,<sup>4</sup> crucial for feminist movements. With the advent of the Internet, it is social media platforms that have become a crucial stage for feminist discursive activism.<sup>5</sup> With minimal entry requirements, they provide access to the widest audiences, making online discursive activism (at least potentially) available to the most marginalized.<sup>6</sup>

In Russia, the social media landscape is dominated by Vkontakte,<sup>7</sup> the Russian counterpart of Facebook and the second most popular website among Russian-speaking users.<sup>8</sup> Vkontakte is also certainly the most popular platform among feminists. It is currently home to hundreds of feminist public pages with tens of thousands of subscribers. As to Facebook, while it enjoys a far smaller overall popularity among Russian users,<sup>9</sup> my data suggest that it is fairly popular among feminists as well. The online feminist scene encompasses a wide variety of online spaces and collective projects aiming at educating, entertaining, socializing, and much more. For many, the online is the primary or, indeed, the only space to learn about feminism, meet other feminists, and promote feminist ideas. As elsewhere, feminists in Russia use online discursive activism with all its diverse modes and methods of communication, including articles, discussions, memes, videos, and flashmobs, to name but a few. And there is evidence that this online action yields increasingly more results, with the media becoming gradually more receptive towards feminism and adopting feminist argumentation.

Despite all this, however, online feminist activism remains a contested method both outside and within feminist scenes, and its significance

Kristin Aune: *Feminism Resurgent? Mapping Contemporary Feminist Activisms in Europe*. In: *Social Movement Studies*, 14, 4, 2015, pp. 375-395, p. 376.

<sup>3</sup> Stacey Young: *Changing the Wor(l)d: Discourse, Politics, and the Feminist Movement*, New York, London 1997.

<sup>4</sup> Rosemary Clark: »Hope in a Hashtag«: The Discursive Activism of #WhyIStayed. In: *Feminist Media Studies* 16, 5, 2016, pp. 788-804, p. 790.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Vk.com; the title means »in contact« or »in touch«.

<sup>8</sup> The most popular one is Yandex, the search engine. Katsiaryna Baran and Wolfgang Stock: *Facebook Has Been Smacked down. The Russian Special Way of SNSs: Vkontakte as a Case Study*. In: *Proceedings of the 2nd European Conference on Social Media (ECSM 2015)*, 2015, pp. 573-82.

<sup>9</sup> Stephen White and Ian McAllister: *Did Russia (Nearly) Have a Facebook Revolution in 2011? Social Media's Challenge to Authoritarianism*. In: *Politics* 34, 1, 2014, pp. 72-84.

and impact are continuously questioned. It is common to think of online activities as taking place in the »virtual«, which is imagined as detached from the »real world«. In many of my interviews, people contrast various online events and occurrences to what they call »real« (action or activism) or »actual« (change). While talking to Alexandra,<sup>10</sup> I asked her how feminism had affected her everyday life. After thinking hard and citing a number of examples, she pauses and then says:

Alexandra: »Actually, this is a good question. [*Laughs.*] Facebook shitstorms...«

Vanya: »Facebook shitstorms as –«

Alexandra: »No, like, Facebook shitstorms, that's, like, all fine and clear, isn't it? You became a feminist so now you... But what about personal [life], what has actually changed there? [*Laughs.*]«<sup>11</sup>

In this comment, Alexandra constructs »Facebook shitstorms« as a conventional feminist activity, something you inevitably do when you become a feminist. At the same time, she laughs about these conventionalized online debates and contrasts them to what might have »actually changed« in one's personal life, which implies that online debates do not produce any actual change. Alexandra's take on this question seemed paradoxical to me because my intention had been to try and explore everyday politics beyond more visible methods of action, ultimately to validate invisible activism.<sup>12</sup> Alexandra, however, interpreted my question in the sense of what a true feminist is supposed – or possibly even required – to do. »Facebook shitstorms« are, in this context, both very common and insufficient – as they allegedly deliver no tangible result.

Alexandra's take is echoed by several of my interview partners who call online feminist activities and communities »virtual« and contrast them to »activism in real life« or even »real activism«. The powerful

<sup>10</sup> All research participants' names I use are agreed upon with them; most are pseudonyms.

<sup>11</sup> All interviews were held in Russian; the quotes are provided in my translation. They are slightly edited to bring them closer to written style, but pauses and hesitation markers are mostly preserved so as not to obscure moments of reflection during speech. Square brackets indicate minor rewordings resulting from translation and editing (as well as non-verbal elements additionally marked with italics).

<sup>12</sup> In fact, while this question was meant to be supportive (of everyday politics), it turned out to be oppressive, because it, too, validated one type of politics over others.

discourse on discursive activism as »just talk«, on online as »virtual« makes those who are engaged in online discursive activism feel »not enough of a feminist«. It seems, however, that this discourse is at odds both with how the online/offline relationship actually functions and with how people experience it. In practice, there is no online/offline divide to speak of: online communication is used to prepare face-to-face meetings and stay in touch afterwards, some projects start out online and then expand into the offline, others evolve in reverse. In short, online communication precedes, supports, and complements face-to-face interaction. When participants speak of their life as feminists, they tend to describe goings-on online and offline, too, as intertwining and flowing into one another rather than existing in a mutual opposition. In their accounts, what goes on online and offline is presented as close verging on indistinguishable, and online communication often has the same affective impact as offline.

One graphic example is provided by Irina when she describes going to a public discussion on the controversial topic of interactions and conflicts between feminists and leftists held at an activist art festival. Irina had previously been very active in debating feminist issues with leftist men online. As one of them also happened to be her brother, these online debates had devastating consequences for her not only emotionally but also in terms of her relationship to her family. At the event, however, she finds herself confronting her brother again: »I mean, we were standing there – I had the feeling everyone was waiting for it to happen. Right. But I... because apparently some people also know he's my brother. And... um-m... in the end – I was just standing and listening during the final discussion – and nobody was talking [about]... I mean, everybody has some experience that's not available to me, haven't they? Personal relationships, like, organizing activities collectively, right, discussions – I never took part in any live discussion, in developing, figuratively speaking, a resolution on a general issue, when leftists silenced feminists, I've never been... in that situation, I have no experience so I had nothing to say but... When I heard everything people discussed, right, I realized all those... Internet discussions, they never mentioned them once. And then I decided to tell about these Internet discussions – at once my brother turned up – actually, I guess, this wasn't very – well, how should I put it? It's funny to look back at it now because we actually look alike. And we stood... facing each other, shouted and flung our arms about. Those who... knew what was going on enjoyed it a lot, I guess [*laughs*]... Well, it was over soon.«

In my view, this is a perfect illustration of how the online and the offline meet, connect, clash, and intertwine. It is simultaneously a story of an online argument spilling out into the offline, and a reflection on the actual significance of online discussions. Whereas Irina was most probably interested in the event precisely because of her experience with online debates with leftists, she came there to find that the discussion organizers did not appear to consider online debates worth mentioning. Irina herself is reluctant to level her online experiences with other participants' offline ones (she describes offline activities as »experience that's not available« to her but does not think of her own online experience as unavailable to others) – this suggests that she, too, believes online discussions to be less significant. In the end, however, she decides to take the floor – the emotional significance of her past online clashes proving paramount even if she does not acknowledge it directly. As her brother comes in and their old online argument is revived and reenacted, this time offline, Irina feels distinctly embarrassed, as if in the spotlight, and describes the scene from a bystander's point of view rather than her own.

This dramatic situation demonstrates that people do experience what goes on online as significant: in this case, it is clear that Irina's brother, too, is interested enough to attend the event and, just as Irina, emotionally invested enough to engage in a public argument with his family. Irina's description of the observers' attitudes also seems to indicate a shared appreciation of the drama (although it could be Irina's interpretation). In any case, the fact that the offline argument took place and its indisputable intensity prove Irina right in suggesting that what happens online is indeed worth discussing and analyzing.

Online discursive activism plays a significant role for feminist scenes in Russia, in terms of its popularity, the diversity of its forms and genres, as well as its impact on individual lives and larger societal discourses. However, its significance is downplayed by dominant discourses that contrast goings-on online to »the real world« and label discursive activism »nothing but talk«. As a result, feminists who are active online do not easily acknowledge their contribution as something that counts, feeling it is inferior to other methods of activism. The next section will address one such method that is considered paradigmatic and undeniably »real«: protest.

### Protest: Between Deprecation and Glorification

To understand how feminists in Russia think of protest, let us first examine the political and historical context that informs attitudes towards and discourses on protest and protesters. Carine Clement and her coauthors offer a detailed history of protest mobilizations in post-Soviet Russia,<sup>13</sup> analyzing them in the context of their relationships to the state, institutional politics, and the media. Their analysis shows how politicians are hijacking social mobilization, smearing campaigns against self-organized grassroots movements in the media, as well as neoliberal reforms and the use of armed violence by the state resulted in a broad societal demoralization and aversion towards protest. It is these factors that clearly produced the still-popular opinions that protests achieve nothing but may well end in destruction and blood, that politics are filthy,<sup>14</sup> and protesters are irresponsible layabouts. Incidentally, these opinions also influenced the »women's movement« in the 1990's and made its activists avoid public protest.<sup>15</sup>

This unfavorable political climate, however, has not crushed protest in Russia. Researchers distinguish three major cycles of protest: 1989-1991, 2005-2008, and 2011-2012, with both latter waves provoking fluctuations in societal attitudes towards protest. Clement and her coauthors speak of a »cultural revolution« that makes ever more people change their mindset not only to accept protest activities, but to become activists themselves,<sup>16</sup> and Maksim Alyukov et al. dedicate an entire book to analyze the politicization of the previously »apolitical« individuals during and in the aftermath of the »white ribbon« protests of 2011-2012.<sup>17</sup> As I am going to demonstrate in the following, activist communities

<sup>13</sup> Карин Клеман, Андрей Демидов, Ольга Мирясова: От обывателей к активистам. Зарождающиеся социальные движения в современной России, Москва 2010, с. 83-104. My use of Cyrillics rather than conventional transliteration is conscious and political, it is meant to challenge the exoticization of non-Latin writing systems.

<sup>14</sup> Олег Журавлев: Инерция постсоветской деполитизации и политизация 2011-2012 годов. Политика аполитичных: гражданские движения в России 2011-2013 годов, Москва 2014, с. 27-70.

<sup>15</sup> Valerie Sperling: Organizing Women in Contemporary Russia. Engendering Transition, Cambridge, U.K.; New York 1999, p. 47.

<sup>16</sup> Клеман и др. 2010, с. 674.

<sup>17</sup> Максим Алюков и др.: Политика аполитичных: гражданские движения в России 2011-2013 годов, С.В. Ерпылева и А.В. Магун (ред.), Москва 2014.

act as counterpublics<sup>18</sup> to produce alternative value systems where, quite contrary to the broader societal attitude, protest is centered and valorized, to a point even of being seen as an activist's duty.

I will begin, however, with the fear several of the feminists I spoke to express at the idea of public protest. They provide various explanations, the most common being the risk of being detained and subjected to police violence and the risk of losing their jobs. Maria, a feminist in her fifties who, in contrast to most other people I have interviewed, had the chance to experience the turmoil of the 1990's as an adult, says: »Yes, I'm afraid, too, that this turn, like I say, back then we survived the '90-s... back then we believed we were strong, we could [do anything], but now [it's all happening] for the second time... [...] I mean, some feminists have went out [here], haven't they? I think it was once against abortion [restrictions], and they were not detained. But all the others were, brutally... Retired women, [too]... That is to say, they showed that nobody is safe! Don't think [because] you're old they'll take pity of you [...] And what's the point of going out like that? What, for whom? People will go [by] and say: »Look, they've got nothing better to do.« Because most people [are like]: »Haven't you got anything better to do?«

Maria starts with naming her fear. She compares the current<sup>19</sup> crackdown on protest and self-organized activities with the nineties and the demoralization that followed both the economic crisis and the brutal repression of protest mobilization. The comparison suggests that now Maria feels dispirited, powerless, and tired. When explaining her fear of taking to the streets, she recalls a local feminist protest that went down without detainments. However, she considers this example to be an exception from the general rule, and it does not, therefore, alleviate her fear. To prove the legitimacy of her claim, she talks of a brutal detainment of retired women. This extreme example of people who are supposed to be treated with respect and care, but are not, is a powerful image that works to prove Maria's point that »nobody is safe«. Finally, Maria also questions protest efficiency and contends that most people condemn protesters as layabouts. This makes it impossible to bring the message of the protest over to a wider public. Weighed against the perceived risks, it makes protest essentially not worth it.

<sup>18</sup> Nancy Fraser: Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: *Social Text*, 25/26, 1990, pp. 56-80.

<sup>19</sup> The interview took place in 2016.

Several pre-existing discourses or discursive elements are discernible in Maria's statement. Her reference to the '90-s hints at the disillusionment discourse on protest which recalls the previous times of collective elation, enthusiasm, and hope only to point out that it has brought nothing and to draw the conclusion on the essential futility of all protest. Adjacent to this one is, indeed, the pointlessness discourse, which Maria puts here in the mouth of the hypothetical onlookers who supposedly consider protesters with nothing but disdain. In choosing to describe protest and its effects from an outsider's rather than a participant's perspective, Maria appears to identify, at least in this instance, with those ›normal citizens‹ for whom protest, as a disruptive, openly contentious act, is unacceptable.

Another pre-existing discourse that appears in Maria's reflections is the repression and fear discourse which operates with stories of police and state violence to explain the fear of protest. Indeed, just as Maria tells of brutally detained retired women, several of my research participants tell stories of state persecution and extreme violence to justify and highlight their fear of taking to the streets. These stories do not have to be either recent (one common reference is Soviet history and GULAG) or technically accurate (for instance, they tend to distort or misrepresent current legislation). Thus, they produce the impression of unchanging, endless repression but are not particularly helpful in terms of realistic risk assessment. This yields the conclusion that re-telling these stories – sometimes in gruesome detail – not only justifies the fear of protest, but simultaneously produces and reinforces it. In the end, the repression discourse, combined with the disillusionment and pointlessness discourses, form such a powerful construction against protest that even knowledge of contradicting facts – in this instance, of a specifically feminist protest that went down peacefully and safely – is not persuasive enough to outweigh them.

Maria's sentiment, although common, is not shared by all feminists. There are those who often take part in protests and enjoy them despite the risks and difficulties. Many talk of protests as something self-evident. Some even end up being bored by the routine of conventional protests and opt for riskier and more creative action, such as blocking city streets or putting up banners on official buildings. In fact, however paradoxical this may seem at first, there is evidence of a tendency among feminists to think of protests as the primary, central activist method. Protest is the first form of action that my interview partners cite when they list possible ways to be active as feminists. It is named as the most

evident and paradigmatic method both by those who take part in and organize protests routinely and by those who never take to the streets. All these statements add up to form a counterdiscourse on protest that seems to have developed within feminist (and broader activist) scenes functioning in this respect as counterpublics.<sup>20</sup> Quite contrary to the dominant disparaging discourses on protest, this counterdiscourse validates and glorifies protest and protesters to the point where they are considered heroes, and protest itself is seen as a true activist's duty. One vivid example is provided by Katerina. A founder of a feminist group (operating both online and offline), she calls feminists who go to protests »super brave« but emphasizes that she cannot imagine doing it herself. This is how she reflects on her choice of methods: »...I have set... the goal for myself... that I'm an organizer and I help. I mean I, like, [provide] inspiration. [Laughs.] Right. And I chat with people. I, well, I won't go put up leaflets. That's not for me. I mean, that's not interesting for me, I don't find... that it impacts anything. I will hardly take to the streets, for instance, because I'm, well, a coward. [Laughs] Can this be helped? I won't go and hold a sign – I'm really afraid. I, well, I don't know, what else? Well, helping women who have suffered from violence – I mean, I'm not a counsellor, how can I help? I can, like... provide emotional support to a friend but... [if it's a strange] woman, I believe it's professionals who should help...«

The general emotion Katerina conveys in this fragment is humility. She explains, effectively, why she has set her goals so low. She first cites contentious, disruptive methods of action: putting up leaflets and demonstrating with a sign, and then refers to supporting survivors of violence as another typical feminist activity she considers herself unqualified for. Like Maria, Katerina speaks of her fear of protest. She goes further, however, and calls herself a *coward*. This word does more than just naming one's fear: it implies one is too scared to do something they should. It presupposes, in fact, a duty. In this light, the explanation Katerina provides here appears to be more of a self-justifying reaction to the activist counterdiscourse that glorifies protest. Her reflection hints at a polemic between, essentially, two different concepts of activism. It is this polemic that will be the focus of the next section.

<sup>20</sup> Ibid.

### The Conflict: Contentious Versus Discursive/ Community-Oriented Politics

Using heavily-laden, judgmental words such as »coward« – to refer to oneself or to one's opponents – is common in the debates on activist methods that continue in hidden or overt forms within feminist scenes. To put it quite simply, this is a conflict between two main understandings of activism, each with its own set of values: a contentious concept that centers protest and a discursive/community concept that focuses on alternative forms of action.

The contentious concept<sup>21</sup> relies on what may be seen as a traditional understanding of politics and social movements: to advance towards its ideal of social justice, a movement must put pressure on the state; it must therefore use disruptive methods of direct political action. Situating itself in opposition to the state, the establishment, and their values, this concept lies at the heart of the activist counterdiscourse on protest. From this perspective, anything that is not direct contentious action – like discursive or community-oriented activism – is inferior, less valuable and less worthwhile. And because most discursive activism currently takes place online, it is online activism that often is the main target of criticisms in this paradigm.

Tatyana Bolotina, a fervent protest organizer, compares the huge subscriber numbers on feminist online platforms to how few people take part in protests and says: »[P]eople seem to read by and large the same information, and only very few are ready for action.« In her view, feminism must become »a real political movement«, which implies that feminists must protest. Often having to deal with poor attendancy of her events, it is unsurprising that Tatyana feels burnt out and sometimes bitter towards other feminists. This bitterness seems to be common among those feminists who subscribe to the contentious understanding of activism, and all the more understandable if we remember the powerful pressure on protesters from the state, society, and dominant discourses. In the face of this pressure, when fellow feminists fail to show up and support events, this is easily interpreted as lack of solidarity. A common reaction, then, is shaming, condensed in harsh

<sup>21</sup> The term »contentious« is commonly used in social movement research to designate what is considered typical social movement activities. See for example: David A. Snow, Sarah A. Soule, and Hanspeter Kriesi: Mapping the Terrain. In: The Blackwell Companion to Social Movements, 2004, pp. 3-16, pp. 8-9.

judgmental labels like »armchair feminists« (*диванные феминистки*) or »passivists« (*пассивистки*).

Those who are labeled with these terms, however, have their own accusations to wield. This is how Reki, a moderator of an online support group, sees the matter: »I mean when there is something really huge and horrible going on, this prevails over [my] fear, of course... but... all in all, I believe I can do more useful work... sitting at home, however paradoxical this may sound because... I've noticed this trend in contemporary Russian feminism that if a person goes out to street actions, this ranks very highly, you sort of win points within the scene, so to speak, right? And if you sit at home, you are called an armchair feminist straight away, and that's it. It's like a label. And all the way... people say: »Oh, we're inclusive, we take you all into account« – but they can't even acknowledge that someone can't take to the streets simply because of their [disabilities], or even due to fear. Fear is not considered something serious. Well, everyone should be fearless, of course, and go and burn down to the ground. Right? So there is no concept of someone who participates as far as they can. With their contribution being valued. I mean, there is a... there are only two categories: either you burn out doing this work, or you're a nobody, a complete non-entity. This pains me, of course. Very much.«

Prior to this fragment in the interview, Reki explains in detail how being disabled makes it extremely hard for them to withstand loud and crowded protests. They go on to bitterly criticize the contentious paradigm, highlighting how it glorifies protest while downplaying all other forms of feminist participation. Their criticism is deeply feminist in essence: it addresses the contentious paradigm's exclusive character and points out structural barriers to protest. Most importantly, Reki challenges the hierarchy of activist methods ingrained in the contentious paradigm, and argues instead for an approach that values each and every contribution, whatever its form.

Reki's argument is in line with what I am tentatively calling the discursive/community concept or paradigm of feminist activism. Whereas the contentious paradigm is classical to various social movements, this one seems to have much stronger ties specifically to feminism. This paradigm combines acknowledging people's varying resources and limitations with striving to change the most fundamental social structures rather than simply securing certain rights from the state. It therefore centers discursive activism – aiming to transform the ways society thinks about gender, power, and justice – and community building as a way of creating and maintaining spaces within society

where innovative practices are developed and lived.<sup>22</sup> Relying on a very different understanding of activism and politics than the contentious one, this paradigm's focus is shifted away from protest.

It seems that Reki is right in judging the relationship between the two paradigms as asymmetrical. Those who share the discursive/community paradigm tend to acknowledge the importance and value of protest – hence the need to justify themselves for not taking to the streets (as both Reki and Katerina do in the above quotes). The opposite does not seem to occur for a simple reason: because the movement functions as a counterpublic, identifying with it to any extent at all implies sharing, at least partly, the values it promotes, including the valorizing attitude towards protest. On the other hand, when the two paradigms clash, proponents of the discursive/community approach can recur to elements of the dominant discourses on protest (cf. Maria and Katerina's use of the pointlessness argument). In other words, holding a weaker position within the counterpublic community, they may try to compensate for it by siding with the position that dominates in the larger society.

However fierce the conflict between the two paradigms may seem at times, it would be wrong to imagine them as two distinct camps opposing each other in a battle for dominance over the feminist movement. Rather, they represent two distinct, but not mutually exclusive ways of thinking about activism. In reality, individual people combine elements of both perspectives or even make efforts to reconcile them.

Katerina, whose activism is community-oriented (the group she has founded functions primarily as a space for feminists to meet and talk), points out that contentious action may well grow out of feminist communities like hers: »I mean... it seems to me that anyway, one should begin with creating a supportive space. [...] [E]specially in smaller cities like [ours], one should start with this: simply letting people feel like they belong, um, in a supportive environment where you definitely won't be judged and you can ask any question and get an answer...«

Supportive communities work to empower their members, providing the information, the ideological basis, and the sense of togetherness that are all powerful resources for protest. This idea is echoed by Tatyana;

<sup>22</sup> Alberto Melucci has theorized this ability of social movement communities (which he calls *submerged networks*) to produce change by virtue of their existence as a fundamental feature of »new social movements«. Cf. Alberto Melucci: *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, U.K.; New York 1996.

despite being a strong proponent of contentious methods, she also believes in the power of online discursive activism to support protest: »In my opinion, one should result from the other. Right. I mean, you... came to... the Internet, right? You read some public pages and... you saw someone else's ideas or you got your own... Right, and then you continue with real activism as far as you can. And based on this I believe that... on the Internet, there should be more discussions of real activism.«

She returns to this idea at another point:

Tatyana: »And then, I understand, of course, that many people have a strong barrier [that prevents them] from... becoming activists, like, going out and joining a protest for the first time, like, joining a group, this is quite hard. And this is why when there is no... atmosphere, including on the Internet, about how, for instance, interesting activism is... [...]«

Vanya: »So do you mean if there's... more talk about real activism, more information about it, if it's more discussed online, that this could help people?«

Tatyana: »Yes, I believe so. I mean, this would create this kind of atmosphere... a breeding ground.«

Even though it is only offline activism that Tatyana calls »real«, she emphasizes that online and offline methods should be mutually supportive. In the latter fragment, she also acknowledges the difficulties many people experience to engage in what is marked as elements of an »activist lifestyle«. She identifies the problem as discursive: the dominant disparaging of protest needs to be fought with an activist counterdiscourse. In the end, both Tatyana and Katerina hint at ways to bring the differing concepts of activism together.

## Conclusion

Feminist activism in Russia moves between the online and the offline, the discursive and the contentious dimensions. Online discursive activism proves to have enormous impact both on individual lives and on mainstream culture. Nevertheless, it is downplayed both within and without feminist movements as »virtual« and contrasted to »real life«. Contentious, protest action is feared and delegitimized in dominant discourses, which also influence some feminists' thinking. By contrast, an activist counterdiscourse centers and glorifies protest, even posits it as an activist's duty. Within feminist scenes, this translates into a conflict between two concepts of activism and politics: a contentious con-

cept that centers protest as a classical method of putting pressure on those in power, and a discursive/community concept that favors alternative methods to achieve fundamental societal change. Although the debates over activist methods in feminist scenes are sometimes heated, their participants tend to acknowledge that both approaches are fruitful and should be combined to further the feminist movements' cause.

# EMANZIPATION UND UTOPIE

Karl Voßküher

## Substanz und Differenz

Ein Gegenentwurf zu Ernesto Laclau und Chantal Mouffe

Es ist durchaus bemerkenswert, dass die politische Linke nun schon seit geraumer Zeit kaum noch in der Lage ist, aus Krisen der kapitalistischen Akkumulation gestärkt hervorzugehen. Das gilt im Großen und Ganzen – das kurzfristige Erstarken linker Bewegungen und Parteien, wie der *Syriza* und der *Podemos*, sollte hier wohl nicht zur Euphorie Anlass geben – auch für die Krise, die seit 2008 die Welt beschäftigt. Diese Krise lässt sich mit einigem Recht als ›multiple Krise‹, als Jahrhundertkrise, als ›Kernschmelze‹ der Finanzmärkte und als Systemkrise bezeichnen.

Just in dieser Zeit aber scheint die Linke außerstande, eine glaubhafte und attraktive Systemalternative hervorbringen zu können. Kein Wunder, schickt sie sich doch auch an, das dafür notwendige theoretisch-philosophische Instrumentarium zu verwerfen und die Kritik der politischen Ökonomie ihrer kritischen Substanz zu berauben. Dieser Essay – und die ihm zugrunde liegende Dissertation – widmet sich zwei prominenten Vertreter\*innen eines innerhalb der Linken einflussreichen, ja hegemonialen Diskurses, der genau jenes Verwerfen des klassischen theoretisch-philosophischen Instrumentariums, der Kritik der politischen Ökonomie nämlich, als notwendig und begrüßenswert definiert: dem *Postfundationalismus* Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes. Ich werde im Folgenden kurz den Ansatz von Laclau und Mouffe vorstellen, um dann meine Kritik an ihnen zu skizzieren.

### Der Ansatz des Postfundationalismus

Der Postfundationalismus selbst ist nicht leicht zu bestimmen. Oliver Marchart, der das Vorwort zu *Emanzipation und Differenz* verfasst hat, hat es so versucht: »Darunter werden üblicherweise neuere Theorieansätze verstanden, die die Annahme zurückweisen, Wissen und Erkenntnis seien in einem universalen, objektiven Fundament [...] verankerbar.«<sup>1</sup> Diese Erkenntnis ist selbst fundamental und damit gar nicht

---

<sup>1</sup> Siehe das Vorwort von Oliver Marchart in: Ernesto Laclau: *Emanzipation und Differenz*, Wien 2002, S. 11.

so postfundationalistisch, wie sie sein möchte, insofern besteht hier schon im Ansatz ein Problem. Unter dem Begriff des »Grundes der Gesellschaft«<sup>2</sup> wird die Möglichkeit verneint, die »Gesellschaft als ganze zu gründen (d.h. zu einer Totalität [zu, d.A.] schließen)«.<sup>3</sup> Die Postfundamentalist\*innen betonen die Unentscheidbarkeit und Heterogenität des Sozialen; sie grenzen sich scharf von Begriffen wie Totalität und System ab. Sie verwerfen damit letztlich die gesamte philosophische Tradition seit der Antike. Ging es der Philosophie ganz wesentlich darum, dass sich der Mensch mit ihrer Hilfe in seinem Sein verorten konnte, dass er darüber sann, was das »Seiende des Seins« sei, so betonen Laclau und Mouffe die radikale Kontingenz. Tatsächlich sei das Zeitalter der »großen Erzählungen« vorbei, wer heute noch versuche, »Wahrheit« zu formulieren, träume immer noch den »totalitären Traum«;<sup>4</sup> dieser sei jedoch endgültig ausgeträumt.

Laclau und Mouffe wenden die Sprachtheorie Ferdinand de Saussures und die Methode der Dekonstruktion Jacques Derridas' auf sozialwissenschaftliche Fragestellungen an und nehmen in diesem Zusammenhang eine »Dekonstruktion des Marxismus«<sup>5</sup> vor. Ihre begrenzt positive Bezugnahme auf Antonio Gramsci gestattet ihnen die Übernahme des Begriffs *Hegemonie* als wichtigste politische Kategorie bei gleichzeitiger Ablehnung seines ihm und dem Marxismus als Ganzem unterstellten »Ökonomismus«<sup>6</sup> und Klassenreduktionismus. Es dürfe nie wieder einen »Körper« geben, dem man die Rolle zuschreibe, das schlechthin »Universale [zu] verkörper[n]«.<sup>7</sup> Laclau und Mouffe beabsichtigen damit nicht nur eine Abkehr vom Proletariat als historisch privilegiertem Akteur, sie bestreiten auch, dass es je wieder ein Subjekt geben könnte, das tatsächlich zur – in klassischer Terminologie – *Emanzipation* durchbrechen könnte. Was übrig bleibt, sind »Emanzipationen«.<sup>8</sup> Wie ist das zu verstehen?

Laclau und Mouffe gehen davon aus, dass uns die *Wahrheit* abhandengekommen ist; sie ist nur noch in ihrer Abwesenheit anwesend. *Ge-*

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ernesto Laclau: *Emanzipation und Differenz*, Wien 2002, S. 43.

<sup>5</sup> Ernesto Laclau; Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* [1991], Wien 2000.

<sup>6</sup> Vgl. z.B.: Laclau/Mouffe [1991] 2000, S. 112f.

