

Gefragt durch Andere: Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos & Identität

Helfritzsch, Paul

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Helfritzsch, P. (2021). *Gefragt durch Andere: Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos & Identität*. (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839454725>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Paul Helfritsch

GEFRAGT DURCH ANDERE

Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung,
Pathos & Identität

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Paul Helfritsch
Gefragt durch Andere

*Für alle die, die ungesehen, ungehört, ungelesen und
unverstanden sind. Nicht damit sie durch mich repräsentiert werden,
sondern damit sie sich selbst darstellen können, wenn sie es wollen.*

Paul Helfritzs (Dr.) lehrt Philosophie mit methodischem Schwerpunkt in Phänomenologie, Existenzialismus und Poststrukturalistischer Theorie als Lehrbeauftragter an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Er forscht in den Bereichen Sozialphilosophie und radikale Demokratietheorie sowie zum Geschlechterverhältnis und dem performativen Verhältnis von Versammlungen und Politik.

Paul Helfritsch

Gefragt durch Andere

Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos & Identität

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© Paul Helfritsch

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5472-1

PDF-ISBN 978-3-8394-5472-5

<https://doi.org/10.14361/9783839454725>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danke!	7
Einleitung: Trotz, Verausgabung, Aufstand & Ungerechtigkeit	9
Durchgefragt zu Anderen. Die Wehrhaftigkeit des Pluralismus	17
Beginnen bei der Wirklichkeit	23
Strukturzwänge	26
Fokussierung des <i>Wie</i>	31
Für Veränderung	33
Solidarität trotz alledem?	37
Das Prinzip Trotz	39
Vermittelt durcheinander. (Digitale) Netze aus Konsum und geronnener	
Transparenz	43
Auftakt: Neue Netze für Transparenz und Demokratie?	48
Abgesang: am Haken der Konsumption	68
Mehr Werte für wen? Mehrwert durch wen? Ein Wert fürs Leben?	83
Von wegen widerständig: kapitalistische Imperative als Multiplikatoren der	
Prekarisierung	88
Wert: mehr als eine ökonomische Kategorie	103
Transformation von Wert: Anerkennung, Umverteilung, Demokratisierung,	
Aufstand	115
Zur postnormativen Kritik sozialer Grenzverläufe	128
Erlittene Subjektivität: Unterwerfung, Beleidigung, Verantwortung	137
Im Angesicht des Pathos	140
Zwänge, gerichtet an Andere	153

Zu viel Zwang, um unfrei zu sein 159

Die Manifestation der Unterschiede. Oder: Worauf antwortet die Frage nach dem

»Wer«?	167
Privilegien	170
Hinabtreten oder aufsteigen? Wo finden wir uns?	182
Ein Raum, ein Platz, ein Ort für uns?	187

Literaturverzeichnis	193
Internetquellen	202
Printzeitschriften	203

Danke!

Damit dieser Essayband entstehen konnte, war die Unterstützung meiner Arbeit durch Freund*innen und Familie nicht nur hilfreich, sondern notwendig. Euch allen einzeln für die unterschiedlichsten Formen von Beistand zu danken würde wohl einen Text hervorbringen, der länger wäre als das hier vorliegende Buch. Ohne Euch wäre ich nicht die Person, die die nachfolgenden Seiten geschrieben hat. Besonderen Dank möchte ich dann aber doch an Michael, Helen und meine Mutter für das kritische Gegenlesen einiger Teile sowie an alle Anderen richten, die mit mir über den Inhalt der hier versammelten Essays schon vor ihrem Erscheinen gestritten haben. Unter ihnen gilt mein besonderer Dank Jens, Jörg, Johannes und ganz besonders Cindy. Mein letzter besonderer Dank, bevor der Essayband beginnt, geht an Dilek: Danke! Du hast mir beim Diskutieren über die Themen und beim Gegenlesen wichtige Impulse gegeben und, was ebenso notwendig für die Entstehung dieses Buches war, wir konnten uns gegenseitig Kraft für die widerfahrenen Unwägbarkeiten geben.

Ich danke also nochmals allen, die auf irgendeine Weise bei der Entstehung dieser Texte beteiligt waren.

Paul Helfritsch

Jena, den 13.12.2020

Einleitung: Trotz, Verausgabung, Aufstand & Ungerechtigkeit

Wo und wann ist dieser Essayband entstanden? Ich konzipierte ihn – ohne zu erwarten, direkt an ihm arbeiten zu können – im Frühjahr 2019 und schrieb ihn von Januar 2020 bis Dezember desselben Jahres. Geplant war das in dieser Geschwindigkeit nicht, aber fehlende Anstellung und Corona-Pandemie habe mir die Zeit dafür beschert und es für mein psychisches Wohlergehen notwendig gemacht, einen selbstständigen Arbeitsrhythmus mit festem und absehbarem Zeitplan sowie Abgabefristen zu etablieren; so entstand dieser Essayband eben schneller als gedacht, nicht aber ohne viele Momente des Zweifels, ob dieses Projekt sinnvoll und meine Art zu Arbeiten und mein Wissen ausreichend ist. Warum schreibe ich dies hier in der Einleitung? Ich tue dies, um offenzulegen, dass nicht meine autonomen Fähigkeiten, mein starker Wille oder sonst etwas, was einem selbstbestimmten Subjekt zugesprochen wird, es sind, die mich zu diesem Band vorrangig motiviert haben, sondern vor allem die Zwänge, die ich verkörpere und denen ich mal mehr – wie im letzten Jahr – und mal weniger ausgeliefert bin. Wie mensch diese Zwänge bewertet und auch wie ich sie bewerte, ist von Zeit zu Zeit und Person zu Person unterschiedlich, sie jedoch nicht zu beachten, sie aus theoretischen wie lebenspraktischen Beschreibungen herauszuhalten, verstellt den Blick auf unsere Situation und Gesellschaft.