<sup>7</sup> Laclau 2002, S. 49.

<sup>8</sup> So übrigens auch der Originaltitel (*Emancipations*) von *Emanzipation und Differenz*.

*sellschaft, Kapitalismus, Partei, Arbeit, Geschlecht* haben keine *Wahrheit* an sich, mithin keine *Substanz* oder *Essenz*. Es ist dann also keineswegs so, dass »alles darauf an[kommt], das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«.<sup>9</sup> Es kann nach Laclau und Mouffe nur noch darum gehen, in artikulatorischen Praxen, anders ausgedrückt: in Diskursen, »Knotenpunkte«<sup>10</sup> zu bilden. An diesen »Knotenpunkten« laufen, und hier wird die Nähe zu de Saussure besonders deutlich, Signifikanten<sup>11</sup> zu Bedeutungsketten zusammen. Unter »Artikulation« verstehen Laclau und Mouffe »jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, daß ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird«.<sup>12</sup> Mit einem Element ist demnach jedes Element des Sozialen zu bezeichnen, das noch nicht in einem Diskurs verortet worden ist. Das Besondere an Laclaus und Mouffes Theorie ist, dass jedes Element eine Art Bedeutungsüberschuss besitzt; jeder Diskurs wird notwendigerweise daran scheitern, das Element in seinen Facetten, also absolut, zu erfassen. »Diskurse« sind demnach aus artikulatorischen Praxen resultierende »strukturierte Totalitäten«. Das Element wird als Teil eines, es niemals vollständig abbildenden »Diskurses« zu einem »Moment«.<sup>13</sup> »Die differentiellen Positionen, insofern sie innerhalb eines Diskurses artikuliert erscheinen, nennen wir Momente. Demgegenüber bezeichnen wir jede Differenz, die nicht diskursiv artikuliert ist, als Element.«<sup>14</sup> Da das Element nie vollständig im Moment erfasst und fixiert ist, scheitert die diskursive Praxis stets daran, zum »Ding an sich«<sup>15</sup> durchzudringen. Dass das schon bei Kant und großen Teilen der bürgerlichen Philosophie ausgearbeitet ist, besser als bei Laclau und Mouffe wohlgemerkt, sei hier nur am Rande erwähnt. Mit de Saussure: Das Signifikat (das Bezeichnete) ist nicht letztgültig fixierbar. Dieses notwendige Scheitern<sup>16</sup> in der Bestrebung der Totalisierung

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* [1807]. In: *Werke* Bd.3, Frankfurt a.M. 1986, S. 22-23.

<sup>10</sup> Laclau 2002, S. 65ff.

<sup>11</sup> De Saussure unterscheidet hier zwischen dem Bezeichneten (Signifikat) und dem Bezeichnenden (Signifikant).

<sup>12</sup> Laclau/Mouffe [1991] 2000, S. 141.

<sup>13</sup> Für alle verwendeten Begriffe siehe: Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787]. In: *Werke* Bd.4, Frankfurt a.M. 2000, hier z.B. S. 78.

<sup>16</sup> Judith Butler hat diesen Aspekt in anderem Zusammenhang herausgestellt: »Im dritten Essay der *Genealogie der Moral* argumentiert Nietzsche, daß die Fabrikation unerreichbarer Ideale retroaktiv das Subjekt als ein notwendig scheitern-

und Fixierung von Elementen ist wesentlich für die Möglichkeit des Diskursiven überhaupt, denn wäre eine absolute Erkenntnis möglich, wäre sie das Werk des absoluten Subjekts,<sup>17</sup> der Diskurs würde im Absoluten verschwinden. Da nun nichts existent wäre, worüber man sich noch artikulatorisch verständigen müsste und worin freilich auch das Wahre *an sich* zu Sprache kommen könnte, würden auch Politik, Demokratie und Pluralismus aufhören zu sein. Das Diskursive ist damit letztlich die »Regelmäßigkeit in der Verstreuung«.<sup>18</sup>

Mit Laclau gesprochen: Das Universale kann nur aus dem Partikularen entspringen.<sup>19</sup> Die diskursiv erzeugten »Knotenpunkte«<sup>20</sup> sind die Grundlage für Laclaus und Mouffes Auffassung von *Hegemonie*. Durch artikulatorische Praxen werden verschiedene Elemente an diesen Knotenpunkten miteinander verknüpft. Hier muss ein weiterer Begriff eingeführt werden, der insbesondere für Laclaus Werk von Bedeutung ist: Der »leere Signifikant«.<sup>21</sup> Im leeren Signifikanten laufen, als Ergebnis der artikulatorischen Praxis, andere Signifikanten zusammen. Ein Beispiel: Mit dem Signifikanten »Arbeiter« könnte man die Begriffe »plump«, »ungebildet«, »roh« oder Ähnliches verknüpfen, aber eben auch »Produzenten des gesellschaftlichen Reichtums«, »Rückgrat der Gesellschaft« oder Ähnliches. Hier sind freilich unendlich viele mögliche Diskurse denkbar. Es kommt nun darauf an, welcher Diskurs sich als weitgehend konsensfähig gesellschaftlich durchsetzt – hegemonial wird! In *Hegemonie und radikale Demokratie* wird dieser Vorgang als »Äquivalenzlogik«<sup>22</sup> vorgestellt. Gemeint ist die temporäre Äquivalentmachung sozialer Auseinandersetzungen. Etwa: Die Frauenbewegung wird nur Erfolg haben, wenn die LGBTQ-Bewegung ihre Forderung durchsetzen kann und die Kinderrechtsbewegung dies ebenfalls schafft etc. Dabei sind alle sozialen Auseinandersetzungen der Äquivalenzkette irreduzibel. Es dürfte nicht überraschend sein, dass diese Äquivalenzketten keineswegs, im klassisch

des Streben konstituiert. Und Nietzsches Kritik an Idealen, in diesem Text verstanden als Kritik an asketischen Idealen, ist genau eine Kritik der Formulierung des Subjekts als einer notwendig mangelnden und scheiternden Seinsweise.« S. Judith Butler: Poststrukturalismus und Postmarxismus. In: Judith Butler; Simon Critchley; Ernesto Laclau; Slavoj Žižek u.a.: Das Undarstellbare der Politik, Wien 1998, S. 209-224, hier: S. 217.

<sup>17</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 45ff.

<sup>18</sup> Laclau/Mouffe [1991] 2000, S. 142.

<sup>19</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 45ff.

<sup>20</sup> Ebd., S. 65ff.

<sup>21</sup> Vgl. z.B.: Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. Laclau/Mouffe [1991] 2000, S. 207.

metaphysischen Sinne, *wahr* sein können. Sie konstruieren einen »Antagonisten«,<sup>23</sup> brauchen aber auch schlechthin den »Antagonismus«,<sup>24</sup> der die Kette begrenzt, weil sonst gar keine sozialen Reibungspunkte existierten, die eine hegemoniale Operation überhaupt erst möglich machen. Diese ist »die Darstellung der Partikularität einer Gruppe als Inkarnation jenes Signifikanten, der sich auf die gemeinschaftliche Ordnung als Abwesenheit, als unerfüllte Realität bezieht«.<sup>25</sup> Durch den hegemonialen »leeren Signifikanten« schaffen es ein oder mehrere soziale Akteur\*innen, die eigenen Interessen als Ausdruck des allgemein Erwünschten darzustellen. Doch der absolute Antagonismus verhindert es, dass eine Äquivalenzkette sich derart durchsetzt, dass das »Soziale geschlossen«<sup>26</sup> wird. »Jedes Signifikationsystem ist aufgrund [...] dieser Schwankung zwischen Differenz- und Äquivalenzlogik unentscheidbar, und in den Signifikationsprozess wird eine konstitutive Prekarität eingeführt; von Laclau Dislokation genannt.«<sup>27</sup> Damit ist klar, dass jede temporäre Fixierung von Knotenpunkten stets prekär ist, jede Bedeutungskette, jeder Deutungs- und Sinngebungsversuch wird am Bedeutungsüberschuss scheitern.

Worin liegt nun, so könnten sich die Leser\*innen fragen, das spezifisch *Linke* dieses Ansatzes? Einerseits sehen Laclau und Mouffe im Antagonismus etwas schlechthin Erwünschtes. Damit ist mehr gesagt, als es zunächst den Anschein haben mag, denn letztlich ist die Aufgabe der Politik in ihrem Theoriegebäude das Umdeuten von »Unterordnungsverhältnissen« in »Unterdrückungsverhältnisse«<sup>28</sup> – was bedeutet, das Entstehen von neuen Antagonismen für schlechthin erwünscht zu erklären. Die bestehenden Verhältnisse sind so lange solche der Unterordnung, wie die betroffenen sozialen Akteur\*innen keine Äquivalenz-

<sup>23</sup> Ebd., S. 127ff.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Slavoj Žižek: Jenseits der Diskursanalyse. In: Judith Butler u.a. 1998, S. 123-131, hier: S. 123ff.

<sup>26</sup> »Zuerst geht es darum [...] auf die Konzeption der »Gesellschaft« als fundierte Totalität ihrer Teilprozesse zu verzichten. Wir müssen folglich die Offenheit des Sozialen als konstitutiven Grund beziehungsweise als »negative Essenz« des Existierenden ansehen [...]. Es gibt keinen »der Gesellschaft« eigentümlichen genähten Raum, weil das Soziale selbst kein Wesen hat.« Laclau/Mouffe [1991] 2000, S. 130. Siehe auch: Laclau 2002, S. 37.

<sup>27</sup> Vgl. Oliver Marchart: Undarstellbarkeit und ontologische Differenz. Einleitung von Oliver Marchart. In: Butler u.a. 1998, S. 7-22, hier: S. 9.

<sup>28</sup> Für beide Begriffe siehe zum Beispiel: Ebd., S. 194.

kette artikulieren und sich als Unterdrückte mit ihren Forderungen an die Öffentlichkeit wenden.

Letztlich wollen Laclau und Mouffe die Politik vor den Folgen großer Erzählungen retten. Der Versuch, das Soziale zu schließen, führe zu einer Verkennung des Bedeutungsüberschusses des Elements, denn kein Diskurs werde dem Element gerecht. Geben soziale Akteur\*innen jedoch vor, ihr Diskurs würde die *Wahrheit* schlechthin erfassen, legen sie jedes Element, und damit jeden Menschen, auf seine, keineswegs im klassisch-metaphysischen Sinn *wahre, Wahrheit* fest. Sie tun ihm »ethische Gewalt«<sup>29</sup> an, indem sie ihn festlegen, wo er nicht festzulegen ist. Laclau und Mouffe wollen den Raum offenhalten, der das artikulatorisch-hegemoniale Sprachspiel ermöglicht und das Politische vor jeder Art eines tatsächlich eine politische Entscheidung herbeiführenden politischen Aktes bewahrt. Es gibt eben nur Emanzipationen, keine Emanzipation.

### Zur Kritik

In der Tat hat der Ansatz von Laclau und Mouffe unabwiesbare Stärken. Dazu gehört die konsequente Dekonstruktion der marxistischen Orthodoxie. Die Vorstellung eines historischen Determinismus, indem der zwangsläufig bis zum historischen Bruchpunkt mit dem Kapitalismus sich verstärkende Widerspruch zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und den Produktionsverhältnissen automatisch zur Revolution führt,<sup>30</sup> hat in der Tat etwas sehr Eigentümliches an sich. Man könnte sagen, marxistisch Orthodoxe stünden vor einem Misthaufen und warteten darauf, dass er das Himmelreich gebiert. Außerdem besteht Politik darin, dasjenige, was nicht ist und in dem, was ist, nicht dargestellt ist, freizusetzen. Und zwar durch den politischen Akt. Dieser Akt ist in der Tat nicht darstellbar – er ist (wenn man auf Kant zurückgeht) spontan. Er ist kein *ontologischer* Akt, obwohl er eine Veränderung des Seins der Menschen impliziert. Er ist ein Akt der »Freiheit«, damit eben nicht »dar-

<sup>29</sup> Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>30</sup> »Unsere Aufgabe ist es nicht, die Revolution zu organisieren, sondern uns selbst für die Revolution zu organisieren; nicht die Revolution zu *machen*, sondern *sie zu benutzen*.« Dieses in der Tat sehr sprechende Zitat verwenden Laclau/Mouffe zur Verdeutlichung. Siehe: Symmachos/Karl Kautsky: Verschwörung oder Revolution? In: Der Sozialdemokrat 8, 1881, zit. nach: Laclau/Mouffe [1991] 2000, S. 55.

stellbar.«<sup>31</sup> Dies sprechen die Postfundamentalist\*innen an und treffen damit einen blinden Fleck der Marxschen Theorie. Was die Postfundamentalist\*innen allerdings übersehen, ist, dass die Undarstellbarkeit des politischen Aktes – des Aktes aus Freiheit – durchaus nicht einer umfassenden begründeten Theorie widerspricht. Die politische Aktion ist nicht unbegründet, sie geht aber auch nicht im *Grund* auf.

Schon die Feststellung, dass uns das Signifikat, mithin die Wahrheit abhandengekommen und nur noch in der Abwesenheit anwesend sei und damit Gesellschaft und Kapitalismus keine Essenz mehr hätten, man also philosophisch nicht mehr sinnvoll nach der *Substanz* fragen könne, ist selbst fundamental und damit keineswegs so postfundamentalistisch, wie sie vorgibt zu sein. Doch das will ich hier nicht weiter zum Gegenstand machen. Obgleich es durchaus anzumerken wäre, dass die von Laclau und Mouffe so gescholtenen Marxist\*innen keineswegs derart essenzialistisch argumentiert haben, wie es Laclau und Mouffe tun. Ihre Theorie ist schon im Ansatz viel essenzialistischer als ihnen lieb sein dürfte.

Wichtiger ist, dass Laclau und Mouffe sich zwar eine »Dekonstruktion des Marxismus« vornehmen, das Werk Marxs aber auch in ihrem Hauptwerk, das eben jenen Untertitel trägt, nicht zur Kenntnis nehmen. Die Dekonstruktion des Marxismus muss bei ihnen also ohne Marx gelingen. Nun ist ja bekannt, dass Marx selbst einmal sagte: »Ich bin kein Marxist.«<sup>32</sup> In der Tat muss dringend betont werden, dass man von Marx keine positive Dialektik, sehr wohl aber eine negative Dialektik ableiten kann. Dies übersehen die Postfundamentalist\*innen völlig. Ihre Sorge vor einem Wiedererstarken der Orthodoxie und/oder des Stalinismus lässt sie übersehen, dass Marx versucht, die »Verhältnisse« zum »Tanzen« zu bringen, indem er ihnen die »eigene Melodie vorsingt.«<sup>33</sup> Er versucht das, was ist, von innen zu sprengen. Er misst es an ihm selbst und genau dadurch legt er das es Negierende frei. Dabei besteht die Negation nicht einfach in einer Elimination, sondern in der *Aufhebung* durch Verwirklichung dessen, was man das uneingelöste Versprechen der bürgerlichen Philosophie nennen könnte. Dasjenige, was das zu Negierende

<sup>31</sup> Ich beziehe mich zum Beispiel auf: Judith Butler; Ernesto Laclau: Verwendungen der Gleichheit. In: Judith Butler u.a. 1998, S. 238-253, hier: S. 244.

<sup>32</sup> Maximilian Rubel: Marx Chronik. München 1975. Zit. nach: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie. Bochum 1988, S. 16.

<sup>33</sup> Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [1927]. In: Marx-Engels-Werke [MEW] Bd. 1, Berlin 1964, S. 381.

ist und dafür sorgt, dass die Versprechen der bürgerlichen Philosophie uneingelöst bleiben, ist dasjenige Subjekt, das Laclau und Mouffe nicht weiter analysieren: das »automatische Subjekt«.<sup>34</sup> Würde sich dies als zutreffend erweisen, wäre dies ausgesprochen bedeutsam, denn dann wäre gegen den postfundamentalistischen Ansatz zu betonen, dass es eine Essenz des Kapitals gibt. Das würde bedeuten, dass sehr wohl von einer »Wahrheit« der Kapitallogik zu sprechen wäre und in der Tat die »Emanzipation« die »Wiedergewinnung des Menschen«<sup>35</sup> durch den Menschen durch die »Aufhebung« der »Entfremdung«<sup>36</sup> der Arbeit, der Produktion und des Gattungslbens durch das Kapital. Dann wäre auch gegen alle Mode davon auszugehen, dass das Proletariat, hier nicht verengt auf die soziologische Kategorie der Arbeiterklasse, nach wie vor die Klasse »mit radikalen Ketten«<sup>37</sup> ist. Diejenige Klasse, die man mit Rancière als »Teil ohne Anteil«<sup>38</sup> bezeichnen kann, als die Klasse, die sowohl Teil »der bürgerlichen Gesellschaft« als auch nicht Teil der bürgerlichen Gesellschaft ist, ein »Stand, welcher die Auflösung aller Stände ist, eine Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann [...]«.<sup>39</sup>

In der jüngsten, letztlich immer noch anhaltenden Krise der finanzgetriebenen Kapitalakkumulation, die sich seit der Bankenkrise 2008 auch in den kapitalistischen Metropolen ausbreitete, ließ sich sehr wohl jenes Totum herstellen, von dem Laclau und Mouffe aussagen, dass es nicht (mehr) herstellbar ist. Bei der Sozialisierung der Verluste war das Kapital ausgesprochen erfolgreich. Das Kapital, von Marx als »Wert heckender Wert«<sup>40</sup> definiert, – selber soziales Verhältnis – wird von den in seinen Verhältnissen lebenden Menschen ständig reproduziert. Weder seine Existenz noch seine mögliche *Aufhebung* im politischen, den Menschen »wiedergewinnenden« Akt ist eine historische Notwendigkeit. So kommt es zu einem weitgehenden Verzicht der menschlichen

<sup>34</sup> Karl Marx: Das Kapital [1867]. In: MEW Bd. 23, Berlin 2001, S. 169.

<sup>35</sup> Marx [1927] 1964, S. 390.

<sup>36</sup> Karl Marx: Philosophisch-Ökonomische Manuskripte [1932]. In: MEW Bd. 40, Berlin 1990, S. 510ff.

<sup>37</sup> Marx [1927] 1964, S. 390.

<sup>38</sup> Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Frankfurt a.M. 2002.

<sup>39</sup> Marx [1927] 1964, S. 390.

<sup>40</sup> Marx [1867] 2001, S. 86.

Gattung darauf, was man mit Bloch das »Noch nicht«<sup>41</sup> nennen könnte, also auf das, was im Menschen, im Subjekt, das er jetzt ist, über das hinausweist, was er ist, mithin also auf das, was der Mensch sich als Entwurf seiner selbst vorauswerfen könnte, um das zu werden, was er seinem Potenzial nach sein könnte.

Warum also ist Marxens Theorie besonders geeignet, in der Systemkrise des Kapitals die Existenz jenes Totums zu beweisen, dem es gelungen ist, die eigenen Systemimperative dauerhaft als hegemonial<sup>42</sup> durchzusetzen und dessen Existenz (und Substanz!) der Postfundamentalismus so hartnäckig bestreitet? Weil sich diese Krise mit Marx bis zu ihrer »Elementarform«<sup>43</sup> verfolgen lässt. Schon die einzelne »Ware«<sup>44</sup> ist Resultat eines Abstraktionsprozesses, schließlich produziert etwa *Coca Cola* nicht, weil man sich dort Sorgen um die durstigen Kehlen seiner Kund\*innen macht. Marx schreibt bereits auf der ersten Seite des ersten Kapitels des *Kapital*, dass die Ware nach »Quantität und Qualität« betrachtet werden müsse. Freilich wird die dialektische Analyse der Ware zudem anhand des Begriffspaars »Gebrauchswert« und »Tauschwert«<sup>45</sup> durchgeführt. Schon weil Laclau und Mouffe sich einer Analyse der Marxschen Theorie verweigern, soll nun hier eine kurze Referenz auf die Warenanalyse Marxens folgen. Ich hoffe damit andeuten zu können, warum durchaus noch von einer *Essenz* des »automatischen Subjekts« auszugehen ist. Der Gebrauchswert ist an den »Warenkörper«<sup>46</sup> gebunden, der die »Nützlichkeit des Dings«<sup>47</sup> ausmacht. Der Gebrauchswert der Ware realisiert sich im Verbrauch, in der »Konsumtion«.<sup>48</sup> Er ist außerdem der »stoffliche Inhalt«<sup>49</sup> des Reichtums, den Marx als »unge-

<sup>41</sup> Siehe z.B. Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt a.M. 1970, S. 218.

<sup>42</sup> Mit Demirović, allerdings nicht gänzlich der Aussageintention seines Aufsatzes folgend: Vieles spricht dafür, »dass moderne Gesellschaft der gelungene Versuch einer sozialen Gruppe, des modernen Bürgertums, ist, seine Existenzgrundlagen auf Dauer zu stellen«. Alex Demirović: Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft. In: Martin Nonhoff (Hrsg.): Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie, Bielefeld 2007, S. 76.

<sup>43</sup> Marx [1867] 2001, S. 49.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Für die verwendeten Begriffe siehe »Ware und Geld« in: Marx [1867] 2001.

<sup>46</sup> Ebd., S. 50.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Ebd., S. 49.

<sup>49</sup> Ebd.

heure Warensammlung«<sup>50</sup> beschreibt. In der kapitalistischen warenproduzierenden *Gesellschaftsform* ist die Ware der »stoffliche Träger des Tauscherts«. <sup>51</sup> Der Tauschwert ist die bloße Quantifizierung der Ware. Er drückt sich eben nicht im Warenkörper aus, er bewährt sich nicht in seinen stofflich-konkreten qualitativen Eigenschaften – seiner Nützlichkeit –, er realisiert sich an der Kasse. Der Tauschwert bezeichnet eben das Verhältnis, in dem eine Ware gegen eine andere getauscht werden kann. Er ist die vollständige Abstraktion vom Stofflich-Konkreten. Marx schreibt: »Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert [...]. Mit dem nützlichen Teil der Arbeitsprodukte verschwindet der nützliche Charakter der in ihnen dargestellten Arbeiten, es verschwinden also auch die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeit, sie unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allesamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit. Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übriggeblieben als dieselbe gespenstische Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit.«<sup>52</sup> Wir erkennen hier die Warenantinomie. Die Ware in ihrer konkreten Form tritt nur in ihren qualitativen Eigenschaften in Erscheinung. Diese qualitativen Eigenschaften verschwinden allerdings regelrecht, wenn die Ware auf dem Markt erscheint. Im Tausch vollzieht sich ein Abstraktionsprozess vom Ding und der in ihm kristallisierten konkreten menschlichen Arbeit.<sup>53</sup> Da sich die Ware – sofern sie auf ihren Tauschwert hin untersucht wird – an der Kasse realisiert, ist für die Kapitalist\*innen ihre qualitative Beschaffenheit unerheblich, ja sie werden gar versuchen, alles Stofflich-Konkrete aus den Produktions- und Distributionsprozessen zu eliminieren – und gleichwohl daran scheitern, schließlich ist das Stofflich-Konkrete Grundlage des Gebrauchswertes, ohne den es letztlich auch keinen Tauschwert gibt. Im Tausch kommt ein umfassender Abstraktionsprozess zum Ausdruck. Es wird von allem Qualitativen, vom Stofflich-Konkreten des Dings und von der, in der Ware kristallisierten, konkreten menschlichen Arbeit abstrahiert. Mal ganz zu schweigen davon, dass in ihr auch von ihren natürli-

<sup>50</sup> Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie [1859]. In: MEW Bd. 13, Berlin 1990, S. 15.

<sup>51</sup> Marx [1867] 2001, S. 50.

<sup>52</sup> Ebd., S. 52.

<sup>53</sup> In Marxens Beispiel wird Leinwand zum Beispiel »Rockgleiches«. Siehe ebd., S. 66.

chen Grundlagen und damit von der konkreten Natur abstrahiert wird. Der größte Wunsch der Kapitalist\*innen wäre, dauerhaft und ohne Dazwischenkunft des Stofflich-Konkreten zu akkumulieren. Der Wunschtraum wäre die Möglichkeit eines vollendeten Abstraktionsprozesses, in dem das Kapital in freier *Fruchtungs-lust* aus sich selbst heraus Mehrwert produziert, ohne Menschen, die dafür als variables Kapital in Bewegung gesetzt werden, und ohne Kund\*innen, die überzeugt werden müssen.

Dieser Abstraktionsprozess vollzieht sich auf immer höherer Stufenleiter und erreicht in der finanzgetriebenen Akkumulation<sup>54</sup> einen vorläufigen Höhepunkt. Es wird hier eben nicht nur vom Produkt und von den Produzent\*innen abstrahiert, sondern auch von der Herstellerfirma. So zum Beispiel, wenn diese an der Börse notiert wird. Sie gibt Aktien aus und wird damit selbst noch zu einem Wert im Selbstverwertungsprozess des Kapitals. Der Primärhandel ist die Abstraktion der Abstraktion. Dem Primärhandel schließt sich der Sekundärhandel an. Auch die Aktie wird gehandelt und zum bloßen Träger der Kursentwicklung. An ihr selbst haben die Anleger\*innen kein Interesse, nur an den Kursschwankungen und den daraus resultierenden Renditemöglichkeiten. Der Sekundärhandel ist die Abstraktion der Abstraktion der Abstraktion. Damit nicht genug. Auf die Aktien können Optionsscheine ausgegeben werden. Sie sind die Abstraktion der Abstraktion der Abstraktion der Abstraktion. Selbstverständlich ist auch der sekundäre Handel mit Optionsscheinen möglich. Dieser ist die Abstraktion der Abstraktion der Abstraktion der Abstraktion der Abstraktion. Und so hofft das Kapital durch unablässige Abstraktion, den Traum vom ökonomischen *perpetuum mobile* wahr zu machen.

Meine These ist, dass das Kapital ein Konkretionsproblem hat. Dieses erwächst ihm aus der Abstraktion von allen qualitativen Notwendigkeiten des menschlichen Lebens. Die Suche nach dem finanziellen *perpetuum mobile* hat den Wunsch hervorgebracht, die quantitative Wertprogression der Finanztitel könnte sich verstetigen und ungebrochen weitergehen. Der Kapitalprozess ist in seiner abstrahierten Form endlos. Und doch hat er eben Grenzen. Hier wäre zum Beispiel die sich anbahnende Klimakatastrophe zu nennen. In diesem Zusammenhang ist aber besonders relevant, dass das Stofflich-Konkrete, das Nützliche, Gewollte, Geschätzte, Qualitative selbst eine solche Grenze darstellt. Es kommt

<sup>54</sup> Vgl. hier zum Beispiel: Jörg Huffscheid: Politische Ökonomie der Finanzmärkte, Hamburg 2002; Joachim Bischoff: Globale Finanzkrise, Hamburg 2008; Michel Aglietta: Ein neues Akkumulationsregime, Hamburg 2000.

nicht von ungefähr, dass Marx verdeutlicht, dass die kapitalistische Produktion »nacheinander den Zustand der Stille, wachsenden Belebung, Prosperität, Überproduktion, Krise und Stagnation«<sup>55</sup> durchmacht.

Die vielen akkumulierten Finanz- und Eigentumstitel konkretisieren sich nicht. Am Ende des Tages muss eben noch jemand in den Häusern leben können, die man gerade zur Grundlage verbrieft Hypothekenkredite gemacht hat; können die Schuldner\*innen die Renditeansprüche des Kapitals nicht mehr bedienen, scheidet der Abstraktionsvorgang am ganz Konkreten und führt in die Krise. Schon in der einzelnen »Elementarform« ist also die Krise der Finanzmärkte angebahnt und ablesbar. Wir können nun festhalten, dass Marxens Analyse die *Kapitallogik* ausgesprochen treffend auf den Punkt bringt. Die *Kritik der politischen Ökonomie* erlaubt es uns nach wie vor, das »automatische Subjekt«, die Profitmaximierung als Prinzip, den »Wert heckenden Wert«, die *Autopoiesis*<sup>56</sup> des Kapitals als einen gigantischen Deontologisierungsprozess<sup>57</sup> von Welt zu denken, als einen Versuch allumfassender Abstraktion auf der Suche nach dem ökonomischen *perpetuum mobile*. So erhebt die neoliberale Enteignungsökonomie die freie *Fruchtungslust* der Finanztitel zur systemischen Führungsgröße und bringt damit in bisher ungekannter Konsequenz zum Ausdruck, was die *Essenz* des Kapitals ist. Doch warum uns mit einer solchen Analyse beschweren?

»Genieße«,<sup>58</sup> so lautet nach Slavoj Žižek der neue Imperativ kapitalistischer Gesellschaften. Und so lautet der Imperativ der Postfundamentalist\*innen, die hier interessanterweise eine erstaunliche Nähe zum Neoliberalismus aufweisen, wenn sie uns auffordern, uns permanent neu zu erfinden. Das Spiel der frei flottierenden Signifikanten befreit uns von der Last, Verantwortung zu übernehmen, wir haben nichts, dem wir uns verpflichtet fühlen müssten, außer dem Offenhalten des »Spiels«. <sup>59</sup> Die-

<sup>55</sup> Karl Marx: Lohn, Preis und Profit [1898], MEW Bd. 16, Berlin 1968, S. 145.

<sup>56</sup> Darunter verstehe ich die (scheinbar) permanente Selbsterzeugung des Kapitals und damit eben den Prozess des automatischen Subjekts, das sich selbst als ökonomische Größe und soziales Verhältnis immer wieder neu hervorbringt und dabei versucht, gleich einem *perpetuum mobile*, eine ungebrochene quantitative Wertprogression anzustoßen und aufrechtzuerhalten.

<sup>57</sup> Hier sei daran erinnert, dass das Kapital einen gigantischen Abstraktionsprozess in Gang bringt, und versucht, alles Stofflich-Konkrete hinter dem Tauschwert verschwinden zu lassen. Wir haben es hier also auch – in anderen Worten – mit einer Entweltlichung von Welt zu tun; einem Deontologisierungsprozess eben.

<sup>58</sup> Slavoj Žižek: Auf verlorenem Posten, Frankfurt a.M. 2009, S. 92. »Das Gebot, das unser Leben in der ›Postmoderne‹ bestimmt, lautet ›Genieße.«

<sup>59</sup> Laclau 2002, S. 77.

ses ›Spiel ist sozusagen ›doppelt frei, ähnlich wie der Mensch unter kapitalistischen Bedingungen ›doppelt frei ist. Nämlich frei, als Privatperson jedes Vertragsverhältnis einzugehen, was er\*sie möchte, und frei von Produktionsmitteln, frei also auch, seine Arbeitskraft an jeden verkaufen (zu müssen), an den er\*sie möchte. Das »doppelt freie« Spiel Laclaus und Mouffes ist das Spiel, des »doppelt freien« Arbeitskraftkapitalisten, der die frei flottierenden Signifikanten stetig aufs Neue diskursiv verkettet. Es ist das Spiel der Signifikanten und das der freien *Fruchtungslust* der Finanztitel. In diesem angeblich so »offenen« Spiel, das dringend vor einer »Schließung« geschützt werden muss, haben wir es mit »Knechten«<sup>60</sup> zu tun, die, angestrengt artikulierend, sich darüber hinwegtäuschen wollen und sollen, dass sie »Knechte« sind, sie dünken sich »Herren«. <sup>61</sup> Wir werden also aufgefordert, unsere (faktische) Knechtschaft freudig zu begrüßen, ja zu »genießen«, während wir uns ebenso freudig in die Imperative des Kapitals schicken und auf diese hin orientieren und optimieren. Während wir also die Früchte genießen sollen, die der Kapitalismus so reichlich abwirft, und uns als »Gesamtkunstwerk der progressiven kollektiven Selbstverwöhnung«<sup>62</sup> verwirklichen sollen, übersieht dieser Denkansatz völlig, dass wir uns unter den Bedingungen des Kapitals nur »entwirklichen«<sup>63</sup> können; wir sind unserer Arbeit, unserem Produkt und unserem Gattungsleben entfremdet. Abstrahiert – und scheinbar erlöst – von allem schmutzig Stofflichen, von den Notwendigkeiten der ökonomischen Basis, »genießen« wir alle »rein«,<sup>64</sup> obgleich niemand ganz in den Besitz seiner selbst kommt – »Herr« über sich ist.

Es ist jenes Abfinden mit der Entwirklichung, das Laclau und Mouffe als das schlechthin Erwünschte und permanente Umdeuten gesellschaftlicher Verhältnisse auffassen; keine Umdeutung von Unterordnungs- in Unterdrückungsverhältnisse wird jemals eine politische Entscheidung herbeiführen. Selbst wenn wir einen optimalen Fall annehmen und es einem linken politischen Projekt gelingt, verschiedenste Ak-

<sup>60</sup> Natürlich beziehe ich mich hier auf das Herr-Knecht-Kapitel Hegels.

<sup>61</sup> Vgl. Jacques Lacan: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse [1986], Schriften I, Weinheim/Berlin 1996, S. 136. »Wir Analytiker aber haben es mit Sklaven zu tun, die sich für Herren halten [...].«

<sup>62</sup> Peter Sloterdijk: Sphären III, Frankfurt a.M. 2004, S. 805. Sloterdijk sieht uns als Teil eines gewaltigen, expandierenden und transkulturellen Levitations-experiments.

<sup>63</sup> Marx [1932] 1990, S. 512.

<sup>64</sup> Hegel [1807] 1986, S. 151.

teur\*innen in einer Signifikanten- und Bedeutungskette zu vereinen und den Kapitalismus als Hauptantagonisten zu artikulieren, an wen richten wir dann unsere »Forderungen«, wenn kein politischer Akt den »Herrn« als solchen antastet? Anders formuliert: Alles Artikulieren gegen den Chauvinismus wird diesen nicht überwinden, alles Artikulieren gegen Heterosexualismus wird diesen nicht überwinden. Die Notwendigkeit des Antagonismus bedeutet die Notwendigkeit von Exklusion schlechthin. Es wird damit die »Emanzipation« verabschiedet, das Bemühen um den knechtlosen Herrn, der deswegen Herr ist, weil er Herr über seine eigenen Lebensverhältnisse ist, der knechtlos ist, weil er niemanden zwischen »sich und den Gegenstand«<sup>65</sup> schiebt, weil er sich selbst tätig und reflektierend mit den anderen »Selbstbewusstseinen« in die gemeinsame Welt hineinbildet (die Welt bildend, damit formend, und sich selbst bildend) und im »Verein freier Menschen« »mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln« arbeitet, der die vielen individuellen Arbeitskräfte, Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Erscheinung bringt, realisiert, anwendet und »selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgab[t]«. <sup>66</sup>

Die konstitutive Lücke des Postfundationalismus lässt dem Kapital den Status als Herrensifikant, und die Forderungen, die wir aus unserer artikulativen Praxis ableiten, können wir nur dem Herrn vortragen. All den vielen sozialen Akteur\*innen, die ihre Unterdrückungsverhältnisse beklagen, bleibt nur zu hoffen, dass es der Autopoiesis des Kapitals gelingen möge, diesen Forderungen einen Wertausdruck zu verleihen; etwa wenn es der kapitalistischen Kulturindustrie gelingt, subkulturelle Ästhetik und Kunst – natürlich zu seinen Bedingungen – zu vermarkten.

Der das Politische zu retten sich anschickende Ansatz Laclaus und Mouffes bringt das Kunststück fertig, dabei bemerkenswert unpolitisch zu sein. Wenn man etwa »Politik«<sup>67</sup> mit Rancière als das Stören der »natürlichen« Ordnung ansieht, das sich am »Prinzip der Gleichheit«<sup>68</sup> orientiert, dann begänne Politik dort, wo der *Demos* auftritt, und zwar derjenige Teil, der an nichts Anteil hat. Die Nähe zu Marxens Auffassung vom Proletariat als »Klasse mit radikalen Ketten« ist regelrecht mit Händen zu greifen. Von »Politik« kann bei Laclau und Mouffe dann keine Rede sein. Sie kennen weder ein »Prinzip« noch eine »Klasse mit radikalen Ket-

<sup>65</sup> Hegel [1807] 1986, S. 151.

<sup>66</sup> Marx [1867] 2001, S. 92.

<sup>67</sup> Rancière 2002, S. 9.

<sup>68</sup> Ebd.

ten«. In letzter Konsequenz bleibt ein politischer Akt bei ihnen folgenlos. Warum? Bei Laclau und Mouffe beschränkt sich der politische Akt auf eine Bittstellung. Politik bringt keine Entscheidung mit sich, macht dem »Herrn« seine Position nicht streitig, beschränkt sich auf das Beklagen der Unterdrückung.

Laclau und Mouffe sehen sich selbst dabei als die Hüter\*innen des Sprachspiels, als diejenigen, die das theoretische Rüstzeug dafür liefern, das Soziale offen zu halten. Mit ihrem Ansatz setzen sie den Kapitalismus und die liberale Demokratie als das Erwünschte und setzen damit gleichsam fest, dass im doppelt freien Spiel der Mensch sich eben nicht selbst in der Welt antrifft, sondern sich verfehlt, er sich nicht »doppelt bejaht«, sondern sich verneint. Und er soll dies als richtig wahrnehmen. Das Kapital ist das einzige Subjekt, welches hier ständig »bejaht« wird. Wenn ich hier also noch einmal Demirović aufgreifen darf: Es ist einer »sozialen Gruppe«, nämlich dem »modernen Bürgertum«, gelungen, seine »Existenzgrundlage auf Dauer zu stellen«. Das Soziale, was Laclau und Mouffe für offen halten, ist tatsächlich geschlossen. Das moderne Bürgertum hat es – im derzeitigen hegemonialen »historischen Block« – geschafft, das Soziale zu seinen Gunsten zu schließen und die Exklusion (des Proletariats als Teil und Nicht-Teil der bürgerlichen Gesellschaft) zu perpetuieren. Ein politischer Akt, eine politische Entscheidung gegen diese Schließung des Sozialen, wäre eine »Schließung«, die eine radikale Öffnung des Sozialen ist. Die Notwendigkeit eines Ausschlusses selbst noch zu überwinden, sollte jedenfalls nicht als schlechthin unerwünschte Schließung gedacht werden.

Die »radikale Demokratie«, die Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* als ihr konkretes politisches Projekt formulieren, ist also weder politisch, noch ist sie, in Ermangelung einer Wurzel, an der man »anpacken« könnte, radikal. Ich lasse an dieser Stelle eine mögliche Ausarbeitung zu dem außen vor, was ich das »Resignationsproblem« nenne. Als kurze Anmerkung: Was wäre, wenn der\*die aufbegehrende Proletarier\*in nun auch Laclau und Mouffe liest und feststellt, dass alle Versuche, eine politische Entscheidung herbeizuführen, vergeblich und unerwünscht sein werden? Wäre dies nicht ein erhebliches Hemmnis, vielleicht gar das Ende politischer Mobilisierung?

Gibt es nach all dem nicht doch eine »Wahrheit«, die wir als gegeben annehmen sollten? Können wir nicht das Projekt »Mensch-sein« als ein »wahres« formulieren? Die von Laclau und Mouffe verworfene kritische Philosophie wüsste sich jedenfalls als Teil dieses Projekts eingebunden in den Selbsterfindungsprozess der menschlichen Gattung. Wenn man

diese Selbsterfindung der Gattung als eine »Selbstfindung« sowohl des Individuums als auch des Gattungswesens, dass das Individuum ist, denken möchte, dann wären die politischen Akteur\*innen und die Philosophie in einer Dialoggemeinschaft menschlicher Selbstfindung in praktischer Absicht.<sup>69</sup> Der Mensch versucht – sich selbst und seinem nicht verwirklichten Potenzial entgegenblickend – zu sich selbst durchzubrechen. Dieses »Noch Nicht« können wir mit Bloch so ausdrücken: »*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.*«<sup>70</sup> Und dieses »Noch Nicht« verweist keineswegs notwendigerweise auf ein vorausgedachtes und angestrebtes *Telos*, ein Ende der Geschichte. Die Philosophie der Praxis – welche hier die »Fülle« selbst nur als schlechthin verpflichtendes, aber nicht abschließbares Projekt nimmt – hat im Projekt Mensch-sein die Aufgabe, dem Menschen dabei zu helfen, sich selbst zu einer emanzipatorischen und solidarischen Praxis emporzuarbeiten und zu bilden.

Gegen Laclau und Mouffe und positiv auf Ellen Meiksins Wood bezugnehmend, betone ich deswegen, dass »Demokratie contra Kapitalismus«<sup>71</sup> gesetzt werden sollte. Der Charakter der Demokratie als Herrschaft des Menschen über sich selbst kommt nur dann auch zur Geltung, wenn der Mensch sich von dem »Sachzwang« der Profitmaximierung als Prinzip emanzipiert und keinen anderen »Zwang« akzeptiert als den, den er sich selbst autonom und im vollen (Selbst-)Bewusstsein auferlegt. Anders formuliert: Wenn die quantitative Wertprogression der Finanztitel die systemische Führungsgröße des Kapitals ist, dann ist der »Verein freier Menschen« sich selbst nicht die Führungsgröße, die er sein sollte. Gegen Laclau und Mouffe ist demnach Marx zu verteidigen und zu betonen, dass es uns um den menschlichen Menschen geht, der als reicher und gesellschaftlicher Mensch sich zu sich selbst hin überschreitet, um genau dadurch eine radikale Offenheit des Sozialen herzustellen. Das was uns Laclau und Mouffe ins Stammbuch schreiben, ist uns im Knechtsein immer neu zu erfinden und die Schließung des Sozialen zugunsten des Kapitals anzuerkennen und wertzuschätzen. Tatsächlich verhindert Laclaus und Mouffes Ansatz den Aufbruch in die Offenheit, denn: »Eine befreite Menschheit wäre länger nicht Totalität.«<sup>72</sup> Um also

<sup>69</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Gedanken zum Projekt Menschsein. Fünf Bruchstücke. In: Ders.: Bildung, Emanzipation, Sittlichkeit, Weinheim 1993, S. 43-68, hier: S. 50ff.

<sup>70</sup> Bloch 1970, S. 13.

<sup>71</sup> Ellen Meiksins Wood: Demokratie contra Kapitalismus, Köln/Karlsruhe 2010.

<sup>72</sup> Theodor W. Adorno: Soziologische Schriften 1, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1972, S. 292. Zit. nach: Alex Demirović: Hegemonie und die diskur-

ein politisches Projekt zu formulieren, das tatsächlich »radikal« die Demokratie als Herrschaft des Menschen über sich selbst in den Mittelpunkt stellt, bedürfte es eines Projektes, das Demokratie auch wirklich aus den Fesseln des Kapitals befreit. Deswegen schlage ich vor, ohne zu glauben, hier erschöpfende Antworten geben zu können, den Gedanken der Rätedemokratie wiederzubeleben.

*Substanz und Differenz. Ein Gegenentwurf zu Ernesto Laclau und Chantal Mouffe* (ISBN 978-3-89900-026-9) ist im Verlag Neuer ISP erschienen.

sive Konstruktion der Gesellschaft. In: Martin Nonhoff (Hrsg.): Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie, Bielefeld 2007, S. 55-86, hier: S. 84.

# Organische Intellektuelle organisieren Spontaneität

Reflexionen zu Marcuse, Gramsci und der Refugee-Bewegung

»In dieser Rolle rächt sich jede Illusion; aber noch schwerer rächt sich jeder, auch der geringste Anflug von Defätismus.«<sup>1</sup>

Für Menschen in der Position oder Rolle von aktivistischen oder solidarischen Intellektuellen ist es wichtig, sich ihre Rolle und Aufgaben bewusst zu machen und sie zu reflektieren, diese Rolle anzunehmen und sie auf eine die jeweilige Bewegung voranbringende Weise einzusetzen. In der selbstorganisierten Refugee-Bewegung,<sup>2</sup> die seit 2012 mit einer neuen Qualität und Quantität die Öffentlichkeit erreichte, sind zahlreiche Aktivist\*innen vertreten, die als Intellektuelle der Bewegung gesehen werden können. Im Sinne einer solchen (Selbst-)Reflexion habe ich im Rahmen meiner Doktorarbeit mit einigen von ihnen Textstellen und Gedanken des Sozialphilosophen und Kritischen Theoretikers Herbert Marcuse (1898-1979) zu Gesellschaftskritik und Widerstand diskutiert. Marcuse, der als Intellektueller für die Bewegungen der 1960er und 70er Jahre, insbesondere für die Studierendenbewegung, wichtiger Bezugspunkt war, hat einen entscheidenden Beitrag zur Analyse des Spätkapitalismus geliefert und trotz seiner radikalen Kritik und seines radikal realistischen und somit nicht gerade optimistischen Blicks die Möglichkeit und das Ziel gesellschaftlicher Befreiung nie aus den Augen verloren. Mit meiner Arbeit möchte ich Marcuse als Vermittler von Theorie und Praxis in akademisch-aktivistische Debatten einbringen, da ich glaube, dass es bei ihm viele verlorene Fäden auf dem Weg zu wirklicher Solidarität und Befreiung wieder aufzunehmen gibt. Andererseits gilt es, Marcuse zu aktualisieren, weiterzudenken und auch kritisch zu kontextualisieren.

Beispielhaft geschieht das in diesem Artikel zum Thema »Die Rolle der Intellektuellen«. Neben Marcuses Reflexionen auf verschiedene Figuren

<sup>1</sup> Herbert Marcuse: Befreiung von der Überflussesgesellschaft. In: David Cooper (Hrsg.): *Dialektik der Befreiung*, Hamburg 1969, S. 90-101, hier: S. 101.

<sup>2</sup> Da den meisten aktivistisch orientierten Lesenden die Refugee-Proteste ein Begriff sein dürften, verzichte ich an dieser Stelle auf einen Überblick bzw. eine Einführung. Im Artikel werden konkrete Gruppen und/oder Personen an der zitierten Stelle vorgestellt. Eine Selbstdokumentation der Bewegung ist das *Movement Magazin* (International Refugee Center: *Movement 1*, Berlin 2015).

rückte in den Gesprächen auch – teils von mir, teils von meinen Diskussionspartner\*innen eingebracht – die prominente und unten näher diskutierte Figur des »organischen Intellektuellen«<sup>3</sup> des italienischen Philosophen Antonio Gramsci in den Fokus. Ein fruchtbarer Dialog zwischen Intellektuellen einer aktuellen Bewegung und zwei zentralen Bewegungstheoretikern des 20. Jahrhunderts wird im Folgenden entfaltet.

## Führung und Erziehung

In den Diskussionen mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung habe ich folgendes Zitat Marcuses aus *Konterrevolution und Revolte* zur Diskussion gestellt: »Die bereits Gebildeten sind verpflichtet, ihr Wissen dazu zu verwenden, anderen Menschen zu helfen, ihre Fähigkeiten zu realisieren und zu genießen. Jede wirkliche Erziehung ist politische Erziehung; in einer Klassengesellschaft aber ist politische Erziehung undenkbar ohne eine durch die Theorie und Praxis radikaler Opposition erprobte und gebildete Führung. Deren Funktion besteht darin, den spontanen Protest in organisiertes Handeln »umzusetzen«, wodurch sich die Möglichkeit ergibt, die unmittelbaren Bedürfnisse und Bestrebungen auf eine radikale Umwandlung der Gesellschaft hin zu entwickeln und zu transzendieren – ihre Funktion besteht in der Transformation unmittelbarer in organisierte Spontaneität.«<sup>4</sup>

In der ersten Hälfte des Zitats lassen sich die Figuren des Erziehers und des Anführers finden. Politische Erziehung, die zur Erkenntnis von Zusammenhängen führt, kann nur durch Menschen angeleitet werden, die auch in radikaler oppositioneller Praxis geschult sind. Marcuse sagte über sich selbst in einem Interview kurz vor seinem Tod, dass das, was ihn wirklich erzogen habe, die Erfahrung des Ersten Weltkrieges und vor allem die der gescheiterten deutschen November-Revolution 1918 gewesen sei.<sup>5</sup>

Alle meine Diskussionspartner\*innen haben politische Erfahrungen in Deutschland, viele auch in Herkunfts- oder anderen Ländern gesammelt,

<sup>3</sup> Antonio Gramsci: *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*, Frankfurt a.M. 1967, S. 405-406.

<sup>4</sup> Herbert Marcuse: *Konterrevolution und Revolte* [1972]. In: Ders.: *Schriften Band 9*, Springe 2004a, S. 7-128, hier: S. 52-53.

<sup>5</sup> Außerdem »Bücher und meine Freunde und Mitarbeiter am Institut«, aber das nennt er erst nach dem eigenen Praxiserleben. Vgl.: *Zeugen des Jahrhunderts*. Herbert Marcuse im Gespräch mit Wiltrud Mannteufel, Min. 2:26-3:02, [www.youtube.com/watch?v=x6Uvwcbx7ok](http://www.youtube.com/watch?v=x6Uvwcbx7ok) (17.5.2018).

sie wurden also durch oppositionelle Praxis geschult und können ihre Erfahrung nun anwenden und weitergeben. Von vielen Gesprächspartner\*innen werden Marcuses Figuren des Erziehers und vor allem des Anführers (*Leader/Leadership*) aufgegriffen und teils kontrovers diskutiert. Dabei wird deutlich, wie sehr der unterschiedliche Theorie-, Erfahrungs- und Organisierungskontext sowohl aus dem Herkunftsland als auch in Deutschland das Selbstbild prägen.

So war etwa Hassan Numan,<sup>6</sup> der entscheidend zur erfolgreichen Selbstorganisation der sudanesischen Geflüchteten gegen Abschiebungen in Osnabrück beitrug, im Sudan aktiv in der »democratic front, which is the student branch of the communist party [...] because the communist party in the universities they don't practice [...] under the name of communist party« (I.Nu). Er musste den Sudan aus politischen Gründen schon vor über zehn Jahren verlassen, gehört also einer anderen Generation an als die meisten Männer, mit denen er zum Zeitpunkt des Gesprächs (August 2017) in einem Lager untergebracht war. In seinem Kommentar zum obigen Zitat betont er die geringere politische Erfahrung der meisten anderen Sudanese\*innen, insbesondere junger Männer vom Land. Hinzu komme ein großer Bildungsunterschied: »[S]o to come to the point, those populations they are very young, okay? Most of them they are uneducated [...] a considerable amount of them even [are] illiterate in arabic.« (I.Nu)

Numan hingegen spricht und schreibt Arabisch, Englisch und Deutsch. Für ihn war es vor seinem politischen und akademischen Hintergrund eine bewusste Entscheidung, nun die Rolle eines Anführers in diesem Protest einzunehmen: »And I give it completely, hundred percent of my capacity, focus, time, passion, that's the thing that I want to do« (I.Nu); »Talking to the people. [...] I've been trained to that. [...] the speeches, how to motivate people« (I.Nu); »To talk to their dreams, to bring them together with things, with the language that it can move them. [...] I need to go back and to do the things that we used to do [...] in the university. As communist, okay? Recruitment.« (I.Nu)

Gezielt und für ihn aus den geschilderten Rahmenbedingungen folgend, nimmt Hassan Numan die Rolle des Anführers, Erziehers und auch Übersetzers – nicht unkritisch, aber für ihn selbstverständlich – ein. Hier wird zum einen die Erfahrung aus dem Sudan, wo politisches Arbeiten nur sehr

<sup>6</sup> Alle Gesprächspartner\*innen werden mit dem von ihnen selbst gewählten bzw. richtigen Namen genannt. Da sie alle prominente Positionen in der Refugee-Bewegung einnehmen, haben sie sich gegen eine Anonymisierung entschieden. Zitate aus den Gesprächen sind mit einem Code versehen. Am Ende des Artikels finden sich detaillierte Angaben zu den Interviews.

strategisch und teils geheim möglich war, deutlich. Zum anderen reflektiert Numan stark auf die Bildungsunterschiede zwischen ihm und den anderen Refugees und leitet für sich daraus eine Führungsfunktion ab.

Dass dieses Selbstbild kein Konsens in der Refugee-Bewegung ist, zeigt sich beispielhaft an einem Kommentar, den er zu einem Workshop über Selbstorganisation von Refugees macht, den eine Gruppe aus Berlin in Osnabrück abgehalten hat: »So they were jumping direct with [...] this radical approach against leadership ja – leadership it's bad, leadership [...] build hierarchies [...] but it was the idea when you are [...] talking about a community [where...] the majority they are illiterate, they don't have experience, okay? And they are lost in their position in the system, I believe [...] in the leadership systems of building and growing and fostering, okay, a kind of forms of leadership to grow within this community, it's very essential, okay?« (I.Nu)

Ein anderes Verständnis der eigenen Rolle in der Bewegung als Hassan Numan vertritt beispielsweise Rex Osa aus Stuttgart. Er war viele Jahre bei *The Voice Refugee Forum*, eine der ersten Selbstorganisationen Geflüchteter, die explizit gegen die inhumane Asylpolitik in Deutschland kämpft, aktiv und hat nun mit *Refugees for Refugees* eine eigene Organisation gegründet. Osa beschreibt sein Verhältnis zu dem Begriff Führung als ambivalent. Obwohl er die Bezeichnung *Leader* oder manchmal gar *Chairman*, mit der er von anderen Geflüchteten adressiert wird, für sich eigentlich ablehne, nehme er sie auch an, da es nun mal von ihm eingefordert werde: »[T]he world is just like that. [...] People call me leader, my chairman. I say I'm not a chairman – but sometimes I realize later that I also exercise leadership [...] even when I try to say I'm only coordinating. Because the people believe in you [...], you are giving your own opinion from experience, and they are accepting. So you are automatically already a leader.« (I.O)

Was ihn von seinen Mitstreiter\*innen unterscheidet, ist vor allem langjährige Erfahrung. Auf einen Bildungsunterschied geht er, anders als Numan, nicht ein. Osa hat sich zwar entschieden, Vollzeitaktivist zu sein, doch die daraus folgende Position eines Anführers und Repräsentanten, für den er gehalten werde, sei ihm teils unangenehm und nicht mit Absicht gewählt. Vor allem ständig durch *weiße* Deutsche für Veranstaltungen angefragt zu werden, störe ihn, während er die Ansprache durch andere Refugees als *Leader* als Respektbezeugung und Würdigung akzeptieren könne.

Bino Byansi Byakuleka, Aktivist aus dem Berliner Oranienplatzkontext, Künstler und Radiomacher, beschreibt ebenfalls, dass er als *Leader* identifiziert werde. Wie bei Osa geschehe das durch andere Geflüchtete ebenso wie durch nicht-geflüchtete Aktivist\*innen. Grundlage für diese Identifi-

zierung sei einfach, dass Byansi Byakuleka eine gemeinsame Richtung einfordere: »I saw that some of us who were strongly radical [...] we were politicized as leaders, as people who want to be seen, who were taking out the voices of others. No, we were just emphasizing [...] that the protest must have a principle [...] to go forward, in order to claim the revolution, you know?« (I.B)

Die von Marcuse in obigem Zitat beschriebene Funktion, »die unmittelbaren Bedürfnisse und Bestrebungen auf eine radikale Umwandlung der Gesellschaft hin zu entwickeln«, findet sich hier wieder. Der Protest braucht von Einzel- oder Gruppeninteressen unabhängige Prinzipien, die von einigen Akteur\*innen gestärkt werden. Marx und Engels definierten die Kommunist\*innen als diejenigen, die »in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben [...] stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten« würden.<sup>7</sup> Doch das Eingreifen in Diskussionen für eine radikale Politik und für gemeinsame Forderungen ist für Byansi Byakuleka nicht *Leadership*, sondern bedeute, zu seiner Position zu stehen. *Leader* ist für ihn im negativen Sinne jemand, der\*die die Rolle des Anführers/der Anführerin und Sprechers/Sprecherin an sich reiße, um sich selbst darzustellen.

Bei Napuli Paul, Menschenrechts- und Refugee-Aktivistin aus Berlin, wird im Gespräch ein ganz anderes Verständnis von Politik und somit auch ihrer Funktion deutlich, die mehr der einer Erzieherin entspricht – das eigene alltägliche Handeln als Vorbild. Grundlage hierfür ist ebenfalls zunächst die Anerkennung der eigenen Position, das Bewusstsein darüber, dass Andere auf einen schauen und das eigene Tun wahrgenommen wird. Vor allem gegenüber Kindern und Männern sieht sie sich als Erzieherin. Im Gespräch zieht sie keine Grenzen zwischen Privatem – der Erziehung ihres eigenen Sohnes – und dem Handeln in der Refugee-Bewegung. Um ihre Position zu verdeutlichen, rekurriert sie stets auf Beispiele aus ganz verschiedenen Erfahrungskontexten – Sudan, Deutschland, Elternhaus, ihre Kleinfamilie, das Geschehen am Oranienplatz, dem Platz in Berlin, der zum Symbol für die ganze Bewegung wurde. Hier resümiert sie in Bezug auf sexistische Vorkommnisse: »First of all they [the men at O-Platz, L.D.] where changing when I was there« (I.P) und »I was also teaching them [...] the lesson.« (I.P)

Wie Marcuse schreibt, ist jede wirkliche Erziehung politische Erziehung (siehe oben). Politische Erziehung und Bildung finden alltäglich statt und die Vorbildfunktion muss sich also auch im alltäglichen Handeln der Intel-

<sup>7</sup> MEW 4, S. 474.

lektuellen zeigen, nicht nur in einer Protest- oder Unterrichtssituation. Etwas, das Paul in ihrem Leben radikal umsetzt.

### Organisierte Spontaneität

Wie aus obigem Zitat deutlich wird, gibt es für Marcuse, wie beispielsweise auch für Numan, durchaus eine Vorstellung von richtiger Erkenntnis, die etwas mit Bildung zu tun hat. Allerdings ist diese Bildung nicht unbedingt akademisch oder in bestehenden Institutionen verankert bzw. befördern diese Institutionen auch falsches Bewusstsein (siehe unten). Marcuses Intellektuellenverständnis ist nicht exklusiv, da ein Bewusstsein, ein Bedürfnis nach anderem Fühlen und Denken, wie er sagt »gestaut« und »inaktiv«, <sup>8</sup> als Ahnung der Möglichkeit einer Alternative im Menschen verankert ist. Diese Möglichkeit werde jedoch nur in von ihm so bezeichneten »Katalyst-Gruppen«, also in bestimmten Gruppen unter bestimmten historischen Bedingungen, manifest.<sup>9</sup> Das Potenzial der Erkenntnis haben jedoch alle Menschen und daher braucht es in nicht-revolutionären Zeiten die Intellektuellen vor allem als Bildungsagent\*innen.

Doch was ist genauer die Rolle der Bewegungsinтеллектуellen in den Momenten, in denen neuer Protest entsteht? Wie lässt sich die von Marcuse als Katalysatoren beschriebene Metapher greifen? Am konkreten Beispiel: Sind die Intellektuellen einfach Teil der aufbegehrenden Gruppe (Refugees), die durch ihre Erfahrungen und Kenntnisse in eine organisierende Funktion gelangen? Oder können sie gar als Avantgarde bezeichnet werden, also als Akteur\*innen, die eine Vorreiterrolle spielen und ohne die sich Unmut und persönlicher Widerstand nicht unbedingt in Protestaktionen kristallisieren würde?