Dieser Verstellung nicht nur beim Blicken, sondern beim Erleben der Gesellschaft eine Beschreibung entgegenzustellen, ist die Aufgabe der hier folgenden Essays. Ein Gedanke, der sich dabei im Hintergrund der Argumentationen durchzieht und explizit im Essay *Mehr Werte für wen? Mehrwert durch wen? Ein Wert fürs Leben?* vorkommt, ist derjenige, dass die Anderen, spricht mensch sie im Plural und als konkrete Andere an, im Verhältnis sowohl zum Subjekt, einem »Ich«, als auch zu einem Kollektiv, einem »Wir«, eine negierende Rolle darstellen, die eben in der Andersheit begründet liegt. Andere

sind für ein »Ich« diejenigen, die mir widersprechen, die sich nicht völlig mit mir decken, die ich nicht zur Gänze kontrollieren kann. Sie sind das Andere eines*r jeden selbst. Andere haben jedoch nicht nur eine negierende Rolle für Subjekte, sie sind auch das Andere von Kollektiven, wenn diese Kollektive auf Abgrenzung beruhen, wenn sie sich durch ein konstitutives Außen bilden: denn dieses Außen ist nicht ein Abstraktum, sondern es wird durch konkrete Andere verkörpert, die andere Werte, Meinungen, politische Einstellungen und wirtschaftliche Interessen vertreten. Die konkreten Anderen stellen also in dieser Relation eine doppelte Negation dar, sie sind nicht gänzlich »Ich« und auch nicht gänzlich »Wir«; damit eröffnen sie einen Möglichkeitsraum, der dazu führen kann, *füreinander* die jeweilige Andersartigkeit zu verstehen, da mensch je selbst für Andere anders ist, jedoch auch *gegeneinander* die Andersartigkeit und damit die konkreten Anderen zu bedrohen, sie zu gefährden und ihnen damit feindlich gegenüberzustehen; und drittens können die Anderen ignoriert werden, ihre Andersartigkeit wird gleichgültig betrachtet und mensch steht unbeteiligt *nebeneinander*. Weder *Gegeneinander* noch *Nebeneinander* erfassen die Andersartigkeit durch die ihnen eigenen Verhaltensweisen, sie verstellen und unterdrücken sie durch Feindseligkeit, bürokratische Verwaltung von Menschen, bei der mensch sich gegenseitig nicht mehr als anderen Menschen erkennt, oder durch offene Gewalttätigkeit in Form von Rassismus, Antisemitismus, Antiziganismus, LGBTQI*-Feindlichkeit, Sexismus, Frauenfeindlichkeit etc.

Diese beiden Formen des Miteinanders in unterschiedlichen Bereichen aufzuzeigen und immer wieder den Blick in Richtung *Füreinander* zu wenden, soll in den nachfolgenden fünf Essays geschehen. Dazu möchte ich in dieser Einleitung nicht weiter die einzelnen Essays ansprechen, da jeder eine eigene Einleitung besitzt. Vielmehr möchte ich vier Konzeptionen einführen, die in allen Essays – unterschiedlich stark gewichtet – eine Rolle spielen. Diese sind erstens Trotz, zweitens Verausgabung, drittens der Aufstand und viertens die Ungerechtigkeit. Dabei sind die ersten drei Verhaltensweisen, die als Widerstandsgesten zu bewerten sind, die sich gegen etwas richten, wenn ein Zustand nicht länger hingenommen werden kann, mensch nicht einfach gleichgültig bleiben kann, bei dem, was Anderen widerfährt; wohingegen Ungerechtigkeit keine Verhaltensweise, sondern eine bewertende Zuschreibung für einen Zustand, ein Gesellschaftssystem oder eine bestimmte Verhaltensweise bedeutet. Dieses als ungerecht Bewertete ist es, wogegen sich Trotz, Aufstand und Verausgabung richten, deshalb werde ich an dieser Stelle mit

der Darstellung dessen beginnen, was ich unter Ungerechtigkeit verstehe, um dann zu Trotz, Verausgabung und Aufstand weiterzugehen.