Zunächst zum zweiten Teil des obigen Zitates. Marcuse schreibt von der Funktion des Umwandeln spontanen Protests in organisiertes Handeln, der Umsetzung unmittelbarer Bedürfnisse in konkrete Forderungen, die auf eine radikale Umwandlung der Gesellschaft zielen. Dafür führt er den Ausdruck »organisierte Spontaneität«<sup>10</sup> ein. Die unerfüllten und unter den herrschenden Verhältnissen unerfüllbaren Bedürfnisse werden als Unzu-

<sup>8</sup> Herbert Marcuse: Protosozialismus und Spätkapitalismus. Versuch einer revolutionstheoretischen Synthese von Bahros Ansatz. In: kritik. Zeitschrift für sozialistische Diskussion, Jg. 19, 1978, S. 5-27, hier: S. 9.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Marcuse 2004a, S. 53.

friedenheit artikuliert. Doch um diese in einen Kampf um gesellschaftliche Veränderungen einzubetten, braucht es Intellektuelle. Rex Osas Kommentar zu dieser Zitatstelle lautet: »Ja, this is [...] my major Schwerpunkt. [...] I am here when a Refugee is striking. They call and then we are going there immediately [...] because I'm able to spread information to a broader network [...] and] I am going to control the police from exercising violence on them.« (I.O)

Hier wird die Bedeutung von Erfahrung, Wissen und Ressourcen deutlich: Ohne Personen wie Osa würde spontaner Protest kaum außerhalb des Lagers wahrgenommen werden oder (noch öfter) brutal unterdrückt. Die Intellektuellen der Bewegung knüpfen an den spontanen Protest gegen unhaltbare Lebensbedingungen an, der bei funktionierender Orientierungshilfe und guter Organisation in dauerhaften Aktivismus überführt. Die Bezeichnung *Organizer*, die auch in organisierte Spontaneität steckt, finde ich sehr zutreffend.

Allerdings betonen einige der Diskussionspartner\*innen, insbesondere diejenigen, die sich mit marxistischen Organisationstheorien auseinandergesetzt haben, weit stärker Elemente der gezielten Mobilisierung als des Organisierens vorhandener Widerstände, wie etwa Osa es beschreibt. So sagt der türkische Journalist und Refugee-Aktivist Turgay Ulu aus Berlin: »Man braucht beides. Man braucht Autonomie, man braucht eine Massenbewegung, aber andererseits muss sie auch geplant sein und auch theoretisch eingebettet sein – das sich in der Praxis widerspiegelt [...].« (I.UÜ) Entsprechend reflektiert er die erstarkte Refugee-Bewegung ab 2012: »Also was jetzt zwischen 2012 und 2015 in der Geflüchtetenbewegung passiert ist, kann man nicht als rein spontan bezeichnen. Weil generell [versucht] die europäische Linke [...] uns] so zu begreifen, aber ich bin dagegen. [...] D]amals in der Bewegung gab es Teile oder Personen, die mitorganisiert haben, die [sich] selbst in ihren Ländern auch schon [mit] marxistische[n] Theorien [...] auseinandergesetzt haben. Sie haben einen politischen Background. Es war ne sehr überzeugte Bewegung [...] es wurde in Lager gegangen, es wurde an jede Tür geklopft – es war [...] natürlich auch Teil des Plans, was zu machen.« (I.UÜ)

Ähnlich analysiert Arash Dosthossein, iranischer Marxist des Non-Citizen-Protests in Bayern, die Ereignisse ab 2012 vor allem als Resultat einer Avantgardetätigkeit: »if we call [our]self materialist, I think we [do] not believe [in] any kind of [...] miracle. Organize [...] come out from avantgarde organizer person.« (I.DN)

Ulu und Dosthossein, die selbst sehr exponierte Positionen in der Bewegung einnehmen, haben sicherlich recht, dass ihr Einsatz ganz wesent-

lich dazu beigetragen hat, dass ein bestehender Unmut und Widerstand von Geflüchteten gegen das Asylsystem so groß und vor allem öffentlichkeitswirksam wurde. Sie blenden aber die vorhergehende jahrzehntelange Arbeit durch *The Voice* und Andere teilweise aus. Zu dieser Einschätzung kommt auch der Journalist Christian Jakob in *Die Bleibenden*: Neben dem unermüdlichen Einsatz sei es vor allem die Bereitschaft zur Eskalation (Hungerstreiks, Ausweisverbrennung etc.) gewesen, die diese neue Generation von *Organizern* mitbrachte und die zu großer (positiver wie negativer) Resonanz geführt habe. Doch die bereits zuvor durch Andere geschaffenen Netzwerke und Strukturen seien ebenfalls entscheidend gewesen.<sup>11</sup>

Wichtig ist hervorzuheben, dass Dosthossein zwar mit dem Begriff Avantgarde arbeitet und sich durchaus von anderen Geflüchteten abhebt, aber dabei kein exklusives Konzept vertritt. Er geht davon aus, dass andere Aktivist\*innen ihre Position ebenfalls einnehmen werden und vor allem auch möglichst schnell sollen (vgl. I.DN).

Auch Marcuse verwendet den Begriff Avantgarde und wurde unter anderem vom US-amerikanischen Theoretiker Douglas Kellner dafür kritisiert, einem leninistischen Modell zu sehr anzuhängen<sup>12</sup> – also der Vorstellung, dass es eine politische Führung geben muss, die durch ihre Erkenntnisposition, Bildung und Intellektualität legitimiert ist. Für Marcuse folgt seine Auffassung politischer Führung vor allem aus seiner Analyse der Integration der Arbeiterklasse in den westlichen Gesellschaften, welche Hauptthema des *Eindimensionalen Menschen*<sup>13</sup> ist. Als Argument für die, seiner Meinung nach notwendige, Anerkennung der Intellektuellen als Avantgarde, dient seine Sicht auf den Generalstreik in Frankreich 1968: »Innerhalb von einer Stunde brachte er [Daniel Cohn-Bendit, L.D.] die großen Gewerkschaften dazu, für den kommenden Montag den Generalstreik auszurufen. Wie ihr wißt, wurde der Streikaufruf hundertprozentig befolgt. Jetzt möchte ich euch erklären, warum dieses Ereignis nach meiner Überzeugung von so großer Bedeutung ist. Zuerst sollte es ein für allemal diejenigen kurieren, die immer noch am intellektuellen Minderwertigkeitskomplex leiden. Es gibt nicht den geringsten Zweifel, daß in diesem Fall die Studenten den Arbeitern gezeigt haben, wo es lang geht. Und die Arbeiter sind ihnen gefolgt. Die Parole und das Beispiel kam von den Studenten. Sie waren buchstäblich die Avantgarde – nicht einer Revolution, weil es keine

<sup>11</sup> Christian Jakob: *Die Bleibenden*. Wie Flüchtlinge Deutschland seit 20 Jahren verändern, Berlin 2016, S. 137.

<sup>12</sup> Douglas Kellner: *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, London 1984, S. 313-314.

<sup>13</sup> Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch* [1967], Springe 2004b.

Revolution ist, aber die Avantgarde einer Aktion, die sich spontan in eine Massenaktion verwandelt hat.«<sup>14</sup>

Es kann sein, dass Marcuse hier die Rolle der studentischen Anführer\*innen überschätzt oder zumindest eine solche Aussage dazu tendiert, bereits vorhandene, teils sicher informelle Strukturen der Arbeiter\*innenschaft zu übergehen, so wie Ulu oder Dosthossein die bereits zuvor bestehenden Netzwerke unter Refugees nicht ausreichend erwähnen. Dennoch kann es sein, dass es gerade Aktivist\*innen wie sie mit einer relativ klaren Vorstellung eines politischen Auftrags als Avantgarde waren, die entscheidend zur Mobilisierung ab 2012 beitrugen – zwischen den Zitaten von Dosthossein/Ulu und Marcuse zu 1968 besteht eine starke Ähnlichkeit.

Während der Funktion *Organizer* und dem Ausdruck organisierte Spontaneität alle zitierten Gesprächspartner\*innen zustimmen können, ist das Konzept Avantgarde umstritten, wenn auch weder von Marcuse noch Dosthossein oder Ulu exklusiv gemeint. Vielleicht hilft die Figur des organischen Intellektuellen bei einer Annäherung an die Funktion der Intellektuellen in der Refugee-Bewegung weiter?

## Der organische Intellektuelle

In den späten 1970er Jahren und somit auch gegen Ende seines Wirkens setzte sich Marcuse mit dem Werk des DDR-Oppositionellen Rudolf Bahro auseinander. Hier übernimmt Marcuse von Bahro eine Vorstellung von einer durch Arbeitsteilung und Bildungsprivilegien sich abhebenden Erkenntnisposition einzelner Individuen. Laut Douglas Kellner rekurriert Bahro wiederum mit seinem *kollektiven Intellektuellen* auf Antonio Gramscis *organischen Intellektuellen*.<sup>15</sup> Über Bahro lässt sich also eine Verbindung von Gramsci bis Marcuse ziehen.

Der organische Intellektuelle nach Antonio Gramsci ist eine attraktive Figur, die in der Auseinandersetzung mit Intellektualität und sozialen Bewegungen auftritt. Sie wurde in den letzten Jahren in linker, deutschsprachiger Bewegungsliteratur häufig zitiert. In Bezug auf die Refugee-Bewegung sprechen etwa Susi Meret und Elisabeth della Corte von »migrant

<sup>14</sup> Herbert Marcuse: Die Pariser Revolte im Mai 68 [1968]. In: Peter-Erwin Janzen (Hrsg.): Herbert Marcuse. Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Nachgelassene Schriften, Band 4, Springer 2004, S. 84-102, hier: S. 89.

<sup>15</sup> Kellner 1984, S. 314.

organic intellectuality«,<sup>16</sup> denn manche Refugees würden zu »architects of new political subjectivities and collective identities«.<sup>17</sup> Von Ulu, Dosthossein sowie der ebenfalls interviewten Wiener Theoretikerin und Aktivistin Monika Mokre wurde Gramsci im Gespräch um Intellektuelle eingebracht, bevor ich selbst ihn erwähnte.

Zunächst sind für Gramsci alle Menschen Intellektuelle, da jegliche menschliche Tätigkeit durch mentale Prozesse begleitet wird. Jedoch befinden sich in der gesellschaftlichen Ordnung nicht alle in der Funktion von Intellektuellen. Er unterscheidet zwischen »organischen Intellektuellen«, die eine organisierende Funktion in der Sphäre der Produktion einnehmen, die einer Gesellschaftsklasse »Homogenität und Bewußtsein der eigenen Funktion nicht allein auf ökonomischem, sondern auch auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet verleihen«, und »traditionellen Intellektuellen«, den Intellektuellen der (Land-)Bourgeoisie wie Klerus, aber auch Verwaltungsbeamte oder Wissenschaftler.<sup>18</sup> Da die Herausbildung der organischen Intellektuellen ein mit der Veränderung der Produktion dynamischer Prozess ist, muss es der Arbeiter\*innenklasse darum gehen, diese Intellektuellen für sich und ihre Interessen zu gewinnen, sie nicht zu Intellektuellen werden zu lassen, die im Sinne der Unternehmer agieren. Organische Intellektuelle sind Teil der um Hegemonie ringenden gesellschaftlichen Gruppen und bilden sich im Kampf als solche heraus.

Auch wenn sich die Situation Italiens der dreißiger Jahre nicht auf heute und die BRD übertragen lässt und auch zwischen der Organisation prioritär als Arbeiter\*innen in Fabriken und in einer Kommunistischen Partei von der Organisation einer nicht auf Produktion oder sonstige Arbeitsformen zentrierten Protestbewegungen zu unterscheiden ist, kann ein Anknüpfen an die Figur des organischen Intellektuellen durchaus zum Verständnis der Rolle bestimmter Akteure in Widerstandsbewegungen beitragen. Laut Thomas Barfuss und Peter Jehle ist es der Anspruch, das eigene Wissen weiterzugeben und eine Bildungsfunktion anzunehmen, was für Gramsci den organischen Intellektuellen auszeichnet.<sup>19</sup> Wissensvermittlung funktioniert dabei oftmals nicht in den Formen, die einer klassischen intellektuellen Tä-

<sup>16</sup> Susi Meret; Elisabeth della Corte: Spaces of Resistance And Re-Actuality Of Gramsci In Refugees' Struggles For Rights. In: Óscar García Agustín; Martin Bak Jørgensen (Hrsg.): Solidarity without Borders. Gramscian Perspectives on Migration and Civil Society, London 2016, S. 203-220, hier: S. 218-219.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Gramsci 1967, S. 405-408.

<sup>19</sup> Thomas Barfuss; Peter Jehle: Antonio Gramsci zur Einführung, Hamburg 2014, S. 77.

tigkeit entsprechen, sondern kann über ganz andere Formen stattfinden – wie ein Vorleben am eigenen persönlichen Beispiel (Paul) oder durch die gemeinsamen praktischen Erfahrungen, die in konkreten Widerstandssituationen gesammelt werden. Hier sind sich Marcuse, Gramsci und die Intellektuellen der Refugee-Bewegung einig. Rex Osa beispielsweise beschäftigt die Frage des Weitergebens der Rolle des *Leaders* an nachkommende Aktivist\*innen. Er organisiert dazu Workshops.

Übereinstimmungen zwischen Marcuse, Gramsci und meinen Gesprächspartner\*innen finden sich auch darin, dass Intellektualität nicht per se durch eine bestimmte Position wie beispielsweise eine Stelle an der Universität bestimmt wird. So stellt Byansi Byakuleka die Frage, wer und wie überhaupt definiert, was ein\*e Intellektuelle\*r ist: »If we talk about intellectuals it doesn't mean that you are intellectual because of your paper [= academic] background, there are people [...] intellectually talented, you know?« (I.B) Und nach Paul ist ebenfalls das akademische Wissen nicht ausreichend, um sich gesellschaftsverändernd zu betätigen: »You know you are missing part of the experience and exchange.« (I.P)

Gegenüber akademischen Intellektuellen ist von einigen der Interviewten eine starke Distanzierung vernehmbar. Zum Beispiel bei Ulu, der für die ganzen Leute von der »Humboldtuni«, die zwar über die Refugee-Bewegung schrieben, aber »den Schlamm des O-Platzes [nie] berührt« hätten (I.UÜ) wenig übrigzuhaben scheint. Gramsci und Marcuse hingegen erkennen auch die Wichtigkeit des Wirkens in anderen Räumen als den Kampf der unmittelbar Unterdrückten an, insbesondere in nicht-revolutionären Zeiten. So schreibt Marcuse in seinen Reflexionen zu Bahro, dass den Intellektuellen ohne entsprechende Machtverhältnisse, ohne eine Massenbasis, ohne militärische Loyalität zunächst die Aufgabe (aber auch Möglichkeit) bleibe, »frei zu denken, zu lernen, die Tatsachen in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verstehen und – dieses Wissen zu vermitteln [...] im Kampf gegen das institutionalisierte Bildungssystem (und auf diesem Boden!)«.<sup>20</sup> Und auch Gramsci sieht die Zivilgesellschaft und bestehende Strukturen als wichtigen Wirkungsort, traditionelle Intellektuelle müssten für die eigenen Zwecke erobert werden.<sup>21</sup> Laut Alex Demirović sei Gramsci in dieser Hinsicht oftmals falsch verstanden worden. Linke Intellektuelle, die angesichts ihres Hintergrunds selbst nicht der Arbeiterbewegung, sondern eher der Zivilgesellschaft zuzuordnen sind, meinten, organische Intellektuelle der Arbeiterbewegung werden zu müssen, um solidarisch zu

<sup>20</sup> Marcuse 1978, S. 19.

<sup>21</sup> Gramsci 1967, S. 410.

sein. Dabei gehe es um die Positionierung zu und das Handeln in den herrschenden Verhältnissen und nicht darum zu versuchen, die eigene Klassenposition zu wechseln, was niemals gelingen könne. Demirović fragt also: »[K]ritisieren sie sie [die herrschenden und eigenen Verhältnisse, L.D.] und drängen auf die Kompetenzen aller sozialen Gruppen zur Selbsterziehung durch die praktische Veränderung der Zivilgesellschaft, der kollektiven Lebensformen und der gesellschaftlichen Produktion?«<sup>22</sup>

### Nähe und Distanz

Auch bei Gramsci, der selbst als Journalist arbeitete, über das italienische Proletariat des frühen 20. Jahrhunderts schreibt und mit organischen Intellektuellen vor allem Parteifunktionäre der (damals noch revolutionären) kommunistischen Bewegung meint, ist die Frage der Nähe und Distanz zur Arbeiter\*innenbewegung sicher nicht unproblematisch gewesen. Doch sein Bild des organischen Intellektuellen besitzt eine solche Stärke, dass es heute gegenüber einem (vermeintlich) elitären Verständnis von Intellektualität oftmals in die Diskussion gebracht wird. So grenzt Dosthossein sich im Gespräch immer wieder von der Frankfurter Schule ab und bringt Gramsci in Reaktion auf das Marcuse-Zitat zur Sprache: »[A]bout the role of the [...] intellectual people I more support position of the Gramsci. [...] he very clear talks about organic intellectual activist.« (I.DN)

Demnach hört er bei Marcuse ein elitäres Intellektuellenverständnis heraus. In Bezug auf das eigene Handeln ist allerdings ebenfalls eine Ambivalenz vernehmbar, wenn in seinen Ausführungen folgende Reflexionen folgen: »[...] Of course, for example [...] our refugee friend movement – of course work with the[m] is not easy. But if we separate ourself from the[m] [...], they not understanding and first of all must to understanding and after that we make the contact to each other, talk to each other [...] if I not call self like that these of the Gramsci-one organic intellectual activist, I [do] not stay in the objectivical contact to reality principle of the protest.« (I.DN)

Wenn Dosthossein von »our refugee friends« spricht oder seine Genossin Nasimi Narges sagt, dass sie im Kontakt mit anderen Geflüchteten versuche, ihre »Ideologie« nicht durchscheinen zu lassen, ist durchaus eine Abgrenzung erkennbar, die eher wieder auf die von ihnen auch so

<sup>22</sup> Alex Demirović: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt a.M. 1999, S. 25.

benannte Avantgarde-Position deutet. Bei Ulu ist mit Sätzen wie »Also eigentlich brauchen beide [...] mehr Bewusstsein. Also die spontanen Bewegungen müssen vom Intellektuellen ausgebildet werden und umgekehrt« (I.UÜ) eine Distanzierung zwischen Bewegung und einzelnen Intellektuellen wie ihm erkennbar. An anderen Stellen wird diese mit Kategorien wie »Wir« und »Flüchtlinge/Geflüchtete« oder »Non-Citizens« bei allen aber wieder aufgehoben.

Die Themen Nähe und Distanz haben bei meinen Gesprächspartner\*innen eine Ambivalenz und auch ein Unbehagen gegenüber der eigenen Rolle ausgelöst. Das hat, meiner Meinung nach, viel mit sich überlagernden bzw. quer liegenden Kategorien zu tun. Obwohl die Interviewten meist gegenüber dem Großteil der protestierenden Refugees eine gehobene Klassenposition einnehmen und im Herkunftskontext eher in der Sphäre Zivilgesellschaft (Journalismus, Universität, NGOs) als Intellektuelle aktiv waren, teilen sie mit anderen Geflüchteten die spezifischen Erfahrungen von Flucht und daraus folgender Gewalt, Unterdrückung, Herabwürdigung, Schikanen durch Sondergesetze etc. Sie sind somit auch organischer Teil der unterdrückten Gruppe, aus der die Refugee-Bewegung aufkam. Eine Übertragung des organischen Intellektuellen der Arbeiter\*innenbewegung im frühen 20. Jahrhundert in Italien auf die Intellektuellen der Refugee-Bewegung ist genauso problematisch, wie etwa eine Übertragung der Rolle von studentischen Anführer\*innen wie Cohn-Bendit oder Rudi Dutschke, mit dem Marcuse in Kontakt stand und der für ihn sicherlich der Bewegungsintellektuelle schlechthin war. Dennoch denke ich, dass Marcuse und Gramsci gemeinsam ist, dass die Frage, ob Intellektuelle Teil einer gesellschaftsverändernden Kraft sein können, weniger prinzipiell anhand von Fluchtgeschichte, Klassenposition oder Bildungshintergrund beantwortbar ist. Vielmehr geht es um eine Bereitschaft, sich mit der konkreten Situation intensiv auseinanderzusetzen oder, wie Dosthossein es sagt, in organischem Kontakt zu bleiben (vgl. I.DN).

## Der Neue Mensch

Im Sinne einer Sensibilität für das Leid der Welt findet sich eine große Gemeinsamkeit zwischen Marcuse, Bahro und Gramsci darin, dass die Bewegungsintellektuellen einen anderen, zukünftigen Menschen verkörpern. So schreibt Marcuse über Bahros kollektiven Intellektuellen, dass dieser sich »durch das Anderssein des Bewußtseins«<sup>23</sup> und eine Triebstruktur, die gegen die Unterwerfung rebelliere und zur verweigernden Praxis dränge, auszeichne. Die Hoffnung auf die Herausbildung einer nicht-repressiven Triebstruktur durchzieht Marcuses gesamtes Spätwerk. Bei Gramsci findet sich mit den Intellektuellen als Organisator\*innen einer neuen Kultur<sup>24</sup> dieses Vorbild ebenfalls. Ulu bringt im Gespräch interessanterweise den »neuen Menschen« als eine Kritik an der Frankfurter Schule, insbesondere Theodor W. Adornos und Max Horkheimers, an, die für ihn »nur auf diesem Intellektuellenniveau« (I.UÜ) verblieben sei, während für Marcuse der Faktor Mensch und der kulturelle Überbau wichtig gewesen wären. Für Ulu sind die wahren Intellektuellen jedoch diejenigen, die auch ihren Körper einsetzen – in der Türkei würden »die meisten so richtig intellektuell eigentlich erst im Knast« (I.UÜ). Sicherlich hat er recht, dass ein gewisses Verstehen durch Erfahrungen des repressiven Systems am eigenen Leib befördert werden kann. Allerdings beinhaltet seine Aussage auch eine Gefahr der Verherrlichung von Märtyrertum und eine Abschaffung der Kritik, da Menschen mit extremen Erfahrungen somit unangreifbar werden. Auch denke ich, dass die Erfahrung von Knast, Gewalt etc. gerade das ist, was wir abschaffen wollen, was es in einer solidarischen Gesellschaft nicht mehr geben darf, da jede Erfahrung Einfluss auf unsere Triebstruktur hat. Ulu bezeichnet die Kritische Theorie Adornos und Horkheimers zudem zu Unrecht als scholastisch. Kritische Theorie begründet sich im desolaten Zustand der Welt und in ihrem tiefen Willen, zu verstehen und zu durchdringen. Die eigenen mentalen Fähigkeiten auszuschöpfen, liegt meiner Meinung nach auch in einer Utopie vom Neuen Menschen begründet.

<sup>23</sup> Marcuse 1978, S. 19.

<sup>24</sup> Barfuss; Jehle 2014, S. 80ff.

### »These are our prophets«<sup>25</sup>

Mit Gramsci bestätigt sich auf jeden Fall der oben herausgearbeitete Begriff der *Organizer* als sehr treffend. Eine weitere große Ähnlichkeit zwischen Gramsci und Marcuse besteht darin, dass der\*die Erzieher\*in auch politisch erfahrene\*r Anführer\*in sein muss. Zudem grenzte sich Marcuse in seinem Werk stark von der vermeintlich neutralen Wissenschaft und dem Systemkonformismus ab, also dem, was bei Gramsci der unkritische traditionelle Intellektuelle vertritt. Marcuse schreibt: »Wenn die Ideologie selbst, die Vernunft selbst zu Herrschaftsmitteln werden, die von den Individuen reproduziert werden, dann ist die Notwendigkeit einer *Gegen-Psychologie*, *Gegen-Soziologie*, *Gegen-Vernunft*, *Gegen-Erziehung* gegeben.«<sup>26</sup>

Zudem beschäftigte sich Marcuse in den 1970er Jahren zum Beispiel in seinen Pariser Vorlesungen,<sup>27</sup> oder eben in jenem Text über Bahro, damit, was mentale Arbeit bedeutet und was aus einer Intellektualisierung der Arbeit in der Fabrik folgt. Nicht zuletzt finden sich in ihren Gedanken zum Verhältnis von Spontaneität und Organisation erstaunliche Parallelen.

Einen grundlegenden Unterschied sehe ich jedoch darin, dass bei Marcuse die Autonomie des Intellektuellen trotz allen Engagements weiter an erster Stelle steht. Der Politikwissenschaftler Leiv Voigtländer kritisiert, dass bei Gramsci durch die Identität der Intellektuellen mit den Bewegungen (konkret damals Intellektuelle als Parteifunktionäre) die Kritikfunktion abgeschafft werde. Ihn irritiert die »nicht gedachte Distanz [...], die nicht berücksichtigte Möglichkeit, dass es für den engagierten Intellektuellen einmal geboten sein kann, sich von der Bewegung und ihren Strategien zu distanzieren, öffentlich vor Genossen und Kollegen mit seinem ganzen Einsatz in emanzipativer Absicht quasi die Notbremse zu ziehen.«<sup>28</sup> Hier ist gerade Marcuse selbst, resultierend aus seiner berechtigten Sorge etwa vor

<sup>25</sup> Bino Byansi Byakuleka zum Abschluss unseres Gesprächs auf die Frage, ob er die Diskussion von Philosoph\*innen wie Marcuse für heutige Bewegungen für sinnvoll erachtet.

<sup>26</sup> Herbert Marcuse: *Theorie und Praxis* [1974]. In: Ders., *Schriften* Band 9, Springer 2004, S. 143-158, hier: S. 155-156.

<sup>27</sup> Herbert Marcuse: *Kapitalismus und Opposition. Vorlesungen zum Eindimensionalen Menschen*, Springer 2017.

<sup>28</sup> Leiv Eirik Voigtländer: *Der Funktionär als Emanzipationsagent. Organische und traditionelle Intellektuelle im politischen Denken Antonio Gramscis*. In: Thomas Jung; Stefan Müller-Doohm (Hrsg.): *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts*, Frankfurt a.M. 2008, S. 85-104, hier: S. 101.

reaktionärem Anti-Intellektualismus und blinder Identitätspolitik zum Beispiel in den der 1968er-Bewegung folgenden autoritären kommunistischen Kleinstgruppen und sicher auch aus der Erfahrung einer faschistischen Massenbewegung heraus, ein Gegenbeispiel. Er suchte stets den Kontakt mit den Bewegungen seiner Zeit, um sie zu unterstützen, aber auch – und nicht zuletzt –, um sie einer radikalen, intellektuellen Kritik zu unterziehen.

»Intellektualität wird als Realitätsprinzip des Protests benötigt«,<sup>29</sup> schreibt der Politikwissenschaftler Roland Roth in seinen Reflexionen auf Marcuse und soziale Bewegungen. Intellektuelle als Realitätsprinzip, als Stimme der Vernunft, als Vermittler\*innen zur Wirklichkeit? Ein Bild, das eher einem klassischen Verständnis von Intellektualität entspricht. Protest braucht Intellektualität, doch nicht nur als Realitätsprinzip. Oftmals war Marcuse in den 1968er Bewegungen diese Stimme der Vernunft, vor allem was seine Warnung vor Anti-Intellektualismus anbelangt und davor, Strukturen wie Universitäten zu zerschlagen, die, wenn auch sehr eingeschränkt, Räume für das Denken bieten. Intellektualität wird als Realitätsprinzip auch in dem Sinne benötigt, dass Intellektuelle durch ihre organisierende Funktion stets vermitteln und übersetzen. Auf diese Weise werden Stimmen hörbar gemacht und an die Realität angeknüpft. Doch auch und gerade Marcuse sah in den nicht an die bestehende Realität angelehnten Artikulationen von Protest, in »Phantasie an die Macht« und befreiender Sexualität das Potenzial der 1968er-Bewegungen. In der (unerhörten) Forderung, dass alles ganz anders sein soll, vernahm er ein Begehren, eine Utopie, die sich so gar nicht an Bestehendem orientiert, sondern rein auf das Mögliche zielt. Auch wenn es für die Analyse des Möglichen ein Realitätsprinzip braucht, so benötigt es auch, um in Freudscher Terminologie zu bleiben, ebenso ein Lustprinzip. Es braucht ein Festhalten an der Utopie, und diese Funktion erfüllen in Bewegungen ebenfalls Intellektuelle, wie beispielsweise Numans Verweis auf seine Fähigkeit, »to talk to their dreams« (siehe oben), zeigt.

Keine Illusionen, aber auch und vor allem kein Defätismus, kein Aufgeben fordert Marcuse von den Intellektuellen im Eingangszitat zu diesem Beitrag. Die schrecklichen Umstände und Bedingungen erkennen und trotzdem weitermachen, trotzdem den Übersetzungsversuch wagen, sich nicht abschrecken zu lassen, sieht Marcuse nicht nur als Aufgabe, sondern gar als Pflicht, die sich aus der Position der Intellektuellen ergibt: »Sein Privileg enthält eine Verpflichtung: die Verpflichtung und Verantwortung des

<sup>29</sup> Roland Roth: *Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen*, Frankfurt a.M. 1985, S. 199.

Intellektuellen, alles zu tun, was in seinen Kräften steht, um diese Gesellschaft zu verändern.«<sup>30</sup>

Beides – keine Illusion und kein Defätismus – könnten viele Intellektuelle sowohl von Marcuse und Gramsci als auch von den Intellektuellen der Refugee-Bewegung lernen.