Ungerechtigkeit An dieser Stelle ist eine doppelte Beschreibung der Ungerechtigkeiten möglich, denn als ungerecht kann zum einen, die Situation verstanden werden, wenn mensch unterdrückt wird, mensch politisch, kulturell oder wegen anderer Dinge verfolgt ist. Die Unterscheidung lässt sich daran anschließend anhand des Begriffs der Befreiung machen, danach, auf welche Art und Weise mensch sich gegen diese Zwänge richtet. Befreiung ist nämlich nach Hannah Arendt eine Form negativer Freiheit, einer Freiheit von Zwängen.¹ Zum anderen besteht aber auch Ungerechtigkeit darin, davon ausgeschlossen zu sein, politisch zu gestalten, eine Form positiver Freiheit auszuüben.² Beide Formen gehören zu dem, was man gerechtfertigterweise als Ungerechtigkeit bestimmt. Eine klare Trennung lässt sich dabei jedoch nicht vornehmen, da vor allem diejenigen nicht gestalten können, die unterdrückt und unter Zwängen leben; »und da Befreiung ja tatsächlich eine Bedingung für Freiheit ist [...], ist es schwer, zu entscheiden, wo der Wunsch nach Befreiung, also frei zu sein von Unterdrückung, endet und der Wunsch nach Freiheit, also ein politisches Leben zu führen, beginnt.«³ Wir stehen somit vor einer umfänglichen Beschreibung der Ungerechtigkeiten, die in ihrer immer noch gegebenen Vagheit erst im konkreten Fall historischer Ereignisse mehr Konturen erhalten kann. Festhalten lässt sich aber Folgendes: Wenn etwas ungerecht ist, bedeutet dies, dass Menschen verfolgt werden, ihnen ihr Recht ihr Leben zu führen abgesprochen wird, genauso wie ihre Möglichkeit ihr Zusammenleben mit Anderen zu gestalten: All dies ist ungerecht, weil Menschen dadurch der Wert ihres Lebens aberkannt wird. Deshalb möchte ich fortschreiten und die drei Widerstandsgesten *Trotz*, *Verausgabung* und *Aufstand* einleiten. Denn alle drei haben eine Verbindung zu dem, was Arendt zur Situation nach Revolutionen sagt: »Man hatte das Gefühl: Freizusein und etwas Neues zu beginnen, war das Gleiche. Und diese geheimnisvolle menschliche Gabe, die Fähigkeit, etwas Neues anzufangen[.] Mit anderen Worten: Wir können etwas beginnen, weil wir Anfänge und damit Anfänger sind.«⁴ Diese Verknüpfung zu Arendts Gedanken ziehe ich, um Folgendes deutlich zu

1 Vgl. Hannah Arendt: *Die Freiheit, frei zu sein*, München: dtv 2018, S. 16.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd., S. 37.

machen: Zu widerstehen, bedeutet immer auch eine Veränderung und damit einen Anfang.

Trotz, Verausgabung & Aufstand »Ich will das nicht. Lass mich! Das kann mensch mir nicht verbieten! Ich mache das trotzdem!« Diese Sätze zeigen sprachliche Gesten des Widerstandes, die mit starker Ablehnung gegen das Geforderte auch körperliche dargestellt werden. Im Trotzen einer Anforderung oder eines erlebten Zwanges liegt sowohl die Ablehnung, also die Negation dessen, was gefordert wird, als auch die Veränderung, das Anfangen einer anderen Art und Weise auf die gegebene Situation zu reagieren, die nicht der Anforderung entspricht. Trotz markiert somit einen doppelten Widerstand, einen negierenden sowie einen gestaltenden und stellt sich durch genau diese Dopplung zwischen die bestimmten Seiten dessen, was Ungerechtigkeit bedeuten kann. Trotz stellt sich gegen die Unterdrückung und ist ein Widerstand zur Befreiung, genauso, wie Trotz zur veränderten Gestaltung des Verhaltens beiträgt und damit, wenn mensch Ungerechtigkeiten trotz politisch agiert.

Zugegebenermaßen ist Trotz oder kann die Trotzreaktion auch als eine subjektive, vereinzelt Widerstandsgeste erfolgen, die sich nicht leicht in einen politischen Gestaltungsrahmen einpassen lässt. Dies ändert sich, wenn Momente des Trotzens verstetigt werden oder immer wieder im Zusammenhang mit denselben Situationen als veränderte Verhaltensweisen und Antworten auf bestehende Forderungen auftreten. Geschieht das, dann erscheint durch den Trotz die Wahrheit⁵ der Ungerechtigkeit dieser Situationen und mit dieser Wahrheit die Möglichkeit, sich für Andere zu verausgaben. Sich der Wahrheit zu bemächtigen, indem mensch den unterdrückenden Gegebenheiten durch veränderte Verhaltensweisen trotzt, und sie dadurch als Wahrheit kundzutun, kann zu einer selbstlosen Verausgabung an Andere führen, die die Kraft zum Trotz nicht aufbringen konnten. Verausgabung bedeutet dabei, sich über selbstbezogene Verhaltensänderungen und Beweggründe hinaus, für Andere und auf sie ausgerichtet zu verhalten. Damit ist die Verausgabung an Andere ebenfalls eine Widerstandsgeste, bezogen auf bestehende Verhaltensweisen, die eher ein Gegeneinander oder Nebeneinander befördern.