#### **Zitierte Interviews**

I.B – Gespräch mit Bino Byansi Byakuleka am 8.9.2016 in Berlin.

I.DN – Gespräch mit Arash Dosthossein und Narges Nasimi am 24./25.10.2016 in München.

I.Nu – Gespräch mit Hassan Numan am 17.8.2017 in Hannover.

I.O – Gespräch mit Rex Osa am 7.12.2016 in Stuttgart.

I.P – Gespräch mit Napuli Paul am 20.9.2016 in Berlin.

I.UÜ – Gespräch mit Turgay Ulu, gedolmetscht von Nadiye Ünsal am 23./31.3.2016 in Berlin.

---

<sup>30</sup> Hans-Friedrich Bartig: Herbert Marcuses utopische Wirkung, Hannover 1971, S. 42.

# NACHWORT

## Neueste Unübersichtlichkeiten im permanenten Krisenmodus

»Wahn ist der Ersatz für den Traum,  
dass die Menschheit die Welt menschlich einrichte,  
den die Welt der Menschheit hartnäckig austreibt.«  
Theodor W. Adorno<sup>1</sup>

An Krisen haben wir uns in den letzten zwei Jahrzehnten derart gewöhnt, dass wir es zunehmend für normal halten, mit und in ihnen zu leben: Finanzkrise, Kapitalkrise, Krise der Demokratie, sogenannte Flüchtlingskrise, Krise der Europäischen Union, Mehrfachkrise, Mehrebenenkrise, multiple Krise. Wir befinden uns im permanenten Krisenmodus. Die Krise ist zum Normalzustand geworden, der Ausnahmezustand zur Regel, der Krisenzustand veralltäglicht. Krisen sind derart präsent, dass wir sie aus dem Blick zu verlieren drohen. Damit aber büßen Krisen auch ihre produktive Komponente ein.<sup>2</sup> Denn Krisen haben die Funktion, auf ein Problem hinzuweisen. Krisen erzwingen normalerweise die Lösung des aufgetretenen Problems: Sie nötigen einen genaueren Blick ins Innere und auf die Metaebene. Eine Krise kann, so besehen, etwas Positives und Heilbringendes für ein Individuum oder eine Gesellschaft sein. Doch wenn die Chancen, die Krisen aufzutun, nicht ergriffen werden, droht unter Umständen eine Katastrophe.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt a.M. 1963, S. 139.

<sup>2</sup> Siehe Athanassios Karathanassis: Krisen im Kapitalismus: Grundlagen, Zusammenhänge, Ursachen. Ein Problemaufriss, in: [theoriekritik.ch](http://theoriekritik.ch), [www.theoriekritik.ch/?p=3397](http://www.theoriekritik.ch/?p=3397) (letzter Zugriff: 5.11.2018).

<sup>3</sup> Vgl. Marcus Hawel; Moritz Blanke (Hrsg.): Kritische Theorie der Krise, Berlin 2012.

### Neue Unübersichtlichkeit und rasante gesellschaftliche Entwicklungen

Den Begriff der »Neuen Unübersichtlichkeit« brachte 1985 Jürgen Habermas ins Gespräch.<sup>4</sup> Er bezog sich damit noch auf das Erstarken des Neokonservatismus im geistigen und politischen Leben der USA und Westdeutschlands. Habermas meinte auch die Krise des Wohlfahrtsstaates sowie eine »Erschöpfung utopischer Energien« im linksliberalen Spektrum. Der Begriff wurde vor allem durch die Auflösung der bipolaren Weltordnung Anfang der 1990er Jahre zu einem geflügelten Wort und wurde seitdem unzählige Male in unterschiedlichen Kontexten adaptiert. Neue Erzählungen wurden zu etablieren versucht, die Orientierung bieten sollten, aber entweder erst gar keinen Glanz entfalteten und schnell wieder verloren gingen oder von der Geschichte des Terrorismus seit Beginn des 21. Jahrhunderts und eben den vielfachen Krisen in unserer Wahrnehmung überlagert wurden.

Inzwischen erleben wir eine tiefe Krise der Europäischen Union und ein weltweites Erstarken von Nationalismus und völkischen, rechtsradikalen, faschistischen Bewegungen, eine Auflösung des etablierten demokratischen Parteiengefüges und eine tiefe Verunsicherung der Demokratien. Wir haben es mit neuesten Unübersichtlichkeiten zu tun.

Die Versuche, Übersichtlichkeit durch Theorie(arbeit) wiederherzustellen, sind bisher eher kläglich. Es fehlt eine gute Theorie. Es fehlen fundierte Analysen und die großen Bögen – man lässt sich kaum Zeit für Antworten. Schnellschüsse helfen aber nicht weiter. Gerade wenn es so aussieht, als ob unsere politischen Gemeinwesen im Begriff sind, zu erodieren, muss man einen kühlen Kopf bewahren. Denn aus der Analyse folgen die politische Strategie und Praxis. Man hat nicht unendliche Versuche, es richtig zu machen im Kampf gegen einen drohenden Faschismus und in der Absicht, den Kapitalismus zu transformieren. Es gibt Anzeichen dafür, dass die Krisen sich in den nächsten Jahrzehnten um einiges noch verdichten und erhärten werden. Der anstehende Brexit und die sich abzeichnende Italienkrise, die die seit 2010 laufende »Griechenlandkrise«<sup>5</sup> mühelos in den Schatten stellen wird, sind dabei nur

<sup>4</sup> Vgl. Jürgen Habermas: Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M. 1985.

<sup>5</sup> Vgl. Gregor Kritidis: Griechenland – auf dem Weg in den Maßnahmenstaat? Autoritäre Krisenpolitik und demokratischer Widerstand, Kritische Interventionen, Bd. 13, Hannover 2014.

die nächsten Kapitel des gerade ablaufenden Krisenzyklus', die freilich die EU an den Abgrund führen könnten. Noch größer können die Gefahren werden, die mit der ökologischen Krise, der Erderwärmung und dem Klimawandel,<sup>6</sup> sowie der anstehenden sogenannten vierten industriellen Revolution, »Industrie 4.0«, bereits ihre Schatten vorauswerfen.

Die ökologische Krise erzwingt radikale Umstellungen und bereits mittelfristig eine »Kultur des Verzichts« auf Konsum, um nicht weniger als eine bewohnbare Welt für die Menschheit zu erhalten. Alles deutet darauf hin, dass der Verzicht sozial völlig unausgewogen vorstattengehen und deshalb scharfe Konflikte nach sich ziehen wird. Die reichen Länder werden sich größere Rechte herausnehmen, und wenn der Verzicht etwa – was anzunehmen ist – allgemein über die Anhebung der Preise von Dienstleistungen und Waren zu erzwingen versucht wird, werden die ärmeren Schichten in der reicheren Welt den größeren Verzicht üben müssen. Das werden sie sich vermutlich genauso wenig wie die Armen in den armen Ländern gefallen lassen. Es scheint, als reichten die Vorbote bereits aus, um diffuse Ängste zu schüren, die dazu verleiten, den Klimawandel zu verdrängen oder gar zu verleugnen, um so weitermachen zu können wie bisher.

Auch die Automatisierung und Digitalisierung wird die Entwicklungen zuspitzen. In den einschlägigen Fachkreisen der Wirtschaft, den Gewerkschaften und der Politik geht man inzwischen mehr oder weniger einhellig davon aus, dass die mit der »vierten industriellen Revolution« einhergehenden Schübe der Automatisierung und Digitalisierung zu einer radikalen Veränderung unserer (Arbeits-)Gesellschaft führen werden.<sup>7</sup> Man rechnet allein in Deutschland mit dem Verlust von der Hälfte der existierenden Arbeitsplätze. Es wird nicht nur den Produktionssektor, sondern durch die fortschreitende Entwicklung von Cyber-technologie und Robotik auch den Dienstleistungssektor betreffen. Ein Großteil der Menschen wird mit sehr großer Wahrscheinlichkeit folglich seine Arbeit verlieren, denn zum ersten Mal könnte es so sein, dass weg-rationalisierte Arbeitsplätze nicht durch neu geschaffene kompensiert werden können. Es entspricht auch einem alten, antiquierten Denken, neue Arbeitsplätze zu schaffen, um den Verlust zu kompensieren. Viel

<sup>6</sup> Vgl. Christoph Seidler: »Sonderbericht des Weltklimarates: Die Welt gerät aus den Fugen – fragt sich nur, wie sehr«, in: SPIEGEL-Online vom 8.10.2018, <https://tinyurl.com/y8bt8mdw> (letzter Zugriff: 1.11.2018).

<sup>7</sup> Siehe Bundesministerium für Bildung und Forschung: Zukunftsbild »Industrie 4.0«, Bonn 2013; Homepage des BMBF, <https://tinyurl.com/ogu33fa> (letzter Zugriff: 26.10.2018).

angebracht wäre es, über das Ende der Arbeitsgesellschaft ernsthaft nachzudenken und geeignete Maßnahmen etwa für ein bedingungsloses Grundeinkommen zu ergreifen. Größte Herausforderungen für den Rechts- und Sozialstaat und seine demokratischen Strukturen dürften alsbald bevorstehen. Das Thema vom »Ende der Arbeit« fand bereits in den 1950er Jahren im Kontext der Automatisierung seinen Anklang, plätscherte lange Zeit vor sich hin, flammte in den 1970ern mit Daniel Bell und in den 90er Jahren mit Jeremy Rifkin auf, war vielleicht nur ein Thema der Linken,<sup>8</sup> doch inzwischen ist es mit Wucht auf die Agenda auch der Eliten gelangt, die *ihre* Zukunft sichern wollen.

Zu befürchten sind die allerschlimmsten Verwerfungen, wenn der Umwandlungsprozess der Gesellschaften nicht sozial abgefedert wird. Es könnte auch ein vorläufiges Ende des Kapitalismus bedeuten, wie wir ihn kennen. So besehen, sind entsprechend weit in die Zukunft weisende Konzepte und Visionen der Linken gefragt, die zur allgemeinen Orientierung einer friedlichen, sozialen, menschlich-solidarischen und umweltfreundlichen Politik und Wirtschaft dienen können.

### Blick zurück: Erschöpftes Telos

Mit den ungelösten Krisen der letzten Jahrzehnte verloren sich Visionen und Zuversicht. In den 1970er Jahren gab es in der alten Bundesrepublik noch so etwas wie eine konkrete Utopie, die sich aus dem Protest von 1967/68 speiste und von den sozialen Bewegungen über die »Tendenzwende«<sup>9</sup> und die »geistig moralische Wende« bis in die 1980er Jahre hinausgetragen wurde. Die Gegenwart verklärt selbstredend jede Vergangenheit durch die Erinnerung, in der immer alles früher lebhafter und politischer gewesen zu sein scheint. Denn freilich bröckelte bereits das utopische Fundament Anfang der 1980er Jahre, bevor zeitgleich mit Helmut Kohl in Westdeutschland, Margaret Thatcher in Großbritannien und

<sup>8</sup> Vgl. Daniel Bell: Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1975; Jeremy Rifkin: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft, Frankfurt a.M. 1997; siehe auch André Gorz: Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, 4. Aufl., Zürich 2010. Gorz vertritt die Ansicht, dass die Tendenz zur Entwertung der Arbeit bei gleichzeitiger Unfähigkeit, die Produktivitätsrate drastisch zu erhöhen, Ausmaße angenommen hat, die den Kapitalismus in einen permanenten Krisenmodus versetzen.

<sup>9</sup> Siehe Jürgen Habermas: Stichworte zur »Geistigen Situation der Zeit«, 2. Bde., Frankfurt a.M. 1979.

Ronald Reagan in den USA der Neoliberalismus in den führenden Industrienationen weltweit zum Regierungsprogramm gemacht wurde. Zuvor war dieser in Chile seit dem Sturz und der Ermordung Salvador Allendes 1973 gleichsam in Reinform unter wissenschaftlicher Anleitung der *Chicago School* als »Schocktherapie« erprobt worden.<sup>10</sup>

1989/90 kamen die deutsche Einheit und die Auflösung der bipolaren Weltordnung. Seither ist der Neoliberalismus ubiquitär. Die linken Visionen und Utopien wurden zu Grabe getragen. Vor allem wurde Marx für tot erklärt, und es hat einige Jahre gebraucht, ihm wieder seine berechtigte Geltung in den Analysen der Gegenwart zu verschaffen.<sup>11</sup> In dem gewichtigen Munde eines Joachim Fest war vom »Ende des utopischen Zeitalters«, sogar von einem Utopieverbot die Rede.<sup>12</sup> Francis Fukuyama sprach von nicht weniger als vom »Ende der Geschichte«<sup>13</sup> und hatte zur Stützung seiner steilen These eine atemberaubende Ableitung aus der Hegelschen Philosophie unternommen. Und dann war da noch Samuel P. Huntington, der mit dem geflügelten Wort vom »Kampf der Kulturen« (*Clash of Civilization*) ein düsteres Szenario der Zukunft, eine Dystopie zur »Neugestaltung der Politik im 21. Jahrhundert«, wie der Untertitel seines Buches heißt, entworfen hatte.<sup>14</sup> Die darin propagierten Handlungsmaximen erhielten eine reale Wirkmacht auf die Außenpolitik der USA. Huntington glich dem Zauberlehrling, der den Besen nicht mehr still bekommt: Sein Wort vom *Clash* bekam Flügel und machte die Runde, nährte sich von den fortan sich häufenden Terroranschlägen in der Welt.<sup>15</sup> Unterdessen bereute er, das Wort in Umlauf gebracht zu haben. Es war plötzlich die Rede vom Islamfaschismus oder islamistischen Fundamentalismus, die die »westliche Zivilisation« bedrohten.

Der marxistische Historiker Eric Hobsbawm überraschte 1994 in »Das Zeitalter der Extreme« mit der Feststellung, dass der Untergang des So-

<sup>10</sup> Vgl. Naomi Klein: Die Schock-Strategie. Der Aufstieg des Katastrophen-Kapitalismus, Frankfurt a.M. 2007, S. 109-140.

<sup>11</sup> Siehe Stefan Kalmring: Die Lust zur Kritik. Ein Plädoyer für utopisches Denken, Berlin 2012.

<sup>12</sup> Vgl. Joachim Fest: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991.

<sup>13</sup> Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte, München 1992.

<sup>14</sup> Vgl. Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt-politik im 21. Jahrhundert, München 1998.

<sup>15</sup> Siehe Marcus Havel: Identitätspolitik und die Kultur der Moderne. Kritische Anmerkungen zu Samuel Huntingtons »Kampf der Kulturen«, in: vorgänge, Heft 2, Nr. 174, Juni 2006, S. 115-129 (online zugänglich in: sopus 8/2006, www.sopus.org, <https://tinyurl.com/y7ghhyq7> (letzter Zugriff: 31.10.2018)).

wjetimperiums am Ende des »kurzen 20. Jahrhunderts« nur der Anfang vom Ende auch der als vermeintliche Siegerin übrig gebliebenen »freien Welt« sei.<sup>16</sup> Hobsbawm könnte rechtbehalten.

Mitte der 1990er Jahre schickte man sich in Europa endlich an, vor allem in Frankreich und in Deutschland, auch in Italien und den Niederlanden, die Vision eines europäischen politischen Gemeinwesens voranzubringen. Da blitzte in den Debatten ein euphorisches Strahlen auf: neue Zuversicht, ein linksliberales, demokratisches Europa mit überwundenen Binnengrenzen und einem hinter sich gelassenen Nationalismus, ein Projekt des Friedens, das Strahlkraft entfaltete. Europa wurde zu einem Traum aus der Ferne für Menschen in armen Ländern außerhalb des Kontinents. Der Traum vom Frieden wurde freilich bereits zeitgleich im auseinanderbrechenden Jugoslawien durch die alten und als überwunden geglaubten Geister des Rassismus und Nationalismus empfindlich gestört. Der europäische Traum ernüchterte auch angesichts des neoliberalen »Vertrages über eine Verfassung für Europa«, der aufgrund gescheiterter Referenden in Frankreich und den Niederlanden dann auch in einigen anderen Ländern der EU nicht ratifiziert wurde und keine Rechtskraft erlangen konnte. Der stattdessen abgeschlossene »Vertrag von Lissabon« von 2007 machte es auch nicht gerade besser. Immerhin versprach die Europäische Union mit der Einführung des Euro – von den Abkommen von Lissabon bis Oslo – eine gleichmäßige Anhebung und Angleichung des Wohlstandes in allen Mitgliedsstaaten und Bevölkerungen sowie einen Zugewinn an Freiheit und Freizügigkeit für die EU-Bürger\*innen. De facto aber haben sich in den Mitgliedsstaaten der EU die Abhängigkeiten gegenüber Deutschland erhöht und mit dieser auch die ökonomischen Ungleichheiten. Für Habermas sind diese uneingelösten Versprechen die hauptsächlichen Gründe für den rechten Rollback in Europa; jedenfalls fallen für ihn die Finanzkrise und die »Flüchtlingskrise« als Gründe dahinter zurück.<sup>17</sup>

1998 bis 2002 galt in Deutschland Rot-Grün als ein »Projekt«,<sup>18</sup> das man nach der allgemein als zu lang empfundenen Kohl-Ära, einer bleiernen Zeit, mit konkreter Utopie, die in ein linkes Regierungsprogramm einfließt, verbinden konnte. Es dauerte aber nur einen Jahreswechsel,

<sup>16</sup> Vgl. Eric Hobsbawm: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München 1995.

<sup>17</sup> Vgl. Thomas Thiel: »Habermas wirft sich für Europa in die Bresche«, in: FAZ.net vom 24.9.2018, <https://tinyurl.com/yamjkvrq> (letzter Zugriff: 1.11.2018).

<sup>18</sup> Vgl. Locomer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hrsg.): Rot-Grün – noch ein Projekt?, Hannover 2001.

da waren die Visionen verschwunden oder treffender: mit negativen Vorzeichen versehen. Aus dem linken Projekt war ein Programm der militär-, außen-, vergangenheits- und zivilpolitischen Normalisierung des deutschen Staates geworden, das ein deutsch-dominiertes Europa unter der Oberfläche eines europäischen Deutschlands voranzubringen gedachte.<sup>19</sup> Da kam für den deutschen Staat das auseinanderbrechende und im Bürgerkrieg versinkende Jugoslawien gerade richtig, um Schritte der Bundeswehr in den Krieg zu erproben und die diesbezüglichen, völkerrechtlichen und grundgesetzlichen Fesseln abzustreifen, nachdem man noch im Golfkrieg 1991 und während der Intervention in den Bürgerkrieg in Somalia 1992-1995 von der »Zuschauertribüne« aus zusehen musste, wie andere das militärische Geschäft erledigten, an dem die Bundesregierung sich gerne beteiligt hätte, statt die Missionen bloß finanziell in Form der sogenannten Scheckbuchdiplomatie zu unterstützen, um sich wenigstens einen gewissen Einfluss in der Außenpolitik zu sichern.<sup>20</sup>

Normalität für den deutschen Staat zu beanspruchen oder Normalisierung zu betreiben, ohne die deutsche Vergangenheit wahrhaftig aufgearbeitet zu haben, erweist sich als hochgradig gefährlich. Wirkliche Aufarbeitung bedeutet, die Ursachen des Vergangenen zu beseitigen. Normalisierung ohne vorherige Aufarbeitung bedeutet, nichts dafür getan zu haben, dass sich das Katastrophische im Vergangenen wiederholen oder Ähnliches geschehen kann. »Nur weil die Ursachen fortbestehen, ward sein Bann bis heute nicht gebrochen.«<sup>21</sup>

Die Kriege der westlichen Allianz unter der Führung der USA in Afghanistan seit 2001 und im Irak im Frühling 2003 folgten auf die verheerenden Terroranschläge vom 11. September 2001 in den USA, die al-Qaida für sich reklamierte. Schließlich ereignete sich auch über die Jahre eine Serie von Terroranschlägen in europäischen Hauptstädten, in Madrid, London, Paris, Brüssel und Berlin. Mittendrin begann mit der Revolution in Tunesien 2010 der »Arabische Frühling«, während zeitgleich das EU-Europa mit der Griechenlandkrise beschäftigt war. Der »Arabische Frühling« ereignete sich wie eine Welle, die der Reihe nach die arabischen Staaten Ägypten, Algerien, Libyen, Marokko und Syrien erfasste und der vielerorts ein Machtvakuum hinterließ, in das schließlich isla-

<sup>19</sup> Siehe Marcus Havel: Die normalisierte Nation. Vergangenheitsbewältigung und Außenpolitik in Deutschland, Hannover 2007.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.

<sup>21</sup> Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 146.

mistische Kräfte, die einen *Islamischen Staat* aufbauen wollten, vordringen konnten. In Syrien entbrannte 2011 ein bis zum heutigen Tag verheerender Bürgerkrieg, der durch die Unterstützung des syrischen Machthabers al-Assad seitens des russischen Militärs, den Interventionen der NATO und ihrer Verbündeten sowie der Einmischung des Irans extrem komplizierte Verhältnisse geschaffen hat. Mit dem Krieg in Syrien schnellten die Zahlen der Geflüchteten, die sich über die Türkei auf den Weg nach Europa gemacht haben, sprunghaft an und lösten ab 2015 die sogenannte Flüchtlingskrise, die man treffender als humanitäre Krise bezeichnen muss, aus. Ein dreckiger Deal der EU mit dem türkischen Präsidenten Erdogan, selbst ein Autokrat, soll bewirken, dass der Zustrom von Geflüchteten in die EU versiegt, weil reihenweise europäische Staaten wie Serbien, Kroatien, Slowenien, Ungarn und Österreich entlang der »Flüchtlingsroute« ihre Grenzen dichtmachten und Solidarität verweigerten. Inzwischen werden in der EU viele Länder von nationalistischen und rechten Parteien regiert.

### Neoliberaler Einheitsblock und Krise der Repräsentation

In der zweiten Regierungsperiode von 2002 bis 2005 brachte Rot-Grün in Deutschland die Agenda 2010 auf den Weg, die die soziale Spaltung in Deutschland und den Niedergang der SPD als Volkspartei massiv beschleunigte. In anderen Ländern gab es ähnliche Entwicklungen. Die etablierten Parteien wurden seitdem als ein neoliberaler Einheitsblock wahrgenommen, in dem die programmatischen Unterschiede und politischen Zielsetzungen, auf die Wähler\*innenschichten der gesellschaftlichen Mitte fokussiert, sich auf den zentralen Feldern der Wirtschafts-, Steuer- und Sozialpolitik kaum voneinander unterschieden. Mit diesem neoliberalen Einheitsblock machte sich der Parlamentarismus in einem erheblichen Maße angreifbar, weil er schlicht erlahmte und sich die Erlahmung als eine grundlegende Krise der repräsentativen Demokratie manifestierte,<sup>22</sup> gerade weil im Parlamentarismus der Parteienpluralismus und in besonderem Maße die oppositionellen Parteien als Trieb-

<sup>22</sup> Vgl. Marcus Havel: Repräsentative Demokratie und politische Willensbildung in der Krise. Gutachten im Auftrag der niedersächsischen Landtagsfraktion DIE LINKE, Hannover 2009.

kräfte der Demokratie gedacht sind.<sup>23</sup> Vor gut zehn Jahren war es noch DIE LINKE, die sich als einzige Partei vom neoliberalen Einheitskanon klar absetzte und den Nimbus der Oppositions- und Protestpartei innehatte. Inzwischen hat DIE LINKE in der Wahrnehmung vieler Menschen diesen Nimbus verloren, beziehungsweise an die AfD abgegeben, die sich ebenso als Protestpartei, aber am rechten Rand und auf völkische Weise erfolgreich inszenieren kann.

Die Agenda 2010 und das hegemoniale Erstarken des deutschen Staates innerhalb der Europäischen Union sind kausal miteinander verknüpft, denn ökonomisch beruht der »Standort Deutschland« auf dem Lohnverzicht der unteren und mittleren Einkommensschichten in Deutschland. Die Anfälligkeit für völkischen Nationalismus dieser unteren und mittleren Schichten ist mithin der Preis für die Hegemonie Deutschlands in der EU, die wiederum auch eine Anfälligkeit derjenigen Bevölkerungsschichten in den anderen europäischen Ländern zur Folge hat, die unter der harten Konkurrenz besonders zu leiden haben.

Die Partei DIE LINKE, bis 2005 noch PDS und WASG, konnte sich gegen die Agenda 2010 der rot-grünen Bundesregierung nur mäßig profilieren, obwohl insbesondere die Sozialreformen harte Einschnitte in der Sozialhilfe und der Arbeitslosenversicherung zur Folge hatten und gegen den mehrheitlichen Willen der Bevölkerung durchgesetzt wurden. Rot-Grün hat damals vor allem zu einer massiven sozialen Spaltung der Bevölkerung zwischen den unteren und oberen Mittelschichten beigetragen und insbesondere die Mitte der Gesellschaft erodieren lassen. In der Folge haben sich viele Menschen aus der unteren Mittelschicht von den etablierten Parteien abgewandt. Ein kleiner Teil konnte von der LINKEN damals aufgefangen werden. Ein großer Teil wurde zu Nichtwähler\*innen und fiel in den Schlaf der Apathie.

Während der sogenannten Flüchtlingskrise seit 2015 haben sich darüber hinaus weitere Teile der Bevölkerung – insbesondere in Ostdeutschland – von den etablierten Parteien abgewandt und verhalten bei der Bundestagswahl 2017 der in Teilen rechtsextremen AfD zur drittstärksten Kraft im Bundestag. Die AfD hat es vor allem vermocht, einen Großteil der Nichtwähler\*innen zu mobilisieren. Inzwischen liegt die junge Partei in Umfragen teilweise sogar auf dem zweiten Platz. Was DIE LINKE und GRÜNE für die SPD gewesen sind, das ist die AfD für die CDU: vorrangig sind es Abspaltungen jeweiliger Klientel, die seit den 1980er Jahren den

<sup>23</sup> Vgl. Michael Buckmiller; Joachim Perels (Hrsg.): *Opposition als Triebkraft der Demokratie. Bilanz und Perspektiven der zweiten Republik*, Hannover 1998.

schrittweisen Auflösungsprozess der Volksparteien begleitet haben. Die ehemals prall im Saft stehenden Volksparteien verlieren ihre Bindekraft; dies ist ein Phänomen, das gewisse Ähnlichkeiten mit dem Ende der Weimarer Republik aufweist. Die Krise der Repräsentation entwickelt sich weiter zu einer manifesten Krise der parlamentarischen Demokratie.

### Resonanzboden für rechte Bewegungen

Mit den letzten 20 Jahren ist ein Zeitraum abgesteckt, in welchem sich die Gesellschaft in einen Brutkasten der Erosion verwandelte, dessen Temperatur in den Krisenphasen sukzessive ansteigt, und sich ein Resonanzboden für eine faschistische Bewegung herausgebildet hat. Pegida, die Identitären, die AfD sammeln Menschen ein, die sich sozial abgehängt fühlen oder diffuse Abstiegsängste sowie offenen Rassismus artikulieren, Überfremdungsängste zum Ausdruck bringen. Die AfD hat all dies in ein völkisches Programm übersetzt und zieht eine »politische Rendite« daraus, indem sie zu einem paradoxen Sammelbecken wurde für Wirtschafts(neo)liberale, Rechtskonservative, Unzufriedene, Deklassierte, Drop-Outs, Wutbürger, Rechtsradikale und Neonazis. An dieser Gemengelage verdeutlicht sich, dass sich Wirtschaftsliberalismus und Faschismus einander keineswegs ausschließen, sondern gegenseitig bedingen können, wie bereits die Liaison zwischen dem Diktator Pinochet und den Chicago Boys in Chile gezeigt hatte. Den humanistischen und universalen Werten wird nationalistischer Chauvinismus gegenübergestellt. Die etablierte Politik: das sogenannte Establishment ist in diesen Kreisen der Feind, der das Land angeblich an den Abgrund bringt; Ziel »des« Establishments sei es, »die« deutsche Bevölkerung auszutauschen; Deutschland müsse »den« Deutschen zurückgegeben werden.

Aufgeheizt von solchen Überfremdungsängsten befindet sich – psychoanalytisch betrachtet – das Individuum im Bereich »pathischer Projektionen«<sup>24</sup> und kann in der völkisch politisierten Masse regredieren. Dies ist gleichbedeutend mit dem, was Sigmund Freud in »Massenpsychologie und Ich-Analyse« mit der Externalisierung des eigenen Über-Ichs gemeint hat, indem das Objekt eines Massenführers an die Stelle des Ich-Ideals zahlreicher damit in die Masse integrierter Individuen ge-

<sup>24</sup> Vgl. das Kapitel »Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung« in: Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt a.M. 1988.

setzt wird, die sich vermittelt über die Führung miteinander identifizieren und dabei unbedingte Folgebereitschaft zu zeigen beginnen, ohne dass sie durch eine eigene Gewissensinstanz noch orientiert werden. An diesem sozialpsychologischen Mechanismus scheint sich, seitdem Freud sich damit auseinandersetzte, nichts geändert zu haben.<sup>25</sup>

Die Meinungen und Ansichten der in der Masse integrierten Einzelnen panzern sich gegen ihre argumentative Widerlegung, wodurch ein postfaktischer Wahn entsteht, der sich gegen die etablierten Medien, Politik und Wissenschaft richtet. Es wird geglaubt, was den angstgeleiteten Wünschen dient, um in der delegitimierenden Spirale gegen das verhasste Establishment vorzugehen: Meinung als antisemitischer, islamophober, homophober oder rassistischer Wahn, der als Konformismus die Gruppenidentität prägt. Welche Karten der »gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit«<sup>26</sup> letztendlich gezogen und ausgespielt werden, hängt lediglich von örtlichen und zeitlichen Konstellationen ab. Die »Grenzen der Aufklärung«<sup>27</sup> werden mit der pathischen Projektion von Vorurteilen zum großen Teil irreversibel überschritten.

### **Anomalie: Postfaktische Bedürfnisse nach Verschwörung**

Die Menschen, die Verschwörungsfantasien für die Wahrheit und die Wahrheit für Lüge halten, entwickeln eine postfaktische Bewusstseins- und Bedürfnisstruktur. Angst, wie diffus auch immer, hat sie dafür gefügig gemacht. Wir müssen uns folglich Gedanken über den Zustand der gesellschaftlichen Umgebung machen, in der *Fake News* und *Alternative Facts* seit einiger Zeit eine überaus bedeutsame Wirkmacht auf das Bewusstsein vieler Menschen ausüben, die als vereinzelte Einzelne in ihren miteinander vernetzten »Echokammern« offenbar ein regelrechtes postfaktisches Bedürfnis nach Verschwörung entfalten, welches sie mit voller Verachtung gegen das Establishment richten.

<sup>25</sup> Vgl. Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a.M. 2005.

<sup>26</sup> Vgl. das Forschungsprojekt von Wilhelm Heitmeyer an der Universität Bielefeld, <https://tinyurl.com/ybnkxx8t> (letzter Zugriff: 26.10.2018); siehe auch Kurt Möller: *Entwicklung und Ausmaß gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit*, in: Albert Scherr; Aladin El-Mafaalani; Gökçen Yüksel (Hrsg.): *Handbuch Diskriminierung*, Wiesbaden 2017, S. 425-447.

<sup>27</sup> Siehe Horkheimer; Adorno, a.a.O.

Das grundlegende Misstrauen gegenüber den etablierten bürgerlichen Medien, welches sich in bestimmten Schichten in numerisch bedeutsamer Weise verbreitet hat, geht einher mit einer tiefen Delegitimierung der demokratischen Strukturen unseres politischen Systems. Die Institutionen verlieren auf diffuse Weise insgesamt an Anerkennung, ohne dass berechtigte Kritik an ihnen, etwa verfassungsrechtliche Brüche oder Missachtung rechtsstaatlicher Verfahrensprinzipien, eine signifikante Rolle dabei spielten wie etwa bei den radikalen Linken.

Seit dem Erstarken der Rechten wirkt alles auf den *Status quo* fixiert, die gesellschaftlichen Zustände wirken eingefroren. Es ist die Zeit einer *Anomalie*, wie sie Émile Durkheim begrifflich gefasst hat,<sup>28</sup> das heißt eines erodierenden Übergangs, in dem das Alte sich ablöst, aber noch da ist, und das Neue sich noch nicht wirkmächtig etabliert hat. So ähnlich hat Antonio Gramsci auch ein *Interregnum* verstanden.<sup>29</sup> In solchen Zeiten sind Visionen so wichtig wie das Brot zum Essen. Die Menschen suchen in Zeiten der Erosion verstärkt nach Sinnhaftigkeit. Wird ihnen kein Sinn geboten, begeben sie sich selbst auf die Suche und werden allzu häufig im »Aberglauben aus zweiter Hand« fündig:<sup>30</sup> in der Astrologie, Esoterik, im Sektenwesen, in Verschwörungstheorien oder Wahnsystemen wie dem Nationalismus, Rassismus und Antisemitismus. Weil die Linke es unterlassen hat oder daran gescheitert ist, soziale, humanistische oder demokratisch-sozialistische Visionen anzubieten, versuchen es nunmehr die Rechten mit ihren völkischen »Visionen«, und sie haben Erfolg damit, weil sie sich der Mittel faschistischer Agitation und Propaganda bedienen, die sich seit Jahrzehnten nicht verändert haben und deren Eindringlichkeit nicht nur seit den vergangenen faschistischen Regimen bekannt ist, sondern auch durch die Werbe- und Kulturindustrie verfeinert und subtiler gemacht wurde. Die Rechten bieten den suchenden Menschen genau das an, was sie ohnehin von sich aus gefunden hätten – nur in völkisch kanalisierter und für die Machtergreifung instrumentalisierter Form.

<sup>28</sup> Vgl. Émile Durkheim: *Der Selbstmord* (1897), Neuwied/Berlin 1973.

<sup>29</sup> »Die Krise besteht gerade in der Tatsache, dass das Alte stirbt und das Neue nicht zur Welt kommen kann: in diesem Interregnum kommt es zu den unterschiedlichsten Krankheitserscheinungen.« Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, H. 3, §34, 354f.

<sup>30</sup> Siehe Theodor W. Adorno: *Aberglaube aus zweiter Hand*, in: Ders.: *Soziologische Schriften*, Bd. I, Frankfurt a.M. 1979.

### Rechtspopulismus oder Autoritärer Nationalradikalismus?

Als wäre es ein Alptraum in der Unübersichtlichkeit, droht das Erwachen aus der Apathie schon jetzt abenteuerliche, vorbotenhafte Züge anzunehmen. Als spürten die Menschen bereits, was ihnen blüht, fahren sie antiquiert geglaubte irrationale (Schutz-)Mechanismen gegen die Globalisierung hoch: einen »autoritären Nationalradikalismus«, wie der Soziologe Wilhelm Heitmeyer es in Abgrenzung zum Begriff des Rechtspopulismus nennt.<sup>31</sup>

Mit dem autoritären Nationalradikalismus hat Heitmeyer einen Begriff ins Gespräch gebracht, der die Verschärfung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit damit in Verbindung bringt. Noch macht sich der Affekt an der sogenannten Flüchtlingskrise und an der Migrationsfrage fest und richtet sich gegen Geflüchtete. Wenn etwa der Bundesinnenminister Seehofer nach den Hetzjagden eines rechtsradikalen Mobs in Chemnitz im August 2018 die Migration als die »Mutter aller Probleme« bezeichnet und Verständnis für die rechtsradikalen Demonstranten zeigt,<sup>32</sup> klingt das fast schon wie Heinrich von Treitschkes Satz »Die Juden sind unser Unglück« im Antisemitismustreit aus dem Jahre 1879.<sup>33</sup> Es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, bis sich der Affekt, der sich aus dem Verteilungskampf um verknappte Ressourcen und Machtchancen Bahn bricht, noch umfassender gegen konkretere Minderheiten richtet. Genährt wird dies, so Heitmeyer, durch den gefühlten Verlust der Kontrolle über die eigene Biografie und die Politik, welche im Zuge der Globalisierung durch einen autoritärer werdenden Kapitalismus die Bereitschaft zur Verweigerung und die Folgebereitschaft gegenüber rechtsradikalen Parteien erhöht, sowie das Vertrauen in die demokratischen Institutionen, insbesondere in die etablierten Medien und in den demokratischen Rechtsstaat unterhöhlt. Heitmeyer spricht hier von einer »Apathie«, aus der bereits große Teile der Gesellschaft »wutgetränkt« erwachen.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Vgl. Christian Schröder: »Die AfD ist ein Meister der emotionalen Ausbeutung«, in: tagesspiegel vom 20.10.2018.

<sup>32</sup> Vgl. »Seehofer zeigt Verständnis für Demonstranten«, in: SZ vom 6.9.2018, <https://tinyurl.com/yawnomxc> (letzter Zugriff: 31.10.2018).

<sup>33</sup> Vgl. Heinrich von Treitschke: Unsere Aussichten, Preußische Jahrbücher, Band 44, 1879, S. 559-576.

<sup>34</sup> Vgl. »Erwachen aus wutgetränkter Apathie«, Gespräch mit Wilhelm Heitmeyer, in: SZ vom 4.10.2017.

Die massiven und bedrohlichen gesellschaftlichen Erosionen, die im Gange sind, stehen im Zusammenhang mit dem Kontrollverlust nationalstaatlicher Politik und wurden von Heitmeyer seit Jahren unablässig auf Basis seiner Studien zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit vorhergesagt.<sup>35</sup> Der Nationalstaat habe vor der wachsenden Macht der globalisierten Weltkonzerne kapituliert. Die Demokratie werde markt-konform gemacht, nicht umgekehrt: der Markt an die Regeln der Demokratie gebunden. »Neoliberales Denken ist im Alltag angekommen und wird gegen schwache Gruppen in Stellung gebracht. Dieses Denkmuster wird nicht plötzlich wieder über den Haufen geworfen, nur weil Eliten plötzlich erkennen, dass ihnen der Laden um die Ohren zu fliegen droht«, sagte Heitmeyer 2011, worauf der SPIEGEL-Interviewer skeptisch meinte, es höre sich so an, als würde man in Deutschland kurz vor der Revolution stehen. Heitmeyer aber sah kein Potenzial für Unruhen, sondern für eine um sich greifende Apathie und Orientierungslosigkeit, gleichsam für eine Inkubationsphase, während der ein marodierendes Potenzial erst einmal heranreift, das schließlich zu einem völkischen Aufstand führen könnte. Inzwischen erleben wir in aller Deutlichkeit, wie die »Solidargemeinschaft, wie es sie in den 1990er Jahren noch gab, erodiert unter dem massiven Druck der Durchsetzungs- und Konkurrenzlogik des Kapitals, dem die herrschende Politik folgt.«<sup>36</sup> Das Potenzial für einen völkischen Aufstand hat sich jüngst auf den Straßen von Chemnitz gezeigt. Es trat freilich auch schon im August 1992 in dem Pogrom von Rostock-Lichtenhagen oder in den Brandanschlägen von Mölln im November 1992 und Solingen im Mai 1993 in Erscheinung.

Den Begriff des sogenannten Rechtspopulismus auf die heutige Zeit anzuwenden, wirkt in der Tat angesichts dessen die Verhältnisse verharmlosend. Man hätte diesen Begriff vielleicht vor 20 Jahren verwenden können, um die damaligen Entwicklungen auf den Begriff zu bringen:<sup>37</sup> den Weg der geistigen Brandstifter wie etwa den des Schriftstellers Martin Walser, der 1998 anlässlich seiner Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels in der Paulskirche eine skandalöse Rede gehalten hat, in welcher er sich eine Abkehr von der »Dauerpräsenta-

<sup>35</sup> Vgl. z.B. das Interview mit Jürgen Heitmeyer: »Die Gesellschaft ist vergiftet«, in: DER SPIEGEL, Nr. 50, 2011, S. 72.

<sup>36</sup> »Erwachen aus wutgetränkter Apathie«, Gespräch mit Wilhelm Heitmeyer, a.a.O.

<sup>37</sup> Siehe Stella Hindemith: »Es begann nicht auf der Straße«, ZEIT-Online vom 24.9.2018, <https://tinyurl.com/yxcanakw> (letzter Zugriff: 31.10.2018).

tion unserer Schande«<sup>38</sup> wünschte und damit die Erinnerungspolitik des Holocausts meinte, die mit einer »Moralkeule« hantierte. Oder auch den Weg des ehemaligen Sozialdemokraten Thilo Sarrazin, der mit seinem Bestseller »Deutschland schafft sich ab« die Diskurse nach rechts geöffnet hat.<sup>39</sup> Die AfD, führende Personen wie Alexander Gauland, Alice Weidel und Björn Höcke, haben die Wortwahl von Sarrazin und Walser lediglich aufgegriffen und ein wenig radikalisiert.

Inzwischen haben sich die Entwicklungen derart verschärft, dass der Begriff des Rechtspopulismus eine vertuschende Wirkung entfaltet, wenn man ihn auf die heutige Zeit anwendet – mal abgesehen davon, dass nicht allgemein klar ist, was Populismus überhaupt bedeutet. Dieser Begriff schillert immens, vor allem, weil er vor knapp 20 Jahren eine taktische Wortschöpfung war: erfunden, um den Aufstieg der FPÖ unter Jörg Haider nicht als Rechtsradikalismus bezeichnen zu müssen, was der EU einige Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit mit der österreichischen Regierung bereitet hätte. Der Pseudobegriff des Rechtspopulismus ist demnach von Anbeginn einer Beschwichtigungsabsicht geschuldet: einer euphemistischen Umschreibung, welche damals die Konsequenz des Ausschlusses Österreichs aus den europäischen Gremien verhindern sollte.

Die parlamentarische Demokratie verliert objektiv wie subjektiv an Bedeutung. Ein Nähr- und Resonanzboden für Autoritarismus und Faschismus ist entstanden, der sich in Deutschland derzeit bei zirka 20 Prozent der Bevölkerung verfangen hat – Tendenz steigend. Oft und lange wurde von Soziolog\*innen vor dieser Entwicklung gewarnt; es hat längst begonnen, ernst zu werden, weshalb man den Faschismus auch beim Namen nennen sollte. Wir erleben die verheerenden Auswirkungen davon, dass das ökonomistische Denken in sämtliche Lebensbereiche vordringt. Menschen werden überall nach ihrer Verwertbarkeit, Nützlichkeit, Effizienz bemessen, und sie optimieren bereitwillig sich selbst. Ihr leidendes und »erschöpftes Selbst«<sup>40</sup> wird von den Faschisten eloquent aufgelesen und für ihre völkischen Zwecke missbraucht. Die Faschisten sind die zynischen Nutznießer der beschädigenden Aus-

<sup>38</sup> Vgl. Martin Walser: Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1998.

<sup>39</sup> Siehe Klaus Ahlheim: Sarrazin und der Extremismus der Mitte. Empirische Analysen und pädagogische Reflexionen, in: Reihe Kritische Beiträge zur Bildungswissenschaft, Bd. 5, Hannover 2011.

<sup>40</sup> Siehe Alain Ehrenberg: Das erschöpfte Selbst – Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2004.

wirkungen des Neoliberalismus auf die Subjektivität der Menschen. Der beschädigten Subjektivität werden in der völkischen Bewegung Kompensationen angeboten und Ventile geöffnet, um sich aufzurichten, aufzuwerten auf Kosten anderer, die im gleichen Zuge erniedrigt, diskriminiert und negiert werden. »Betroffen sind Langzeitarbeitslose, niedrig qualifizierte Migranten, Flüchtlinge, Obdachlose, Behinderte. Die sozial Schwachen sehen (...) auf die noch schwächeren herab. Und seit einigen Jahren klagen auch jene mit hohem sozialen Status darüber, dass sie als Leistungsträger alle anderen mitschleppen sollen.«<sup>41</sup> Es sind daher zwei entgegengesetzte Schichten der Gesellschaft, die der AfD in Deutschland Zulauf bescheren: zum einen eine gut situierte, die um den Verlust ihrer Privilegien fürchtet; zum anderen eine abgehängte,<sup>42</sup> die sich von der AfD eine Aufwertung – wenn auch mit chauvinistischen Mitteln – erhofft.

Die Rechten versprechen überall, mit autoritären und rassistischen Mitteln die Kontrolle über die Politik und die Globalisierung zurückzugewinnen. In Deutschland gelingt es ihnen ganz gut, den vom Abstieg betroffenen Menschen das Blau der AfD vom Himmel herunterzulügen, die Deklassierten mit chauvinistischen Mitteln pseudopsychologisch aufzuwerten und gleichzeitig den gut situierten die Wiederherstellung der »alten Normalität«<sup>43</sup> anzupreisen. – Es sind die Mittel faschistischer Agitation und Propaganda, die »rationale Manipulation des Irrationalen«, welches seit je das »Vorrecht der Totalitären«<sup>44</sup> gewesen ist.

Die Deprivilegierten, Präkarisierten, Verarmten, diejenigen mit beschädigter, verletzter, zerstörter Subjektivität, sind die offene Flanke für die »falschen Propheten«.<sup>45</sup> Bei jenen werden Versprechungen lanciert, die ihren autoritären Charakter aus der Apathie befreien und eine faschistische Folgebereitschaft generieren. Ihre Wut macht sie zu Exekutoren einer extremen und pseudohaften Gleichmachung, mittels der sie glauben, Rache an den imaginierten Reichen, Mächtigen, Privile-

<sup>41</sup> »Erwachen aus wutgetränkter Apathie«, Gespräch mit Wilhelm Heitmeyer, a.a.O.

<sup>42</sup> Vgl. Thomas Lux: Revolte der Abgehängten? Zum Verhältnis von Rechtspopulismus und sozialer Ungleichheit, Homepage der Hans-Böckler-Stiftung, <https://tinyurl.com/y8hy2ngo> (letzter Zugriff: 31.10.2018).

<sup>43</sup> Jonas Schaible: »Wieso es keinen Rechtsruck gibt, aber die extreme Rechte trotzdem wächst«, <https://tinyurl.com/y7z7z79p> (letzter Zugriff: 31.10.2018).

<sup>44</sup> Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 143.

<sup>45</sup> Siehe Leo Löwenthal: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus, in: Ders.: Schriften, Bd 3, Frankfurt a.M. 1982. Das Buch (engl. Prophets of Deceit – A Study of the Techniques of the American Agitator) ist grundlegend, um die Vorgehensweise faschistischer Agitation aufzuhellen.

gierten zu nehmen und dabei der eingepflichten Ideologie folgen: einem Synkretismus aus Antisemitismus, Antiintellektualismus und Rassismus, infolge dessen die Rache an den Reichen unbemerkt auf die Armen umgelenkt wird. Angst und Wut sind die Schlüssel, denn die Wut macht gewaltbereit, und die Angst macht gefügig.

Jonas Schaible vertritt in einem Essay auf [www.t-online.de](http://www.t-online.de) die paradoxe These, dass es keinen Rechtsruck gegeben habe, die extreme Rechte aber trotzdem wachse.<sup>46</sup> Es handle sich stattdessen um eine Polarisierung entlang einer neuen Konfliktlinie: ein Kulturkampf, der entlang eines Verteilungskampfes um Ressourcen und Macht verläuft. Der Autor nennt sie ganz treffend »Normalitäre« versus »Pluralitäre«. Letztere sind Anhänger\*innen der offenen Gesellschaft; sie sind für *Diversity*, Vielfalt, Gleichheit und Gerechtigkeit. Erstere verteidigen die »alte Normalität« gegen die Flexibilisierung und Aufweichung, also ihre vornehmlich männlichen, heterosexuellen, westlich-europäischen und weißen Privilegien und exklusiven Zugänge. Die beiden großen Lager prallen aufeinander und tragen einen Kulturkampf aus. Dieser ist freilich im Kern auch ein Klassenkonflikt, etwa wenn mit der allgemeinen Freizügigkeit vor allem auch die des Kapitals und die Konkurrenz der Lohnabhängigen auf dem Arbeitsmarkt gemeint ist.

Schaibles These hat einiges an Überzeugungskraft; sie erklärt auch den massiven Zugewinn der GRÜNEN in den letzten Landtagswahlen, etwa in Bayern und Hessen. Die begriffliche Vorstellung eines Rechtsrucks ist zudem irreführend. Es ist eine mechanische Vorstellung und impliziert, dass eine ganze Gesellschaft in allen ihren Segmenten und Sektionen nach rechts rücke und dass dieser Ruck durch so etwas wie einen Knall oder eine Explosion äußerlich hervorgerufen wurde, die eine Druckwelle oder eine Schubkraft entfalte und sämtliche Segmente und Sektionen erfasse und in einem Zug nach rechts bewege, berechenbar nach physikalischen Gesetzen und so gleichmäßig wie nach einem Naturgesetz. – Das ist eine irriige Annahme. Nicht die ganze Gesellschaft verrutscht nach rechts. Es bewegt sich nur ein Teil, der ganz sicher numerisch bedeutsam ist, aber vielleicht nicht einmal die Mehrheit der Bevölkerung ausmacht. Und trotzdem geht von diesem verrückten Teil der Gesellschaft eine ernst zu nehmende Gefahr für die parlamentarischen Demokratien aus, weil dieser Teil sich bei den radikalen Rechten Zuspruch holt und vermittels dessen in ein faschistisches Potenzial umgepolt werden kann.

<sup>46</sup> Vgl. Schaible, a.a.O.

## Nach Chemnitz – Zur Wirkungsweise faschistischer Agitation und Propaganda

Spätestens mit den pogromartigen Ausschreitungen in Chemnitz im August 2018 ist die Frage nach dem Zusammenhang von faschistischer Agitation und einem losgelassenen Mob auf den Straßen deutlicher zu erkennen. Es ist keineswegs überzogen, Chemnitz zum Anlass zu nehmen, um bei Adorno noch einmal nachzulesen, wie die faschistische Propaganda funktioniert, und die Einsichten auf die gegebene, gegenwärtige Situation vergleichend anzuwenden.

Analysen geraten in Vergessenheit, weil deren Zusammenhänge nicht mehr gesehen werden. Adornos Aufsätze unter anderem aus den Bänden »Eingriffe«, »Kritik« und »Erziehung zur Mündigkeit« sind kohärente Ableitungen aus einer in sich stimmigen Kritischen Theorie. Aus ihnen ist gerade in der heutigen Zeit eine Menge an gescheitem Wissen zu beziehen, das genauso wenig wie das berühmte Rad neu erfunden werden muss, um die richtigen praktischen Konsequenzen im Kampf gegen einen möglich gewordenen Faschismus zu ziehen. Insbesondere Adornos Aufsatz »Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda« aus dem Jahre 1951 ist heute der Relektüre unbedingt wert. Adorno ging es darum, die verschiedenen »Kunstgriffe und Techniken«<sup>47</sup> der faschistischen Agitatoren und ihrer Propaganda zum einen zu durchleuchten, um sie ihrer Wirkmacht zu berauben, indem das Individuum gegen sie vermöge der Verinnerlichung und Bewusstwerdung immun gemacht wird wie bei einer Schutzimpfung. Zum anderen sollte auch der übergeordnete, gleichsam soziologische und sozialpsychologische Zusammenhang aufgeheilt werden, im Rahmen dessen eine psychologische Struktur der faschistischen Propaganda erkennbar ist, gegen die sich eine Demokratie zur Wehr setzen kann.

Inwiefern der Begriff der faschistischen Propaganda damals wie heute angebracht ist, soll nicht unerörtert bleiben. Er mag vielleicht noch unpassend sein, weil mit ihm die Jahre 1933 bis 1945 verbunden sind: die Diktatur der Nationalsozialisten, die geradewegs in die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges und des Massenmords an den Jüdinnen und Juden und anderen Minderheiten wie den Sinti und Roma geführt hat. Aber der Nationalsozialismus ist nur eine »Spielart« des Faschismus gewesen,

<sup>47</sup> Theodor W. Adorno: Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda, in: Ders: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1971, S. 34-66; hier: S. 35.

der an die Macht gelangte – es gab auch den italienischen von Mussolini, den spanischen von Franco und den chilenischen von Pinochet; darüber hinaus gab es vor allem in den 1930er Jahren in vielen Ländern in und außerhalb Europas faschistische Bewegungen, die nicht zur Macht gelangten. Es wäre geradezu sträflich, wenn man diese deshalb außer Acht ließe, weil sie keine derart verheerende Spur hinter sich gelassen haben wie die Nazis. Es wäre noch verheerender, würde man heute sich der Analogien und damit auch der Gefahren nicht bewusst werden, weil man einen Vergleich scheut, um die Katastrophe, die durch Massenmord und Weltkrieg über Europa und die Welt hereingebrochen ist, nicht zu verharmlosen oder die gegenwärtige Situation, in der sich Deutschland und EU-Europa (und die Welt) befinden, nicht zu übertreiben. Es ist jedenfalls nicht notwendig, an dieser Stelle einen neuen Begriff zu erfinden, wie es Heitmeyer mit dem »autoritären Nationalradikalismus« getan hat, und damit etwas Neues, ein neues gesellschaftliches Phänomen zu suggerieren.

Es ist zutreffender, auf das Alte zu rekurrieren, Vergleiche mit der Vergangenheit anzustellen, um das Neue im Alten und das Alte im Neuen begrifflich fassen zu können. Das Neue muss in den Begriff eingearbeitet werden, statt einen neuen Begriff zu finden. Man muss niemanden vorher um Erlaubnis fragen, um den Faschismusbegriff an die heutige Zeit anzupassen. Das ist die notwendige Arbeit des Begriffs, wie sie Hegel verstanden hat. Die Wirklichkeit entspricht dem Begriff, wenn dieser sich ihr durch die gewandelten Bedingungen hindurch, gemäß derer sich der Faschismus verwirklichen kann, annähert. Die Bedingungen müssen sich in den Begriff einschreiben; andernfalls wäre der Faschismus bloß ein historisches Phänomen und als solches lediglich Gegenstand der Vergangenheit. Die Geschichtswissenschaft wäre damit aber *ad absurdum* geführt, weil ihr mit ständig neuen Begriffsbezeichnungen der Gegenwartsbezug genommen und bloß noch die Vergangenheit, das heißt das scheinbar Abgegoltene, überantwortet wird. Dadurch verliert Geschichtswissenschaft nicht nur ihren politischen Bezug zur Gegenwart, sondern die Gefahr des Faschismus wird zugleich historisiert. Denn so besehen hieße das, die Gefahr des Faschismus wäre für alle Zeiten überwunden. Denn Geschichte wiederholt sich nicht. Geschichtswissenschaft wäre ohne Nutzen, denn warum sollte man sich mit Faschismus noch beschäftigen, wenn er unter den gewandelten Bedingungen nicht wiederkehren kann.

Verharmlosung wiegt zudem gegenüber dem Risiko der Übertreibung unvergleichlich viel schwerer, zumal – nach Adorno – in der Übertrei-

bung das einzige Medium noch vorliegt, in dem sich Wahrheit artikuliert.<sup>48</sup> Darin findet sich die Berechtigung, das Düstere zu übertreiben, um »eine von der glatten Fassade des Alltags verdeckte Tendenz zu bezeichnen, ehe sie die institutionellen Dämme überspült, die ihr einstweilen gesetzt sind.«<sup>49</sup>

»Eine Demokratie staunt darüber, wie sie verfällt«,<sup>50</sup> schreibt Thomas E. Schmidt in der ZEIT und fragt, ob sich Weimar wiederhole. Ähnlichkeiten der Phase des Scheiterns der Weimarer Republik zu heute lassen sich erkennen: Antiparlamentarismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus. Aber die Weimarer Republik war eine Demokratie ohne Demokraten, wie man immer wieder betont, und man wiederholte in der alten Bundesrepublik bereits gebetsmühlenartig zu entsprechenden Anlässen die Worte des Politikwissenschaftlers Fritz René Allemann, dass Bonn nicht Weimar sei.<sup>51</sup> Wengleich die Bonner Republik noch in den 1950er Jahren unter dem Risiko gestanden haben könnte, ähnlich wie die Weimarer Republik zu scheitern, weil die Gefahr nicht unbegründet war, dass sich der Faschismus mit den Altnazis in den Institutionen fortsetzt, so ist allerdings in der Tat Berlin noch weniger Weimar als Bonn – trotz normalisierter Nation. Berlin erscheint als eine standfeste, wehrhafte Demokratie mit eingebauten Sicherungen und überwiegend überzeugten Demokrat\*innen und Europäer\*innen sowohl in den staatlichen Institutionen wie auch in der Zivilgesellschaft. Und trotzdem gerät diese Demokratie ins Trudeln, hat ein Problem mit Sexismus, Rassismus, Antisemitismus, antidemokratischen Einstellungen und Rechtsradikalismus.

Die Weimarer Republik war bedroht von einem Kriegstrauma (Versailler Vertrag, Dolchstoßlegende), von einer hochorganisierten militanten Rechten, die sich in Kampforganisationen auf der Straße formierte und bis in die Mitte der Gesellschaft hinein Akzeptanz fand. Heute ist die radikale Rechte noch vergleichsweise klein. Die gesellschaftlichen Eliten aus Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, die in den 1930er Jahren den Nationalsozialisten zur Macht verholfen hatten, waren in der Weimarer Republik antidemokratisch. Heute sind sie überwiegend (noch) für eine offene, plurale und liberale Gesellschaft auf europäischer Ebene, weil es

<sup>48</sup> Vgl. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 140.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Thomas E. Schmidt: »Nennt sie Faschisten«, in: ZEIT Online, vom 13.9.2018, <https://tinyurl.com/y78f7ww6> (letzter Zugriff: 3.11.2018).

<sup>51</sup> Vgl. Fritz René Allemann: Bonn ist nicht Weimar, Köln 1956. Im Jahr 2000 ist eine Neuausgabe erschienen, als wollte man die Beschwörungsformel auf die Berliner Republik übertragen.

ihnen in der Globalisierung nützt. Sogar regulierte Einwanderung ist von wirtschaftlichem Interesse, solange es sich um die richtigen Fachkräfte handelt und dadurch die Sozialsysteme stabilisiert werden. Freilich geriert sich die EU hinsichtlich der Sicherung und Abschottung ihrer Außengrenzen im Grunde bloß wie ein erweiterter Nationalstaat mit pluraler nationaler Identität unter einem europäischen Dach; so besehen macht es keinen besonders großen Unterschied aus, ob man die Grenzen wie die AfD national oder wie die Große Koalition auf europäischer Ebene dichtmachen will.

Die Wirtschaft steckte damals tief in der Krise; das tut sie zwar heute auch, aber deutsches Kapital profitiert davon. Die Rechte wurde in der Weimarer Republik allerdings auch erst Anfang der Dreißigerjahre groß, nachdem die Auswirkungen des Börsencrashes in New York 1929/30 auch Deutschland und Europa ereilten; damals und heute wären allerdings erst richtig vergleichbar, wenn Deutschland von einer Krise ähnlichen Ausmaßes wie dem »Schwarze Freitag« heimgesucht werden würde.