Die dritte Möglichkeit – und es ist wichtig zu betonen, dass diese Verhaltensweisen Möglichkeiten sind, die nicht notwendig auseinander folgen

5 Wahrheit verstehe ich hier im Sinne von Michel Foucault. Vgl. Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 436 & 438.

oder miteinander einhergehen, da im Verhalten keine eindeutige Kausalität gesetzt werden kann – der Widerstandsgesten, die meine Argumentation in den vorliegenden Essays implizit wie explizit bestimmt hat, ist die des Aufstandes. Es ist das Verhalten, das – wie sich im dritten Essay dieses Bandes deutlich zeigen wird – zwar immer zu spät kommt, weil ein Aufstand eine Geste aus Notwehr darstellt, wenn es keinen Ausweg mehr gibt, nicht einmal den Rückzug ins Private. Der Aufstand ist also ein Phänomen, bei dem mensch sich aus der Ungerechtigkeit befreien will, das so stark ausbricht, dass es direkt mit dem Wunsch nach politischer Gestaltung begleitet wird. Es ist ein Ausbruch der Befreiung und der Freiheit, der auf einen unaushaltbaren, aber gleichzeitig unumgehbaren Zustand antwortet. Im Aufstand verwischt sich die Grenze zwischen Befreiung und Freiheit, weil die Forderung nach beidem aus dem unaushaltbaren Fehlen von beidem erwächst.

Diese Widerstandsgesten – besonders die des Aufstandes – sind Wege, sich, wie es Yassin Al-Haj Saleh in *Freiheit: Heimat, Gefängnis, Exil und die Welt* schreibt, aus den Gefängnissen der eigenen Routine und den institutionalisierten Gefängnissen der Gesellschaften zu befreien:⁶ denn »Freiheit ist auch, gegen die eigene Gesellschaft zu handeln.«⁷ Dieses Handeln gegen die eigene Gesellschaft, das mit dem Ziel der Befreiung zur Freiheit geschieht, steht dem Handeln gegenüber, dass aus vielleicht »falsch verstandener« Freiheit als völlig selbstbezogenem Handeln genau jenes ist, dem getrotzt werden soll und gegen das mensch einen Aufstand probt. Diese Formen »falsch verstandener« Freiheit finden sich bspw. in das Patriarchat verteidigenden Gruppen wie Incels, religiösen Fundamentalisten und bei Anhänger*innen autoritärer Parteien, wie es Susanne Kaiser in *Politische Männlichkeit* sehr klar aufzeigt. Eindrücklich ist folgende Beschreibung:

Ein historisches Friedensabkommen der Regierung mit den linken Farc-Rebellen, das über Jahre verhandelt worden war und 2016 mehr als einem halben Jahrhundert Bürgerkrieg ein Ende gesetzt hätte [...], wurde im letzten Moment verhindert. Die Gegner des Friedens [...] knüpften ein Referendum über das Abkommen an die Frage, ob die »Gender-Ideologie« zur offiziellen Politik werden solle – ungeachtet des Umstands, dass das überhaupt nicht zur Debatte stand. Sie machten sich die starke Polarisierung

6 Vgl. Yassin Al-Haj Saleh: *Freiheit: Heimat, Gefängnis, Exil und die Welt*, Berlin: Matthes & Seitz 2020, S. 38f.

7 Ebd.

der Bevölkerung über die »Grundwerte« des Landes zu nutzen und lösten eine »Gender-Panik« aus.⁸

Dies ist es, was ich als »falsch verstandene« Freiheit bezeichnet habe: das Ausnutzen einer gesellschaftlichen Spaltung, um positive Gestaltungen der Gesellschaft zu verhindern, indem das Positive, das akzeptiert wird, mit dem Verbunden wird, was noch nicht akzeptiert ist, um beides in einer Regressionsbewegung zu verhindern. In diesem Sinne versuchen die fünf nachfolgenden Essays in unterschiedlichen Bereichen sowohl das Handeln der »falsch verstandenen« Freiheit darzustellen als auch die Widerstandsgesten dagegen in den Blick zu nehmen, ihren gegen das Bestehende gerichteten kritischen Beitrag offenzulegen und somit einen Beitrag zur Bestimmung der Bandbreite unserer Verhaltensweisen zu bieten. Dazu wird im ersten Essay *Durchgefragt zu Anderen: Die Wehrhaftigkeit des Pluralismus* dargelegt, in welcher Form Verhaltensweisen kritisch sein können, auch wenn sie sich nicht an einem universellen Normengerüst messen lassen. Die Antwort wird sich darauf beziehen, dass sie in Richtung Veränderung zeigen und somit dasjenige, was besteht, als nicht haltbar aufzeigen und kritisierbar machen. Der zweite Essay *Vermittelt durcheinander. Digitale Netze aus Konsum und geronnener Transparenz* versucht – wie es der Titel schon sagt – sich durch die voranschreitenden Digitalisierung verändernde Verhaltensweisen beim Konsumieren zu bestimmen, um dadurch Möglichkeiten und negative Transformationen von Transparenz bis hin zu totaler Überwachung zu beschreiben sowie ihnen etwas entgegenzuhalten, was ganz anders ist, als das momentane Zusammenleben. Im dritten Essay *Mehr Werte für wen? Mehrwert durch wen? Ein Wert fürs Leben?* wird eine kritische Sichtweise auf den Kapitalismus präsentiert, die ausgehend von den aktuellen Verhaltensweisen während der Corona-Pandemie transformatives Verhalten in den Bereichen von Kultur, Ökonomie, Politik und Privatem aufzeigt. Essay Nummer vier *Erlittene Subjektivität. Unterwerfung, Beleidigung, Verantwortung* ist ein Versuch die Bedingungen der Subjektivierung zu konkretisieren und dem Diskurs der Unterwerfung unter das Gesetz einen der Beleidigung durch Normen und den Diskurs der Verantwortung beiseitezustellen, wobei aufgezeigt werden soll, dass durch den Diskurs der Verantwortung eine in Teilen widerständige Subjektivität entstehen kann. Im letzten Essay *Die Manifestation der Unterschiede. Oder: Worauf antwortet die Frage nach*