Wenn auch die konzentrischen Kreise der Krisenzyklen größer werden, Geschichte wiederholt sich nicht auf diese Weise. – Nur das, was nicht zur Geschichte wurde, das Unabgeoltene, heißt es bei Bloch,<sup>52</sup> wiederholt sich durchaus und löst vergleichbare Reflexe des politischen Kampfes und der Gegenwehr aus, die aber genauso wie die unabgeoltenen Dinge nur unter gewandelten Konstellationen sich manifestieren können. Genügend Potenzial bieten die derzeitigen Krisen für das Ressentiment, sich daran anzuheften und sich für völkische Politik zu öffnen, allemal. Das völkische Rentenkonzept von Höcke zum Beispiel ist besonders gerissen: Es verspricht den sogenannten Volksdeutschen üppige Renten, den Nicht-Deutschen aber nicht. Die Saat könnte aufgehen und der AfD bei Wahlen für das Parlament die Regierungsmehrheit verschaffen. Zugleich wäre darin die Gefahr weiterer Ethnisierung angelegt: Je nach Kassenlage könnten weitere Gruppen, die zuvor gerade noch so dazugehören durften, aus der Volksgemeinschaft ausgeschlossen werden. Am Ende der rassistischen Spirale stehen dann wieder Arienachweis und Konzentrationslager.

Trotz der historischen Unterschiede sollte man die völkische Politik der AfD als faschistisch bezeichnen. »Wer das ›System‹ im Namen des ›Volkes‹ demolieren will, den darf, den soll man einen Faschisten nennen.«<sup>53</sup> Der Faschismus geriert sich als Pseudo-Massendemokratie; die

<sup>52</sup> Vgl. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M. 1985.

<sup>53</sup> Thomas E. Schmidt: »Nennt sie Faschisten«, a.a.O.

Faschisten lassen das Volk als manipulierten Pöbel zu Wort kommen, daher sprechen sie gar nicht »im Namen« des Volkes, sondern einzig für sich selbst. Schmidt kommt in seinem Essay folgerichtig zu einer wichtigen Schlussfolgerung: »Kein stillschweigendes Integrationsangebot mehr: Faschisten sind kein Teil der demokratischen Gesellschaft.« Man kann das freilich noch viel eingänglicher mit Rosa Luxemburg formulieren: »Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit!« So viel Grenze der Toleranz muss sein, um wehrhaft zu bleiben.

Vieles spricht inzwischen dafür: objektive Gründe für eine numerisch ins politische Gewicht fallende Massenbasis eines wiederkehrenden autoritären und manipulativen Charakters,<sup>54</sup> der aus einem apathischen Schlummerzustand oder »erschöpften Selbst«<sup>55</sup> wiedergeboren wird und dem das etablierte demokratische System in Deutschland, in Europa und in der Welt zunehmend verhasst ist (nicht bloß gleichgültig wie dem Apathischen). In ihm kann, gegen die etablierten, herkömmlichen Parteien, gegen die Bürokratie und vor allem gegen das Establishment der Eliten gerichtet, die Bereitschaft erzeugt werden, diese Formen und Auswüchse der Demokratie und Freiheit zugunsten eines autoritären Systems, einer wie auch immer gearteten Diktatur, zu opfern. Diese Bereitschaft fällt allerdings nicht einfach vom heiteren Himmel; sie muss von den faschistischen Agitatoren erzeugt werden. – Dies wäre mithin das unterstellte Ziel gegenwärtiger faschistischer Propaganda und ihrer Agitatoren verschiedener Couleur. Diese bedienen sich immer der gleichen Techniken und Tricks, die Adorno und vor allem Leo Löwenthal in »Prophets of Deceit« erfasst haben und wofür Freuds »Massenpsychologie und Ich-Analyse« der wesentliche Schlüssel ist.

### Was ist gegen die Tendenz zu tun?

Viele, die im Bereich der pathischen Projektion ihr Meinungssystem gepanzert haben, wird man mit Argumenten und sogenannten Faktenchecks nicht mehr so ohne Weiteres erreichen können. Man wird sich

<sup>54</sup> Vgl. auch Oliver Decker; Elmar Brähler (Hrsg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018, Gießen 2018.

<sup>55</sup> Siehe Alain Ehrenberg, a.a.O.; siehe auch Adorno: Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda, a.a.O., S. 61.

mit ihnen auf andere als auf argumentative Weise auseinandersetzen müssen.

Für alle anderen, die sich noch vor der Schwelle befinden, das heißt für Argumente zugänglich sind, sollten wir eine politische Bildung betreiben, deren Absicht in einer Immunisierung liegt und die mit entsprechenden Gegengiften hantiert: Bildung als »Schutzimpfung«<sup>56</sup> bedeutet, sich mit den Mechanismen der pathischen Projektion zu beschäftigen und sich den fließenden Grenzen zwischen vermeintlicher Harmlosigkeit einerseits – etwa in der Liebe, im religiösen Glauben oder im Patriotismus und selbst noch im Regionalismus von Fußballfans – und fanatischer Überhitzung andererseits – etwa im Nationalismus, Antisemitismus oder Rassismus – empathisch anzunähern und einzugedenken. Die Grenzen zwischen dem Harmlosen und Gefährlichen sind derart fließend, dass es keineswegs abwegig ist, selbst noch im vermeintlich Normalen das Krankhafte zu erkennen, eben weil es so fließend ineinanderübergeht, und »so müsste eine solche Untersuchung dartun, dass die zeitgemäße Krankheit gerade im Normalen besteht«,<sup>57</sup> wie Adorno einmal sagte. Es hilft, sich selbst dafür zu sensibilisieren, ob man sich gerade, angestoßen durch einen neuralgischen Knotenpunkt mit katalytischer Wirkung auf den eigenen psychischen wie auch physischen Befindlichkeitszustand, auf eine schiefe Bahn begibt.

Auf der objektiven Seite fallen mir vier nützliche Hilfsmittel ein, die anwendbar sind, um Medienkompetenz aufzubauen. Medienkompetenz ist eine Schlüsselqualifikation im Umgang vor allem mit dem Internet und zur Immunisierung gegen *Fake News* und *Alternative Facts*:

1. Eine gesunde Skepsis und ein grundsätzlicher Zweifel sind gegenüber allen Nachrichten angebracht. Es gilt stets, sich grundlegend zu informieren und dabei mehrere voneinander unabhängige Quellen aufzusuchen. – Galt und gilt dies bereits für die herkömmlichen Medien, so ist dieser *grundlegende Zweifel als Bildungseinstellung* für den Gebrauch des Internets, wo die Informationen nicht immer auf professionelle Weise durch Redaktionen gefiltert werden, umso mehr. Wer umfassend informiert sein möchte, nimmt auch konträre Ansichten und Argumente zur Kenntnis, indem er oder sie etwa als Linke\*r auch eine konservative Zeitung wie die FAZ liest, um nicht immer wieder in seinem linken Weltbild bloß bestätigt, sondern auch herausgefordert

<sup>56</sup> Adorno: Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit, a.a.O., S. 144.

<sup>57</sup> Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1994, Aph. 36.

zu werden. Was sich als kontrafaktischer Gebrauch der herkömmlichen politischen Medien nützlich erweist, wird im Internet geradezu notwendig, um in den »Echokammern« keine Naivität, Weltfremdheit, Engstirnigkeit und Borniertheit oder gar Wahn auszubilden.

2. Man sollte sich darüber im Klaren sein, dass journalistische Nachrichten im Kapitalismus einen Warencharakter haben und sich entsprechend ausrichten. Hier wäre auch an die lange Tradition linker Medienkritik zu erinnern, die nur auf die gröbste und oberflächlichste Weise so erscheint, als hätte sie dazu beigetragen, ein derart abgrundtiefes Misstrauen gegenüber der Glaubwürdigkeit anzustoßen. Der Grat zwischen *Real News* und *Fake News* kann sehr schmal sein. Grundsätzlich ist man gut beraten, darauf zu achten, wie sich Nachrichten entwickeln, wer sie ausspricht und zu welchem Zeitpunkt, wer darauf reagiert und in welchem Kontext – wem sie nützen (*cui bono*). So kann man sich einen zusammenhängenden Überblick verschaffen, der auf die Interessen und Befindlichkeiten zielt, die hinter der scheinbaren Objektivität verborgen liegen. Die dazu geeignete Bildungsmethode ist die *Ideologiekritik*.
3. *Exemplarisches Lernen* als weitere Methode, um mit soziologischer Fantasie grundlegende Prozesse, Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten im Kapitalismus von der allgemeinen Ebene auf besondere Ereignisse und Phänomene zu übertragen. Derartiges vorgeschaltetes Theoriewissen hat den Vorteil, dass man sich schnell neue Informationen aneignet, einordnet und in fremdes Wissen durch begriffliche »Aufnahmestrukturen«<sup>58</sup> im hermeneutischen Lernprozess einarbeiten und Zusammenhang, Überblick und Durchsichtigkeit herstellen kann. Dies bietet Orientierung für die Informationen und Reize aufnehmenden Rezipient\*innen. Mit Aufnahmestrukturen kann man sich schnell in neue Erfahrungszusammenhänge einarbeiten, ohne tief in die empirische Wirklichkeit einzusteigen. Man kann im Umkehrschluss die wahrzunehmende empirische Mannigfaltigkeit auf das Wesentliche reduzieren, weil man schon ein abstraktes oder allgemeines Vorwissen (zum Beispiel kategoriale Begriffe wie Einzelnes, Besonderes, Allgemeines, Wesen und Erscheinung oder auch die Kritik der politischen Ökonomie, bürgerliche Rechtsbestimmungen, Kenntnisse von internationalen Beziehungen, Geschichte etc.) hat, das einem dabei hilft, den exemplarischen Charakter an den Dingen in der Mannigfal-

<sup>58</sup> Vgl. Oskar Negt: *Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen*. Zur Theorie der Arbeiterbildung, Frankfurt a.M. 1971, S. 112f.

tigkeit zu erkennen. Man hat gleichsam ein Instrumentarium an der Hand, vermöge dessen man nicht mehr so schnell auf *Fake News* und *Alternative Facts* hereinfällt.

4. Der Blick auf den Produktionszusammenhang von Nachrichten allgemein im Journalismus und in Sozialen Netzwerken im Besonderen hilft zu verstehen, was Nachrichten eigentlich sind und wie sie gemacht werden. Ein solcher Blick kann die Konsument\*innen gegen den Fetisch des gedruckten und gelayouteten Wortes immunisieren. Ferner kann er dazu beitragen, berechtigte Kritik am Journalismus von unberechtigter zu unterscheiden und somit verhindern, die Glaubwürdigkeit des Journalismus gänzlich infrage zu stellen. Insbesondere das Selbermachen – zum Beispiel bei freien Radios oder Internetredaktionen – kann einen solchen Blick auf den Produktionszusammenhang fördern und die naive Konsument\*innenhaltung durch eigene Praxis, das heißt durch *Erfahrungsbildung* aufzuheben helfen.

Wenn diese vier Hilfsmittel auch keinen souveränen Umgang mit Medien und Nachrichten allgemein garantieren können, so sind sie in unseren Zeiten, in denen der gesellschaftliche Zusammenhalt immer mehr von Bildung abhängt, unverzichtbar geworden. Die Beschäftigung damit ist mittlerweile genauso wichtig geworden wie das Durchschauen der wenigen und überschaubaren, immer wieder angewendeten Tricks der Propaganda und Agitation. Die Frage, wie man gegen *Fake News* und *Alternative Facts* vorgehen kann, erfordert auf der politisch-strategischen Ebene wiederum auch ein grundlegendes Nachdenken über die Funktionsweise von Öffentlichkeit im Aufbau einer Gegenöffentlichkeit – insbesondere im Internet und der *social media*.

Mut und Hoffnung machen die großen Demonstrationen gegen die Rechten und den Mob auf der Straße, der das Bild vom hässlichen Deutschen verkörpert. In den Gegendemonstrationen meldet sich eine linke, liberale und offene Zivilgesellschaft zu Wort. Die größten Demonstrationen sind immer noch die Gegendemonstrationen, wie zum Beispiel *#Un-teilbar* in Berlin am 13. Oktober 2018 mit zirka 240.000 Menschen, die gekommen sind, um für die Unteilbarkeit der Menschenrechte und eine offene, plurale Gesellschaft zu demonstrieren. Das sollte Hoffnung geben, dass der Kampf gegen die erstarkte Rechte noch nicht verloren ist.

\*\*\*

Das Doktorand\*innenjahrbuch der Rosa-Luxemburg-Stiftung erscheint bereits im achten Jahrgang und ist inzwischen zu einer festen Größe ge-

worden. Wir verfolgen mit dem Jahrbuch die Absicht, kritische Wissenschaft gegen den neoliberalen Mainstream zu behaupten und auf dem wissenschaftlichen Feld sichtbar zu machen. Nicht nur dort, denn unsere Promotionsstipendiat\*innen haben einen hohen Anspruch an die Wissenschaft: politisch zu sein und Anschluss ebenso an politische Kämpfe zu finden. Die Sichtbarkeit auch auf dem politischen Feld dient der Orientierung von politischer Praxis. Dies zu realisieren, bedeutet vor allem im Kampf gegen den Rechtsradikalismus einen ersten Schritt, die kulturelle Hegemonie in der Gesellschaft zu behaupten.

Mein Dank gilt dem Redaktionskollektiv 2018, namentlich Sarah Heinemann, Nina Kaiser, Lucia Killius und Martin Schröder, für die professionelle und sympathische Zusammenarbeit.

Marcus Havel  
Berlin, im Herbst 2018

## Autor\*innen & Herausgeber\*innen

### *Christine Braunersreuther*

Nach erfolgreicher Binnen- und Bildungsmigration innerhalb Deutschlands lebt Dipl. Museologin (FH) Christine Braunersreuther nun in Graz, Österreich, und widmet sich – neben aktiver feministischer Mutterschaft – der politischen Arbeit als Gemeinderätin der KPÖ und ihrer Dissertation zu »Präsentationsformen für die Arbeit transnational agierender 24-Stunden-Betreuungskräfte in Ausstellungen« am Labor für Migrations- und Grenzregimeforschung im Fach Kulturanthropologie der Georg-August-Universität Göttingen.

*Kontakt: Christine.Braunersreuther@gmx.net*

### *Lisa Doppler*

studierte in Leipzig und Osnabrück, zuletzt Migrationsforschung. Am Institut für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Gießen promoviert sie zu Herbert Marcuse im Dialog mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung.

*Kontakt: ldoppler@uos.de*

### *Philipp Frey*

studierte Philosophie sowie Neuere und Neueste Geschichte in Tübingen und Tromsø (NO). Er promoviert am Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse des Karlsruher Instituts für Technologie. Der Arbeitstitel seiner Dissertation lautet »Towards an automated (anti-)utopia? A critical reflection of the contemporary discourses on automation«.

*Kontakt: philipp.frey@partner.kit.edu*

### *Marcus Hawel*

studierte Soziologie, Sozialpsychologie und Deutsche Literaturwissenschaft an der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover und promovierte über »Die normalisierte Nation. Vergangenheitsbewältigung und Außenpolitik in Deutschland«. Er ist Referent für Bildungspolitik der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

*Kontakt: marcus.hawel@rosalux.org*

## Autor\*innen & Herausgeber\*innen

187

### *Sarah Heinemann*

studierte Sprechwissenschaft im Bachelor und Master an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (MLU). Sie promoviert im selben Fach an der MLU zum Thema »Motivationstrainer und ihre Lehren vom Positiven Denken in der Reflexion. Zur philosophisch-ethischen Untersetzung von rhetorischen Prozessen und deren Bedeutung für die Sprechwissenschaft«.

*Kontakt: sarah\_heinemann.sprewi@yahoo.de*

### *Nina Kaiser*

studierte Biologie und Evolution in Berlin und promoviert zur Zeit zum Thema »Die Eroberung der Biodiversität – Koloniale Forschung« am Museum für Naturkunde Berlin.

*Kontakt: nina.kaiser@mfn-berlin.de*

### *Lucia Killius*

studierte Soziologie, Philosophie und Sozialpsychologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Sie promoviert dort im Fach Soziologie zum Thema »Arbeit und Anerkennung. Die Bedeutung von Generation und Geschlecht in familialen Anerkennungsstrukturen«.

*Kontakt: lucia.killius@googlemail.com*

### *Ki-myung Kim*

studierte Theologie und Philosophie an der Chongshin University und Sungkonghoe University in Seoul, Korea. Er schreibt derzeit seine Dissertation an der Freien Universität Berlin zu Spinozas politischer Philosophie. Er ist Gründungsmitglied des Berliner Theoriekollektives »diffrakt | Zentrum für theoretische Peripherie«.

*Kontakt: osr1998@gmail.com*

### *Jan Rolletschek*

hat Kulturwissenschaft, Philosophie sowie Neuere und Neueste Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin studiert und promoviert ebenda im Fach Kulturwissenschaft über das Thema »Praxis der Befreiung. Zur Anwesenheit Spinozas im Denken Gustav Landauers«.

*Kontakt: jan.rolletschek@cms.hu-berlin.de*

*Martin Schröder*

hat Politikwissenschaft, Hispanistik und Zeitgeschichte in Halle/Saale, Leipzig und Vigo studiert. In seiner Promotion am Institut für Geschichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg untersucht er Theorie und Praxis von staatlicher Herrschaft im ländlichen Raum in Venezuela im 20. Jahrhundert.

*Kontakt: info@schroeder-martin.net*

*Vanya Solovey*

studierte Linguistik an der Russischen Staatlichen Geisteswissenschaftlichen Universität (Moskau). Er promoviert an der Humboldt-Universität zu Berlin in Gender Studies zu zeitgenössischen feministischen Bewegungen in Russland.

*Kontakt: vanya.solovey.29@gmail.com*

*Karl Voßkübler*

hat Politikwissenschaft, Philosophie und Psychoanalyse in Frankfurt studiert. Promotion in der Politikwissenschaft zum Thema »Substanz und Differenz. Ein kritischer Gegenentwurf zu Ernesto Laclau und Chantal Mouffe« ebenfalls in Frankfurt. Anschließend pädagogisches Studium (Darmstadt) und Lehrertätigkeit. Langjährige Tätigkeit im Landesvorstand der LINKEN Rheinland-Pfalz.

*Kontakt: karl.vosskuehler@gmx.de*

**VERÖFFENTLICHTE DISSERTATIONEN  
VON STIPENDIAT\*INNEN  
AUS DEN JAHREN 2017-2018**

*Rafael Aragüés*

**Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels**

Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zur Hegelschen Metaphysik  
 Wilhelm Fink, Paderborn 2018  
 297 Seiten, 99.00 Euro  
 ISBN 978-3-7705-6306-7

Rafael Aragüés dringt mit dieser Arbeit in den Kern des Hegelschen Idealismus ein. Dabei eröffnet seine Auslegung frische Perspektiven. Denn nicht das All-Eine, sondern Vernunft und Freiheit sind das große Thema der Philosophie Hegels. Ein Buch, das den Hegel-Kenner nicht unberührt lassen wird.

Die Mehrheit der aktuellen Hegel-Forschung versteht die Hegelsche Philosophie als eine Philosophie des Absoluten. Doch was ist dieses Absolute, dieses All-Eine, diese ursprüngliche Einheit von allem? Hegel entwickelt in seiner *Wissenschaft der Logik* diesen Gedanken wie kaum ein anderer Denker. Die vorliegende Untersuchung befasst sich hinsichtlich dieser Frage mit umfangreichen Passagen der *Logik* sowie mit früheren Werken aus Hegels Frankfurter und Jenaer Zeit.

*Rafael Aragüés* hat Philosophie in Madrid und Heidelberg studiert. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Spinoza, Klassische Deutsche Philosophie, und Marxismus.

*Kontakt: rafael.aragues@gmail.com*

*Yener Bayramoğlu*

**Queere (Un-)Sichtbarkeiten**

Die Geschichte der queeren Repräsentationen in der türkischen und deutschen Boulevardpresse  
 transcript Verlag, Bielefeld 2018  
 314 Seiten, 29.99 Euro  
 ISBN 978-3-8376-4297-1

Ähnlich wie in vielen Bereichen, ist auch die queere Geschichtsschreibung stark von Geschichten von weißen Männern geprägt. Ereignisse in der Geschichte, die schwule weiße Männer bewegt haben, werden als zeitliche Brüche für die gesamte queere Community dargestellt. Wie können wir diese typische Narration der queeren Geschichte brechen? *Queere (Un-)Sichtbarkeiten* ist ein solcher Versuch einer alternativen Geschichtsschreibung. Eine der differenzierten Herangehensweisen des Buches ist, dass es die Geschichte der (Un-)Sichtbarkeiten anhand von Boulevardzeitungen behandelt. Also anhand von Medien, die fast nur traurige Momente, Unsichtbarkeiten sowie falsche Repräsentationen (re)produzieren.

Das Buch betrachtet jedoch die Unsichtbarkeit, ähnlich wie die glücklichen Momente, als prägend für die Identifikationen. Durch den Vergleich unterschiedlicher Zeitlichkeiten versucht das Buch, die Darstellung einer einheitlichen Geschichte sowie die oft behauptete Dichotomie von Okzident und Orient infrage zu stellen: Während eine Pluralität von Repräsentationen in den türkischen Boulevardmedien klar zu beobachten ist, bleibt der deutsche Kontext von falschen Repräsentationen, verzerrten Stimmen sowie großen Lücken aufgrund von Nicht-Repräsentation gekennzeichnet.

*Yener Bayramoğlu* ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Alice Salomon Hochschule. Er promovierte an der Freien Universität Berlin. Seine Arbeitsschwerpunkte sind queere Medienforschung, Cultural Studies, Temporalitäten, Altern, Migration und die Geschichte der Sexualitäten.

*bayramoglu@ash-berlin.eu*

*Jan Diebold*

**Hochadel und Kolonialismus im 20. Jahrhundert**

Die imperiale Biographie des »Afrika-Herzogs« Adolf Friedrich von Mecklenburg

Böhlau Verlag, Köln 2018

ca. 340 Seiten, 50.00 Euro

ISBN 978-3-412-50081-8

Adolf Friedrich zu Mecklenburg konnte über alle politischen Umbrüche des 20. Jahrhunderts hinweg vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland seine elitäre gesellschaftliche Position bewahren. Der Autor erklärt dies mit der Kombination aus hochadliger Herkunft und kolonialer Tätigkeit. Durch seine in mehrfacher Hinsicht privilegierte Position konnte der Mecklenburger Herzog einen einflussreichen Status als »Afrika-Experte« für sich beanspruchen. Als Forschungsreisender, Gouverneur von Togo oder später als Vertreter der entstehenden Entwicklungszusammenarbeit passte er seine »Expertise« immer wieder den sich wandelnden Umständen an. Die untersuchte Biographie gibt damit Einblicke in allgemeine Transformationsprozesse von Eliten im 20. Jahrhundert und legt den Blick frei für historische Kontinuitäten. Dabei erzählt der Autor nicht die Selbstdarstellung Adolf Friedrichs nach, sondern lässt verschiedene Perspektiven wie die der togoischen Dekolonisationsbewegung einfließen.

*Jan Diebold* lebt in Leipzig. Seine inhaltlichen Schwerpunkte sind die Geschichte von Kolonialismus, Rassismus und die Intersektionalitätsforschung.

Kontakt: [Jan.diebold@posteo.de](mailto:Jan.diebold@posteo.de)

*Wolfgang Johann*

**Das Diktum Adornos**

Adaptionen und Poetiken. Rekonstruktion einer Debatte

Königshausen & Neumann, Würzburg 2018

310 Seiten, 44.80 Euro

ISBN 978-3-8260-6398-5

Sind Gedichte von Paul Celan barbarisch? Was sich in den Gedichten manifestiere, so Adorno, sei »die objektiv in ihnen erscheinende Wahrheit.« Als »geschichtsphilosophische Sonnenuhr« manifestiert sich somit in der Dichtung nach Auschwitz die geschichtsphilosophische Wahrheit. In diesem Sinne sind Gedichte Celans barbarisch, weil ihnen das Barbarische eingeschrieben ist und sie davon zeugen.

Das Diktum Adornos wurde trotz seiner Berühmtheit bislang nicht unter debattengeschichtlichen Gesichtspunkten untersucht. In der vorliegenden Studie wird ein umfangreiches Tableau seiner Resonanzen entfaltet – im Feuilleton und in Einzelpoetiken.

*Wolfgang Johann* ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Germanistik der Europa-Universität Flensburg. Studium der Germanistik, Geschichte, Philosophie und *German Studies* in Trier und Ashland/VA (USA). Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte liegen u.a. in den Bereichen Holocaust-Literatur und Repräsentation des Holocaust in der deutschen Gesellschaft, deutsch-jüdische Literaturen der Peripherie (Wilna, Czernowitz, Prag), sowie Widerstand und Verweigerung in der Literatur.

Kontakt: [wolfgang.johann@uni-flensburg.de](mailto:wolfgang.johann@uni-flensburg.de)

*David Kaeß*

**Globale Konstellationen**

Das Phänomen *land grabbing* als räumliche (Re-)Dimensionierung gesellschaftlicher Naturverhältnisse

Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 2018

306 Seiten, 35.00 Euro

ISBN 978-3-89691-288-7

Auf die Nahrungsmittelkrise von 2007/08 und die Wirtschafts- und Finanzkrise von 2008/09 folgte ein rapider Anstieg globaler Landinvestitionen. Das als *land grabbing* bezeichnete Phänomen bewirkte eine Rückkehr der ›Agrarfrage‹ in der Entwicklungspolitik. Die Arbeit analysiert die historische und strukturelle Bedeutung dieser Entwicklung im Kontext internationaler Prozesse und Dynamiken und liefert eine theoriebezogene Rekonstruktion anhand von Beispielen aus Tansania.

*David Kaeß* studierte Geografie, Politikwissenschaften und Philosophie an der Universität Leipzig und promovierte am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel. Arbeitsschwerpunkte: gesellschaftliche Naturverhältnisse, kritische Raum- und Regionalwissenschaften, politische Ökonomie, Entwicklungszusammenarbeit, politische Theorie.

*Kontakt: kaess.d@gmail.com*

*Doreen Pöschl*

**Von der Freiheit, Kunst zu schaffen in der DDR**

Eine Studie zu künstlerischen Freiräumen am Beispiel des Bildhauers und Medailleurs Bernd Göbel

Mitteldeutscher Verlag, Halle 2018

Seiten 463, 39.00 Euro

ISBN 987-3-95462-950-3

Die Studie schließt sich nicht der Auseinandersetzung um Täter und Opfer im DDR-Kunstsysteem an. Sie konzentriert sich auf die individuelle Perspektive des Kunstschaftenden in der DDR und fragt nach dessen individueller Wahrnehmung von künstlerischen Freiräumen. Im Zentrum steht der Künstler Bernd Göbel (\*1942), der 1963 in Halle (Saale) sein Studium aufnahm und sich dort zu einem der bekanntesten Vertreter der halleischen Bildhauer- und Medaillenschule entwickelte. Interviews und die Analyse von Quellen aus Stadt-, Landes- und Bundesarchiven sind die Basis für die Darstellung, die exemplarische Einblicke in die Möglichkeiten und Grenzen des Kunstschaftens in der DDR erlaubt.

*Doreen Pöschl* arbeitet derzeit als wissenschaftliche Volontärin am Kulturhistorischen Museum Magdeburg.

*Kontakt: doreen.poeschl@web.de*

*Gregor Ritschel*

**Jeremy Bentham und Karl Marx**

Zwei Perspektiven der Demokratie

transcript Verlag, Bielefeld 2018

360 Seiten, 39.99 Euro

ISBN 978-3-8376-4504-0

Karl Marx' (1818-1883) Polemiken gegen das »Genie bürgerlicher Dummheit« Jeremy Bentham (1748-1832) sind weithin bekannt. Gegenstand seiner strategischen Attacken war jedoch weniger die Person Bentham selbst, sondern vielmehr die bürgerliche Marktgläubigkeit der Zeit, zu dessen Stammvater er Bentham als »Urphilister« stilisierte. Jenseits seiner Polemik kam Marx aber tatsächlich zu einer ambivalenten Einschätzung von Benthams Utilitarismus. Beim systematischen Vergleich beider Autoren und deren Kritik an anti-demokratischen Zuständen deckt Gregor Ritschel viele gemeinsame Themen und Gedanken auf, die zusammen genommen eine neue, komplementäre Lesart zulassen.

Gregor Ritschel (Dr. phil.), geb. 1985, studierte Politikwissenschaft, Ethnologie und Zeitgeschichte. Er lehrt Politische Theorie und Ideengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und ist Redakteur der Zeitschrift »Berliner Debatte Initial«. Er forscht zur Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts.

Kontakt: [gregor.ritschel@politik.uni-halle.de](mailto:gregor.ritschel@politik.uni-halle.de)

*Sarah Schulz*

**Die freiheitliche demokratische Grundordnung**

Ergebnis und Folgen eines historisch-politischen Prozesses

Velbrück Wissenschaft, Weilerwist 2018

320 Seiten, 49.90 Euro

ISBN 978-3-95832-165-6

Die »freiheitliche demokratische Grundordnung« (fdGO) ist Kern der »wehrhaften Demokratie« der Bundesrepublik. Sie legitimiert als verallgemeinertes Rechtsgut exekutive und judikative Abwehr- und Überwachungsmaßnahmen gegen politische Akteur\*innen. Die Arbeit vollzieht die Genese der fdGO nach und untersucht dazu Verfassungs- und Gesetzgebungsprozesse sowie juristische Kommentarliteratur und Gerichtsurteile. Zudem stehen das Konzept der »wehrhaften Demokratie« und die dazugehörigen geschichtspolitischen Legitimationen mit Bezug zu Weimarer Republik und Nationalsozialismus auf dem Prüfstand. Nach dieser historischen Kontextualisierung werden die Ausbreitung und Anwendung der fdGO in verschiedenen Rechts- und Politikbereichen aufgezeigt, um so nach den Konsequenzen des juristischen Blicks für politisches Handeln zu fragen.