8 Vgl. Susanne Kaiser: *Politische Männlichkeit. Wie Incels, Fundamentalisten und Autoritäre für das Patriarchat mobil machen*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 187.

dem »Wer«? versuche ich performativ, durch den Bezug auf meine eigene privilegierte Stellung drei Figuren von Männlichkeit aufzuzeigen und dabei Kritik an der maskulinen Identität und der maskulinen Identitätspolitik zu formulieren, die Anderen einen identitätspolitischen Kampf aufzwingen, da sie sonst weder frei von Unterdrückungen, noch politisch-gestaltend wirksam sein können. Das Ende dieses Essays stellen dabei Überlegungen zu möglichen Heterotopien dar, in denen sich Andere als Andere miteinander treffen und sich ungefährdet zueinander verhalten können – denn »[w]o es Unfreie gibt, gibt es auch keine Freien.«⁹ Daran muss immer wieder erinnert werden.

9 Saleh: *Freiheit*, S. 38.

Durchgefragt zu Anderen. Die Wehrhaftigkeit des Pluralismus¹

In *Als Andere unter Anderen* habe ich geschrieben, dass füreinander immer Andere zu sein die Bedingung unserer Wirklichkeit ist. Aber es ist nicht eine einfache Setzung einer unumgänglichen Form, eines menschlichen Wesens in der Gestalt eines »so ist der Mensch«, sondern in der Form »so können wir füreinander stehen« – und um dies zu betonen, schreibe ich diesen und die nachstehenden Essays: Wir sind gefragt durch Andere, d.h., es geht eine Forderung von uns Anderen an uns als Andere aus; nämlich sich so zu verhalten, dass die Alterität Anderer nicht unterdrückt, ausgeschlossen, generell abgesprochen oder gar eliminiert wird. Die Alterität meint dabei eine alle sozialen Bereiche (bspw. das Kulturelle, Private, Politische und Ökonomische) durchziehende Struktur, die nicht verstellt werden sollte, da sie es ist, die uns miteinander verbindet und trennt. Dies bedeutet für die Form der Forderung konkret, jedes Verhalten auszuschließen, das auf die Abschaffung der Vielfalt der Lebensweisen abzielt, die es mit sich vereinbaren können, dass es neben ihnen Andere gibt.

Das Ziel dieser Forderung könnte mensch in Anlehnung an Chantal Mouffe und Ernesto Laclau als widerständige Pluralität bezeichnen, eine Pluralität also, die sich gegen rassistische, antisemitische, sexistische, klassistische, ableistische, LGBTQI*-feindliche (und es wirkt wie eine Farce, hier ein etc. zu setzen, doch die Reihe ließe sich bekanntermaßen fortführen und zudem intersektional verschränken) Verhaltensweisen und Strukturen richtet; sie im

1 Einige Teile dieses Textes und die Beispiele stammen aus meinem Disputationsvortrag vom 13.6.2020 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Für Anregungen bei der Überarbeitung danke ich Dr. Mariana Schütt, Cindy Salzwedel, Jörg Müller Hipper, meinen Prüfern PD Dr. Jens Bonnemann und Prof. Dr. Andreas Schmidt sowie dem Kommissionsvorsitzenden Prof. Dr. Dirk von Petersdorff.

eigenen Verhalten reflektiert und Anderen spiegelt. Durch alle Personen, die diese Unterdrückungen bis hin zur Gefährdung des eigenen Lebens erleben, sind wir gefragt, stärker noch: gefordert, die sozialen Strukturen und Verhaltensweisen zu benennen und zu bekämpfen, die zu diesen Formen der Unterdrückung führen. Gefragt sein durch Andere kann – was aus nachstehendem Zitat deutlich wird – als eine ethische Formulierung der Responsivitätsthese von Bernhard Waldenfels gelesen werden. Im *Antwortregister* beginnt er auszuführen, was unter Responsivität verstanden werden kann, und den Fokus dabei auf das Einsetzen der Frage zu legen, um dem Fragen und Antworten eine gemeinsame, aber verschiedene Gestalt zu geben:

Die Frage setzt ein, indem sie auf etwas setzt, das sie befragt, und etwas erwartet, das sie erfragt – nämlich eine Antwort, die sich ergibt oder gegeben wird, die also ebenfalls geschieht. Die Frage, so scheint es, bringt sich selbst und etwas ins Spiel, indem sie anderes anderswoher erwartet. Steht also am Anfang die Frage? Diese Frage stellen heißt, sie auf *gewisse Weise* beantworten. Ein Anfang, nach dem ich frage, wird selbst fraglich. Mit dem möglichen Ende steht es nicht anders.²

Der Fokus auf das Zuerst oder den Beginn wird von Waldenfels aufgehoben, wodurch sich eine Verwerfung ergibt,³ eine Differenz oder – wie er sagt – eine Diastase; »[ein] vielfältige[s] Auseinandertreten, das nicht bloß Grenzlinien in eine Fläche einzeichnet, sondern in die Tiefe führt und Klüfte aufreißt.«⁴ Diese Differenz oder Diastase stellt sich als die Wirklichkeit dar, in der sowohl die Frage als Forderung an eine Antwort wirkt als auch die Antwort als Begegnung mit Anderen durch eine Forderung (sei es direkt oder indirekt, seien sie anwesend oder abwesend). Die Antwort ist deshalb eine Begegnung, weil sie immer auf Andere trifft; sie wirkt sich aus, indem sie sich in unterschiedlichsten Formen darstellt, sie ist eine Response auf das, was ist. So begegnen wir uns im Schreiben, im Hören, im Hinsehen, durch eine Geste; wir begegnen

2 Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 22.

3 Vgl. Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 131: Ich schreibe »Verwerfung« in dem Sinn, den Judith Butler verwendet: »Ich sage »verworfen«, um darauf hinzuweisen, daß es sich um einen vorgängigen Verlust handelt[.]« Es ist der Verlust, dass die Antwort schon bestand, bevor die Frage aufkam, dass die Antwort eine Sicherheit wäre, die bestehen bleibt, ganz gleich was sich zuträgt.

4 Ebd., S. 316.

uns, weil wir uns zu dem verhalten, was auf uns wirkt, weil wir darauf antworten. So bestimmt, wird aber auch die Frage in Formen einer Forderung bzw. Aufforderung nach etwas anderem zu einer Antwort auf die gegebene Wirklichkeit. Die Asymmetrie,⁵ die dabei entsteht, liegt also aufseiten der Response bzw. Antwort, als Verhalten zur Wirklichkeit, und so kann das Fragen der Anderen als Forderung an Andere verstanden werden, die selbst eine Antwort auf das Bestehende ist, weil auf alle eine Wirkung durch das in vielfältigen Formen Bestehende eingefordert wird und so von diesem die Fragen ausgehen, die eine Änderung des Bestehenden fordern, sei es in Form einer Erklärung, um das Bestehende anders zu verstehen, in Form einer ästhetischen Bezugnahme, um das Bestehende zu verformen, oder in Form einer ethisch-politischen Veränderung, um die Strukturen des Bestehenden zu etwas nicht Ungerechtem zu transformieren. So zeigt sich jedoch das Gefragt-Sein nicht nur in einer direkten Frage, sondern auch in anderen Antworten auf das Bestehende. Dies offenbart beispielhaft der Instagram Auftritt von »wasihrichtseht«. Unter dem gleichnamigen Hashtag versammeln People of Colour alltägliche Geschichten von Rassismus, die auf die strukturelle Weite rassistischer Probleme aufmerksam machen und damit einen Anspruch, eine Forderung an uns Andere stellen, speziell an uns als weiße Personen, nämlich hinsehen und hinhören wollen zu müssen, um das Problem in seiner strukturellen Tragweite, oder zumindest ansatzweise, zu erfassen, die auf der anderen Seite von Diskriminierung Privilegien entstehen lassen.

Damit erinnert die Form des »Durch-Andere-gefragt-Seins« stark an die ethische Forderung, die Emmanuel Lévinas dem Antlitz des Anderen zuspricht – was nicht verwunderlich ist, da Waldenfels sowie auch die, von mir oft zitierte Judith Butler, von ihm beeinflusst sind: »Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage. Diese Infragestellung geht vom Anderen aus.«⁶ Die Nähe dieses Satzes zu dem, was ich in diesem Essay und in *Als Andere unter Anderen* darlege, ist offensichtlich, doch so ergibt sich gleichwohl eine Ferne, wenn das Widerfahrnis der Anderen sich in eine Unendlichkeit verwandelt.⁷ So übersteigen die Anderen die jeweils eigene Endlichkeit beim Aufeinandertreffen, doch stellt sich damit noch keine Unendlichkeit ein, wir werden mehr, dadurch dass wir auf Andere treffen und von Anderen unter Anderen

5 Vgl. ebd., S. 80.

6 Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Karl Alber 2014, S. 280.