*Sarah Schulz* ist Koordinatorin des Promotionskollegs »Soziale Menschenrechte« an der Universität Kassel und der Universität Fulda. Sie hat Politikwissenschaft an der Universität Leipzig studiert.

Kontakt: [sarah.schulz@systemli.org](mailto:sarah.schulz@systemli.org)

*Benedikt Wolf*

**Penetrierte Männlichkeit**

Sexualität und Poetik in deutschsprachigen Erzähltexten der literarischen Moderne (1905–1969)

Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2018

449 Seiten, 60.00 Euro

ISBN 978-3-412-51103-6

Die vorliegende Studie zur Literatur der Moderne stellt die Frage nach der Position und den symbolischen Räumen des Mannes, der sich sexuell penetrieren lässt. In aufschlussreichen Textkonstellationen und detaillierten Lektüren – u.a. von Franz Kafka, Robert Musil, Otto Julius Bierbaum, Arnolt Bronnen, Thomas Mann, Hans Henny Jahnn und Hubert Fichte – wird eine Poetologie penetrierter Männlichkeit entwickelt – penetrierter Männlichkeit als einer Figuration, die nicht in männlicher Homosexualität aufgeht. Motive des Sexuellen werden systematisch mit deren Erzählweisen verknüpft, Dimensionen der Darstellbarkeit von Körper, Begehren und Geschlecht ausgelotet sowie Erzählfunktionen von Tabuisierung, Wissen und Zensur analysiert. Auf diese Weise wird penetrierte Männlichkeit als eine diskurshistorische und literarische Figuration in ihrer Eigenlogik kenntlich gemacht.

*Benedikt Wolf* ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Arbeitsschwerpunkte sind deutschsprachige Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts, Kritische Heteronormativitäts- und Geschlechterforschung sowie Antiziganismusforschung.

*Kontakt: [b.wolf@hu-berlin.de](mailto:b.wolf@hu-berlin.de)*

**REGISTER »WORK IN PROGRESS«**

## ERKENNTNISTHEORIE UND METHODIK

*Bomberg, Svenja* (2016, S. 39-53)  
**Theorizing Politics and Ideology »After« Marx**

*Friedrich, Sebastian* (2015, S. 29-42)  
**Problem und Diskurs**  
 Das Potenzial des Problematisierungsbegriffs  
 bei Michel Foucault für eine ideologiekritische Diskursanalyse

*Hofer, Lena* (2013, S. 33-45)  
**Reproduzierbarkeit und empirische Szenarien**

*Judenau, Cristof* (2013, S. 46-66)  
**›Objektivität‹ und ›Logik‹ in den Sozialwissenschaften**

*Kaeß, David* (2015, S. 43-55)  
**Denken in Konstellationen**  
 Zum reflexiven Potential der Wissenschaft in der kritischen Theorie

*Meißner, Kerstin* (2017, S. 33-46)  
**Gefühlte Welt\_en**  
 Über die Beziehung zwischen Emotionalität und Sachverstand  
 und eine notwendige Konzeptualisierung von *Sentipensar*

*Sailer, Jan* (2014, S. 27-35)  
**Abstraktes Denken über die Finanzkrise**  
 Hegels ironische Ideologiekritik

*Schönemann, Sebastian* (2016, S. 29-38)  
**Vom Gruppenexperiment zur dokumentarischen Methode**  
 Geschichte und Bedeutungswandel des Gruppendiskussionsverfahrens

*Yeşilbaş, Emre* (2017, S. 47-60)  
**Towards a Collective and Political Focus**  
 Social Totality and Historicization in Literary Criticism

## ARBEIT

*Jocham, Anna Lucia* (2016, S. 72-84)  
**Klassenbewusste Solidarität mit Arbeitslosen?**

Die biografische Kontextualisierung sozialer Einstellungen gegenüber  
 arbeitslosen Menschen

*Marquardsen, Kai* (2011, S. 41-56)  
**Soziale Netzwerke in der Erwerbslosigkeit**  
 Bewältigungsstrategien in informellen sozialen Beziehungen

*Nenoff, Jenny Morín* (2015, S. 59-69)  
**Quo vadis Cuba?**  
 Der kubanische Transformationsprozess aus der Sicht der  
 Reformverlierer\_innen

*Paulus, Stefan* (2011, S. 57-68)  
**Work-Life-Balance als neuer Herrschaftsdiskurs**  
 Eine kritische Diskursanalyse eines Regierungsprogramms

*Pierdicca, Marika* (2015, S. 70-85)  
**Du musst es nur wollen**  
 Integrationsregimes in der Arbeitswelt – eine Feldstudie zu  
 migrantischer Selbstständigkeit

*Richter-Steinke, Matthias* (2011, S. 27-40)  
**Von der Liberalisierung zur Privatisierung europäischer Eisenbahnen**  
 Der Aktionsradius der Bahngewerkschaften im Wandel

*Tügel, Nelli* (2016, S. 57-71)  
**Vom wilden Streit zur »Menschenwürde«**  
 Die Debatte um »Arbeit« und »Würde« im Zusammenhang mit dem  
*Stora Gruvstrejken* in Schweden 1969/70

## POLITISCHE ÖKONOMIE

*Aliaga, Rafael Aragüés* (2015, S. 89-101)

**Der Staat der Logik und die Logik des Staates**

Anmerkungen zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

*Barth, Thomas* (2012, S. 31-46)

**Ökologie – Kapitalismus – Demokratie**

Ansätze zur Vermessung eines Spannungsfeldes

*Breda, Stefano* (2015, S. 102-116)

**Kredit als spezifisch kapitalistische Finanzierungsform**

Forschungsnotizen gegen die realwirtschaftliche Auffassung der Marxschen Theorie

*Bremerich, Stephanie* (2016, S. 87-102)

**Berufsjugend in der Krise**

Armut und Abweichung in Joachim Lottmanns Roman *Der Geldkomplex*

*Butollo, Florian* (2012, S. 47-56)

**Of old and new birds**

Case studies on the impact of industrial upgrading initiatives on working conditions in the garment and IT sector of China's Pearl River Delta

*Michaeli, Inna* (2015, S. 117-127)

**Economic Citizenship**

A Category of Social Analysis in Neoliberal Times

*Preissing, Sigrun* (2013, S. 69-83)

**Geld und Leben**

Vom »Beitragen statt Tauschen« in Gemeinschaften mit Alternativökonomie

*Sailer, Jan* (2011, S. 69-79)

**Marx' Begriff von Moral**

Zur Genese des allgemeinen Interesses aus dem Privatinteresse

*Santarius, Tilman* (2014, S. 39-54)

**Die Habitualisierung von Wachstum**

Effizienz als kognitives Skript im Kontext kapitalistischer Gesellschaften

*Schützhofer, Timm Benjamin* (2016, S. 103-119)

**Keine Petrodollars, kein Wachstum, kein Handlungsspielraum?**

Herausforderungen für Ecuadors Fiskalpolitik am Beispiel der Erbschaftssteuer

## TRANSFORMATION VON STAATLICHKEIT

*Baunack, Anika* (2016, S. 140-152)

**Die moralische Nation**

Zur Aktualisierung des deutschen Nationaldiskurses im europäischen Kontext

*Brodkorb, Birte* (2014, S. 57-73)

**Nahrungsdeprivation als Mittel der politischen Auseinandersetzung**

Aufgaben und Grenzen des internationalen Strafrechts

*Chu, Jun* (2017, S. 81-95)

**Vom grassroots zum volunteer:**

**Die neoliberale Transformation von urban citizenship**

**im Kontext der Land-Stadt-Migration in China**

Eine Fallstudie in Hangzhou

*Earnshaw, Sarah* (2017, S. 96-108)

**Humanitarian Strikes**

Interrogating the Biopolitics of US Drone Warfare

*Ernst, Simon* (2017, S. 63-80)

**Erdölsouveränität**

Bilanz und Perspektiven der venezolanischen Erdölpolitik nach 15 Jahren »bolivarischer« Regierung

*Gehring, Axel* (2013, S. 87-101)

**»Militärische Vormundschaft« in der Türkei oder Kontinuität zur**

**türkischen Militärjunta des 12. Septembers 1980?**

Hegemoniepolitik mit Erzählungen über die türkischen Streitkräfte

*Gerster, Karin A.* (2014, S. 74-97)

**Palestinian Non-Governmental Organizations**

A neoliberal structured employment community

*Jenss, Alke* (2011, S. 81-94)

**Zurück nach rechts: Transformation von Staatlichkeit unter Bedingungen neoliberaler Globalisierungsprozesse in Kolumbien und Mexiko**

*Kern, Anna* (2016, S. 153-161)

**Konjunkturen von (Un-)Sicherheit**

Materialistische Begriffsarbeit zur Sicherheitspolitik

*Nagler, Mike* (2011, S. 107-118)

**Der Einfluss lokaler Eliten auf die Privatisierung kommunaler Leistungen am Beispiel Leipzigs**

*Radhuber, Isabella Margerita* (2011, S. 95-106)

**Die indigenen Rechte im bolivianischen Wirtschaftsmodell: Eine Analyse ausgehend von der Erdgaspolitik**

*Ruiz Torres, Guillermo* (2012, S. 78-95)

**Gesellschaftspolitische Dynamiken revolutionärer Bewegungen.**

**Der Fall des »Leuchtenden Pfades« Peru 1980-2000**

Die Aufstandsbekämpfungspolitik des peruanischen Staates

*Schröder, Martin* (2016, S. 123-139)

**»Colonicemos con el Indio«**

Die Anfänge staatlicher Indigenen-Politik in Venezuela und die Comisión Indigenista Nacional

*Voigtländer, Leiv Eirik* (2012, S. 59-77)

**Citizenship und soziale Grundrechte**

Folgen einer Einschränkung sozialer Rechte für die Betroffenen als Bürger\_innen des Gemeinwesens

## INTERNATIONALE BEZIEHUNGEN

*Stehle, Jan* (2011, S. 119-133)

**Das Amt und der Aktenzugang**

Meine Bemühungen um Aktenfreigabe beim Auswärtigen Amt im Kontext des Berichts der Historikerkommission sowie der Archivierungspraxis des Auswärtigen Amtes

## GEWALT UND ERINNERUNG

*Abel, Esther* (2011, S. 147-160)

**Peter Scheibert – ein Osteuropahistoriker im »Dritten Reich«**

›Wissenschaftliche‹ Aufgaben im Sonderkommando Künsberg

*Denzinger, Esther* (2011, S. 187-197)

**Ruanda, 16 Jahre nach dem Genozid:**

Erinnerungsprozesse und die Politik des Vergessens

*Đureinović, Jelena* (2017, S. 141-153)

**Remembering the Second World War in Post-Yugoslav Serbia**

Hegemonic Discourses and Memory Politics from Below

*Fischer, Henning* (2014, S. 101-118)

**›Opfer‹ als Akteurinnen**

Emmy Handke und die Ursprünge der *Lagergemeinschaft Ravensbrück*, 1945 bis 1949

*Förster, Lars* (2012, S. 109-131)

**Bruno Apitz und das MfS**

Zum Selbstverständnis eines deutschen Kommunisten

*Fröhlich, Roman* (2011, S. 161-173)

**Der Einsatz von Gefangenen aus den Lagern der SS bei deutschen**

**Unternehmen**

am Beispiel Heinkel und HASAG – ein Vergleich

*Genel, Katia* (2011, S. 174-186)

**Die sozialpsychologische Kritik der Autorität in der frühen kritischen Theorie**

Max Horkheimer zwischen Erich Fromm und Theodor W. Adorno

*Johann, Wolfgang* (2015, S. 147-162)

**Das Diktum Adornos in der westdeutschen Nachkriegszeit**

Historische, literarische und philosophische Kontexte

*Kellermann, Maren A.* (2017, S. 111-127)

**Psychosomatik und ihre Anwendungen**

Theorie bei Sigmund Freud und Praxis bei Ernst Schimmel

*Laumer, Angelika* (2014, S. 119-132)  
**Nachkommen von NS-Zwangsarbeiter\_innen im ländlichen Bayern**  
 Wie Zugehörigkeit und Differenz am Beispiel von Namen verhandelt werden

*Margain, Constance* (2012, S. 99-108)  
**Zwischen Verlusten und Trümmern**  
 Der Widerstand der Internationale der Seeleute und Hafentarbeiter gegen den Nationalsozialismus

*Schupp, Oliver* (2011, S. 135-146)  
**Der Verlust kommunistischen Begehrens**  
 Entwurf einer geschichtsphilosophisch informierten und gedächtnistheoretisch begründeten Deutung der Brucherfahrung von ehemaligen Kommunist\_innen in der Weimarer Republik

*Spoehr, Johannes* (2017, S. 128-140)  
**Die Ukraine 1934/44**  
 Entscheidungen im Angesicht der deutschen Kriegsniederlage

*Stamenić Boris* (2013, S. 119-131)  
**Sinjska alka**  
 Das politische Leben eines Ritterspiels

*Steinbach, Stefanie* (2015, S. 131-146)  
**Gegnerforschung im Sicherheitsdienst des Reichsführer SS**  
 Das Amt II des Sicherheitshauptamts (1935-1939)

*Zwick, Maja* (2013, S. 105-118)  
**Translation matters**  
 Zur Rolle von Übersetzer\_innen in qualitativen Interviews in der Migrationsforschung

#### ANTISEMITISMUS UND RASSISMUS

*Baron, Christian* (2014, S. 148-162)  
**Dem Volk aufs Maul geschaut**  
 Rassismus und Klassismus in den Debatten um Thilo Sarrazin und Mesut Özil im Online-Leserkommentarforum von Faz.net

*Carbone, Beatriz Junqueira Lage* (2015, S. 181-195)  
**Whiteness and Discourses on Nationality in Brazil**  
 An Analysis of *Populações Meridionais do Brasil*

*Diebold, Jan* (2015, S. 165-180)  
**Vorstellungen von ›Blut‹, ›Boden‹ und ›natürlicher‹ Herrschaft**  
 Das Wechselverhältnis von adligen und rassistischen Konzepten

*Fischer, Leandros* (2014, S. 135-147)  
**Die Partei DIE LINKE und der Nahostkonflikt**  
 Eine Debatte im Spannungsfeld von Parlamentarismus und Bewegungsorientierung

*Kinzel, Tanja* (2011, S. 211-224)  
**Was sagt ein Bild?**  
 Drei Porträtaufnahmen aus dem Ghetto Litzmannstadt

*Krueger, Antje* (2011, S. 225-238)  
**»Keine Chance pour Wohnung – C'est pas possible!«**  
 Sprachliche Zwischenwelten als kulturelles Produkt des Migrationsprozesses

*Urban, Monika* (2011, S. 199-210)  
**Die ›Heuschreckenmetapher‹ im Kontext der Genese pejorativer Tiermetaphorik**  
 Reflexion des Wandels von sprachlicher Dehumanisierung

*Kaya, Zeynep Ece* (2012, S. 135-151)  
**»Afrika als europäische Aufgabe« oder »eine spezifisch deutsche Theorie der Kolonisation«?**  
 Zur Geschichte eines ideologischen Diskurses

#### RELIGION UND SÄKULARISIERUNG

*Bakhshizadeh, Marziyeh* (2011, S. 251-257)  
**Frauenrechte und drei Lesarten des Islam im Iran seit der Revolution 1979**

*Serkova, Polina* (2011, S. 239-250)  
**Subjektivierungstechniken in der Erbauungsliteratur  
 des 17. Jahrhunderts**

#### NATUR – TECHNIK – KULTUR

*Ayboga, Ercan* (2011, S. 273-289)  
**Talsperren und ihr Rückbau**

*El Dorry, Mennat-Allah* (2015, S. 218-227)  
**Monks and Plants**  
 Working on Understanding Foodways and Agricultural Practices in an  
 Egyptian Monastic Settlement

*Fischer-Schröter, Paul* (2015, S. 199-217)  
**Die germanische Siedlung Wustermark 23, Landkreis Havelland**  
 Ein Beitrag zu den sogenannten Korridorhäusern

*Forker, Melanie* (2014, S. 187-200)  
**Schutz und Nutzung im brasilianischen Trockenwald**  
 Literaturrecherche und Vegetationserhebungen zu den forstlichen  
 Ressourcen der Caatinga

*Ibrahim, Bassel* (2014, S. 165-174)  
**Behandlung von hydrothermal karbonisierten Biomassen für die  
 Ammoniakabtrennung**  
 Der hydrothermale Karbonisierungsprozess (HTC)

*Maren Kellermann* (2015, S. 228-244)  
**Alexander Mitscherlich**  
 Zur gesellschaftlichen Dimension psychosomatischer Medizin

*Lehmann, Rosa* (2015, S. 245-260)  
**Ohne offenen Ausgang**  
 Die indigene Befragung in Juchitán als Machtinstrument zur  
 Durchsetzung eines Mega-Windparks

*Mansee, Susanne* (2011, S. 259-272)  
**Am Strand**  
 Zur Genese eines Sehnsuchtsraumes

*Messerschmid, Clemens* (2014, S. 175-186)  
**Feedback between societal change and hydrological response in Wadi  
 Natuf, a karstic mountainous watershed in the occupied Palestinian  
 Westbank**

#### MEDIEN

*Bescherer, Peter* (2011, S. 291-306)  
**Ganz unten im Kino**  
 Eisenstein, Pasolini und die politische Subjektivität des  
 Lumpenproletariats

*Brock, Nils* (2011, S. 307-320)  
**Ansichtssache ANTenne**  
 Überlegungen zu einer medienethnographischen Untersuchung des  
 Radiomachens

*Islentyeva, Anna* (2015, S. 263-279)  
**The English Garden under Threat**  
 Roses and Aliens in the Daily Telegraph Editorial

*Steckert, Ralf* (2012, S. 155-170)  
**Lenas Schland**  
 Zur populären Konstruktion neuer deutscher ›Nationalidentität‹

*Tsenekidou, Maria* (2015, S. 297-313)  
**Vom Buckeln zum Treten**  
 Leistungsdruck und konformistische Rebellion

## LITERARISCHES FELD

*Léon, Matienzo/Mercedes, Ena* (2011, S. 321-328)  
**El político como fabulador**

*Becker, Maria* (2011, S. 367-378)  
**Von der Zensur der Partei in die Zensur des Marktes?**  
 Literarische Selbstverwirklichung renommierter Kinder- und  
 JugendbuchautorInnen der DDR vor und nach 1989

*Beyer, Sandra* (2012, S. 173-184)  
**Die das Meer gen Westen überquerten**  
 Selbsteugnistraditionen von reisenden Japanerinnen bis 1945

*Greinert, Cordula* (2011, S. 329-344)  
**Subversives Brausepulver**  
 Heinrich Manns Tarnschriften gegen den Nationalsozialismus

*Killet, Julia* (2011, S. 345-355)  
**Maria Leitners Reportagen aus Nazi-Deutschland**

*Mehrle, Jens* (2011, S. 356-366)  
**Sozialistischer Realismus 1978**  
 Zu einem Vorschlag von Peter Hacks

## BILDUNG

*Niggemann, Janek* (2014, S. 203-220)  
**Mit schmutzigen Händen die Herzen von Intellektuellen brechen**  
 Zum Verhältnis von Hegemonie und pädagogischer Autorität bei Gramsci

*Schmidt, Bettina* (2011, S. 379-394)  
**Brüche, Brüche, Widersprüche ...**  
 Begleitende Forschung emanzipatorischer politischer Bildungsarbeit in  
 der Schule

## KÖRPER – MACHT – IDENTITÄT – GENDER

*Albrecht, Daniel* (2012, S. 187-202)  
**Von Männern und Männlichkeiten**  
 Livius neu gelesen

*Bayramoğlu, Yener* (2014, S. 223-235)  
**Die kriminelle Lesbe**  
 Die Kriminalisierung des lesbischen Subjekts in den 1970er Jahren in  
 der *Bild*-Zeitung

*Beyer, Sandra* (2016, S. 165-180)  
**Von Heldenmüttern zu Staatsbürgerinnen**  
 Die erste japanische Frauenbewegung (1919-1941) und ihre Wege in  
 den Faschismus

*Dieterich, Antje* (2013, S. 153-166)  
**Funktion und Funktionalisierung**  
 Indigenität zwischen Rassismus und politischer Strategie

*Hannemann, Isabelle* (2012, S. 216-233)  
**Das Jenseits der Schablone**  
 Wahrnehmungstheoretische Überlegungen zum Thema »Grausamkeit  
 und Geschlecht«

*Heinemann, Sarah* (2017, S. 157-169)  
**Erfolg durch Positives Denken?**  
 Wie Motivationstrainer\_innen ihre Lehren verkaufen

*Heymann, Nadine* (2011, S. 409-421)  
**Visual Kei: Praxen von Körper und Geschlecht in einer translokalen  
 Subkultur**

*Kousiantza, Sofia* (2013, S. 135-152)  
**Ausdehnung, Materialität und Körper bei Benedict de Spinoza**

*Krishnamurthy, Archana (Aki)* (2015, S. 283-296)  
**Widerstandskörper – Körperwiderstand**  
 Körperdialoge zur Rolle der Scham bei vergeschlechtlichten  
 Subjektivierungsprozessen

*Linke, Kai* (2016, S. 181-192)

**Glossing over the Racist Bits**

Alison Bechdel's *Dykes To Watch Out For* as a Post-Racial Vision of Lesbian Community

*Mader, Esther* (2017, S. 184-197)

**Auf der Suche nach Handlungsfähigkeit in queeren Räumen in Berlin**

Raum, Körper und Affekt als Elemente kollektiver Handlungsfähigkeit

*Patsy l'Amour laLove* (2017, S. 198-213)

**»Tritt so auf, wie du es für richtig hältst.«**

Die Politlunte Baby Jane und ihre Erzählungen von Differenz, Lust und Emanzipation in der westdeutschen Schwulenbewegung der 1970er Jahre

*Pelters, Britta* (2011, S. 422-435)

**Die doppelte Kontextualisierung genetischer Daten:**

Gesundheitliche Sozialisation am Beispiel der Familie Schumacher-Schall-Brause

*Phillips, Roxanne* (2017, S. 170-183)

**Erzähltechniken als Regierungstechniken**

Gouvernementale Subjekte in Streeruwitz' *Jessica, 30.* und Moras *Alle Tage*

*Schiel, Lea-Sophie* (2016, S. 193-206)

**Das Theater des Obszönen**

Oder: das Lust-Wissen von Live-Sex-Shows

*Trebbin, Anja* (2011, S. 395-408)

**Vergesellschaftete Körper**

Zur Rolle der Praxis bei Foucault und Bourdieu

*Tuzcu, Pinar* (2012, S. 203-215)

**»Diese Bitch is' eine Gefahr«**

Lady Bitch Ray and the Dangerous Supplement. A Transcultural Locational Feminist Reading

*Wölck, Sascha* (2013, S. 167-183)

**Con lai Mỷ**

Über Marginalisierung amerikanischer Besatzungskinder in Vietnam

**EMANZIPATION UND UTOPIE**

*Babenhauserheide, Melanie* (2013, S. 187-199)

**The Twofold Happy Ending of J.K. Rowling's »Harry Potter«-Series**

Utopian and Affirmative Aspects

*Baumbach, Franziska* (2012, S. 237-248)

**Kapitalismus, Menschenbilder und die Udenkbarkeit gesellschaftlicher Veränderung**

*Bender, Stephanie* (2017, S. 245-258)

**Which of the Possible Futures Is a Good Future?**

Ecology and Future Worlds in James Cameron's *Avatar*

*Boehm, Susanne* (2017, S. 217-231)

**Der Unterleib und der herrschaftskritische Blick?**

Perspektiven der Neuen Frauenbewegung

*Ernst, Tanja* (2011, S. 451-463)

**Transformation liberaler Demokratie:**

Dekolonisierungsversuche in Bolivien

*Göcht, Daniel* (2013, S. 200-212)

**Geschichtsphilosophie der Kunst**

Georg Lukács' »Die Eigenart des Ästhetischen«

*Metzger, Joscha* (2017, S. 232-244)

**Soziale Wohnungswirtschaft zwischen**

**Gebrauchs- und Tauschwert**

Ein Beitrag zur Debatte um die Neue Wohnungsgemeinnützigkeit

*Pöschl, Doreen* (2013, S. 213-226)

**Von der Freiheit, Kunst zu schaffen**

Künstlerische Autonomie in der DDR

Reh, Susanne (2015, S. 317-331)

**Megaprojekte in Chiapas**

Koloniale Kontinuitäten und neozapatistischer Widerstand

Scholz, Andrea (2011, S. 437-450)

**Indigene Rechte, entzauberte »Wilde« und das Dilemma engagierter Ethnologie**

Vey, Judith (2011, S. 464-472)

**Freizeitprotest oder Beschäftigungstherapie?**

Hegemonietheoretische Überlegungen zu linken Krisenprotesten in Deutschland in den Jahren 2009 und 2010

Völk, Malte (2012, S. 249-267)

**Mit Bienenflügeln zur befreiten Gesellschaft?**

Jean Paul und die Frage der »Wirksamkeit« von Literatur

## VSA: Veröffentlichungen der RLS



Simon Sutterlütti / Stefan Meretz

**Kapitalismus aufheben**

Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken

Beiträge zur kritischen Transformationsforschung 5

Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung

256 Seiten | € 16.80

ISBN 978-3-89965-831-6

Eine freie Gesellschaft entsteht weder spontan noch am Reißbrett. Sie kann nur von sich befreienden Menschen selbst geschaffen werden. Auf Basis neuer Theorieansätze laden die Autoren ein, über Utopie und Transformation neu nachzudenken.



Dieter Klein

**Zukunft oder Ende des Kapitalismus?**

Eine kritische Diskursanalyse in turbulenten Zeiten

Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung

240 Seiten | € 16.80

ISBN 978-3-89965-888-0

Diskurse haben Macht über Menschen. Konzentriert auf die Frage nach Zukunft oder Ende des Kapitalismus wird in einer kritischen Analyse von Texten prominenter Autoren das Panorama der gegenwärtigen Diskurswelt nachgezeichnet – mündend in Konturen einer solidarischen Gesellschaftsalternative

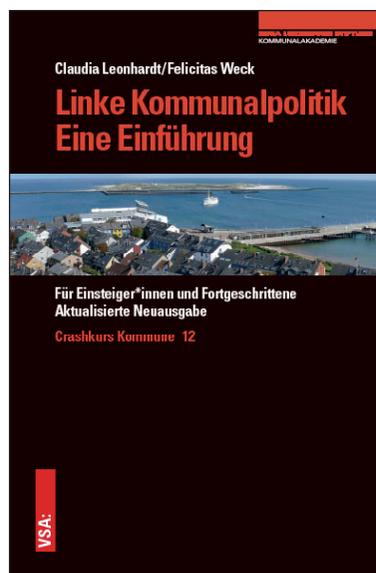
Prospekte anfordern!

**VSA:**

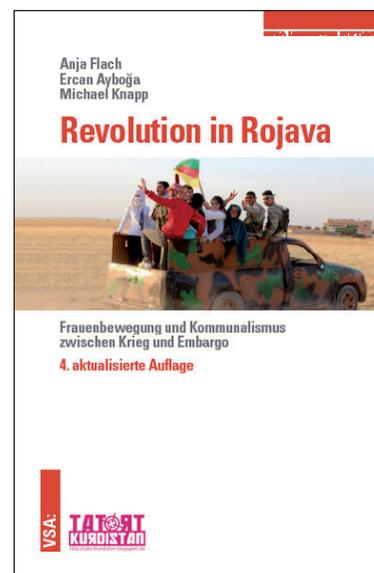
VSA: Verlag  
St. Georgs Kirchhof 6  
20099 Hamburg  
Tel. 040/28 09 52 77-10  
Fax 040/28 09 52 77-50  
Mail: info@vsa-verlag.de

[www.vsa-verlag.de](http://www.vsa-verlag.de)

# VSA: Veröffentlichungen der RLS



Claudia Leonhardt / Felicitas Weck  
**Linke Kommunalpolitik –  
Eine Einführung**  
Für Einsteiger\*innen und Fortgeschrittene  
Aktualisierte Neuauflage |  
Crashkurs Kommune 12  
Hrsg. von Katharina Weise | In Kooperation  
mit der Kommunalakademie der  
Rosa-Luxemburg-Stiftung  
104 Seiten | € 7.50  
ISBN 978-3-89965-799-9  
Die komplett neu verfasste Ausgabe des  
Crashkurs Kommune-Klassikers »Linke  
Kommunalpolitik. Für Einsteiger\*innen und  
Fortgeschrittene« macht Mut, linke Ideen in  
der Kommune umzusetzen.



Anja Flach / Ercan Ayboğa / Michael Knapp  
**Revolution in Rojava**  
Frauenbewegung und Kommunalismus  
zwischen Krieg und Embargo  
4., aktualisierte Auflage  
Eine Veröffentlichung der  
Rosa-Luxemburg-Stiftung in  
Kooperation mit TATORT-Kurdistan  
360 Seiten | € 19.80  
ISBN 978-3-89965-889-7  
Die umfassend aktualisierte 4. Auflage  
über das einmalige basisdemokratische  
und geschlechterbefreite Projekt im  
Westen Kurdistans berücksichtigt die  
unübersichtliche, sich ständig verändernde  
Lage vor Ort.

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag  
St. Georgs Kirchhof 6  
20099 Hamburg  
Tel. 040/28 09 52 77-10  
Fax 040/28 09 52 77-50  
Mail: [info@vsa-verlag.de](mailto:info@vsa-verlag.de)

[www.vsa-verlag.de](http://www.vsa-verlag.de)