7 Ebd., S. 282.

getroffen werden, aber werden wir damit auch einer Unendlichkeit gewahr? Darauf vermag ich weder phänomenal noch auf einem anderen Weg der Beschreibung eine Antwort zu geben, weshalb die Nähe und Ferne zu Lévinas sich wohl implizit durch die Sätze dieser wie durch die der letzten Arbeit ziehen werden.⁸ Woran sich jedoch nicht vorübergehen lässt, ist der Charakter der Forderung, der sich im Erleben als das Durch-Andere-gefragt-Sein zeigt, genauso wenig, wie sich daran rütteln lässt, dass diese Forderungen bestehen: Sie treffen uns alle, nicht nur im Angesicht der konkret Betroffenen, sondern in Form von Strukturen, die unser Miteinander gestalten. Sie erscheinen uns als Fragen, die unser alltägliches Verhalten regulieren und stören, uns zeigen, dass es anders geht, als es unser momentanes Verhalten suggeriert.

Warum stellen wir also Fragen nach der Geschichte, der Gesellschaft, der Familie, dem Erkennen der Wirklichkeit, danach, wie wir handeln sollen, was moralisch, ethisch oder leiderzeugend ist? Warum erscheint uns nicht alles immer schon sinnfrei bzw., warum tun wir überhaupt etwas und nicht nichts? Zum Aufschlüsseln dieser Aufzählung und mit Blick auf die Responsivität möchte ich ebendiese Aufzählung von Fragen durch eine allgemeinere Frage ersetzen: »Was tun wir, wenn wir diese Fragen stellen? Oder – noch allgemeiner –, was tun wir, wenn wir fragen?« Bleibt mensch beschreibend am Fragen, dann kann die Antwort folgendermaßen lauten: Wir lassen das, was ist, durch das Fragen nicht einfach stehen, sondern wir vermuten eine Veränderbarkeit. Wir hinterfragen also den Status dessen, was ist. Woher aber kommt die Vermutung, dass es anders sein könnte? Haben wir Teil an der übergeordneten Struktur der Veränderung oder an der Idee der Veränderbarkeit selbst? Wohl eher nicht.⁹ Meine Antwort ist eine andere: Zum Hinterfragen dessen, was ist

8 Ich kann diesen Faktor der Unendlichkeit nicht aus der Arbeit und der Theorie Lévinas' heraustrennen, ohne ihr das Wesentlichste, nämlich die Unverletzlichkeitsforderung durch die Anderen zu nehmen, deshalb bleibt mir beim momentanen Stand meiner Überlegungen und Diskussionen mit Anderen nur, diese Verweise aufzuzeigen, ohne Lévinas damit gerecht werden zu können.

9 Bernhard Waldenfels macht in seinem Buch *Sozialität und Alterität* deutlich, dass er Alterität nicht mit bloßer Verschiedenheit gleichsetzen will. Was genau das heißen soll, bleibt jedoch unklar, da sich nicht erschließt, wo der Unterschied der Verschiedenheit bzw. Andersheit, die andere Umgangsformen mit der Welt offenbart, zu der Alterität liegen soll, die laut ihm bedeutet, dass »[als] fremdes Selbst Andere schließlich eine Vielfalt von Bezügen [entfalten], die über den gezielten Apell hinaus weitere mitweltliche und weltliche Bezüge einschließen«, (Bernhard Waldenfels: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp 2015, S. 59f.). Natürlich kann der

– also zum Explizieren der Andersheit – kommen wir durch das Erleben der anderen Menschen; durch diejenigen, die ähnlich und zugleich fremd sind, durch die Anderen, unter denen wir leben.

Wir stellen also Fragen, weil wir nicht allein sind, nicht völlig individuieret und von Anderen abgeschnitten; wir fragen, weil die Anderen uns immer angehen, weil wir beständig als Andere unter Anderen leben; weil wir von ihren alterierenden Verhaltensweisen getroffen werden. Wieso liegt der Fokus meiner Seiten also auf der Betonung der Bedeutung der Anderen (vor allem, da es völlig klar zu sein scheint, dass Andere eine Bedeutung für unser jeweiliges Leben haben)? Der Fokus meiner Seiten liegt auf den Anderen, nicht nur, weil sie immer da sind, sondern weil sie sowohl Ausgangspunkt jedes Hinterfragens als auch Ziel jeder Frage sind; *sie sind es, auf, für und durch die wir antworten*. Was ich damit genau meine, ist Folgendes: Die großen kritischen Fragen nach dem Sinn des Lebens, danach, was wir erkennen können, ob und wie wir gut handeln können, wer wir sind und in welcher Gesellschaft wir leben wollen, stellen sich nur deshalb, weil es andere Menschen gibt, die das Erkannte, unsere Handlungsweisen, unsere Moralvorstellungen, das, was wir für sinnvoll halten – im Allgemeinen also alles, was wir sind und wie wir es darstellen – in Frage stellen. Oder pathetisch formuliert: *Am Anfang sind die Anderen*. Was heißt: An jedem Anfang treffen uns Andere und wir treffen immer auf sie. Ihre Anwesenheit lässt uns selbst noch in ihrer Abwesenheit nicht allein! Sie sind als Sedimente Teil jeder Verhaltensweise, sie haben sich schon in unser Verhalten und Erleben eingeschlichen, noch bevor wir darauf reflektieren, und sie sind selbst bei der Reflexion noch bei uns. Wir erleben nichts ohne Andere.

Diese Passage soll zur Hinleitung genügen, da klar geworden sein sollte, warum das Thema »das Erleben der Anderen« es verdient, untersucht und explizit hervorgehoben zu werden – zumindest, wenn mensch meiner Darstellung in *Als Andere unter Anderen* folgt; in diesem Buch verteidige ich die nachstehende These: Weil wir als Andere unter Anderen leben, sind wir füreinander Andere, sind wir füreinander die Bedingung unserer Wirklichkeit; was bedeuten soll, dass die Anderen unsere Wirklichkeit ins Leben rufen; ohne sie ist keine Wirklichkeit vorstellbar. Nochmals also: *Die Anderen sind die Bedingung unserer Wirklichkeit*. Deshalb liegt der Fokus meiner Texte auf der

Begriff Alterität benutzt werden, um eine mächtigere, weiterreichende Andersheit zu behaupten, aber dabei verliert der Begriff seine Schattierung und wird anthropologisiert, zu der wahren Alterität des Menschen.

Beschreibung der sozialen Beziehungen zueinander; nur, wenn wir den Fokus auf die Anderen richten, können wir die Wirkungen unserer jeweiligen Verhaltensweisen und damit unsere Wirklichkeit verstehen.

Um dies aufzuklären, möchte ich in diesem ersten Essay des vorliegenden Bandes anders vorgehen als bspw. in meiner Dissertationsschrift *Als Andere unter Anderen*: Ich werde in einem ersten Punkt einen Begriff der Wirklichkeit darlegen, der besagt, dass dasjenige, was wirkt, wirklich ist. Explizit bedeutet dies, und das ist schon Teil des zweiten Punktes, die Auswirkungen von sozialen Strukturen darzustellen und zu bestimmen, wie wir sie erleben und wie sie gleichzeitig unser Erleben bestimmen; denn dies ist die Transformation meiner These, dass die Anderen die Bedingung unserer Wirklichkeit darstellen, in folgende Form: Soziale Strukturen werden wahrgenommen, gefühlt, gedacht, im Handeln fortgeführt und sind Teil unserer Vorstellungen; sie werden von uns erlebt und *wirken* in diesem Erleben auf Andere. Um diese Strukturen nicht nur positivistisch zu setzen, also ausschließlich das Bestehende zu verfestigen, sondern es zu erläutern und zu hinterfragen, werde ich drittens mein methodisches Vorgehen explizieren; was heißt, aufzuzeigen, was »postmoderne« bzw. »poststrukturalistische« Theoriebildung mit einer phänomenologischen Beschreibung gemeinsam zur Kritik des Bestehenden, besser zu dessen Veränderung beitragen kann.¹⁰ In einem weiteren Schritt möchte ich viertens ein mögliches Argument gegen diese methodische Verknüpfung und die daraus resultierende Beschreibung aufzeigen und entkräften. Es ist dies der Vorwurf des Relativismus. Im fünften Punkt werde ich aufzeigen, was die Möglichkeit zur Solidarität begründet; denn mit der Bestimmung möglicher

10 In ihren Beiträgen zu *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart* bestimmt Judith Butler, was nach ihrem Verständnis Poststrukturalismus ausmacht und warum »Postmoderne« für sie ein Sammelbegriff ist, der vor allem dazu genutzt wird, diejenigen abzuwerten, die damit benannt werden, um die Lektüre ihrer Texte nicht sorgfältig und kritisch führen zu müssen (vgl. Judith Butler: »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne«« in Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993, S. 31.). Die poststrukturalistische Praxis der Dekonstruktion versteht sie, um allen Abwertungen eine explizite Form zum Angriff zu bieten, wie folgt: »Dekonstruieren meint nicht verneinen oder abtun, sondern in Frage stellen und [...] einen Begriff wie ›das Subjekt‹ für eine Wieder-Verwendung oder einen Wieder-Einsatz öffnen, die bislang noch nicht autorisiert waren« (ebd., S. 48.).

Solidarität endet meine Dissertation. Die letzten für die Publikation überarbeiteten Sätze der Dissertation lauten wie folgt und bereiten den Raum für meine theoretische Praxis: »Wozu das alles? Damit sich das, was Susan Sonntag in ihrer Beschreibung, wie wir das Leid Anderer betrachten, sagt, *verändert*; damit nicht ›der andere, selbst wenn er kein Feind ist, uns nur als jemand [gilt], den man sehen kann, nicht aber als jemand, der (wie wir) selbst sieht.«¹¹

Beginnen bei der Wirklichkeit

Die Wirklichkeit wird hier bestimmt als das, was wirkt. Diese Bestimmung hat mich dazu bewogen, den Begriff »Wirklichkeit« an den Beginn meiner Beschreibung zu rücken. Einige der verwendeten Beispiele verweisen dabei deutlich auf die Situation des Disputationsvortrages. Was an der Feststellung – die Wirklichkeit ist das, was wirkt – interessiert, ist nicht die bloße Feststellung, sondern die Art und Weise, *wie* wir aufeinander wirken, oder anders formuliert: *wie* wir unsere Leben gestalten. Aber was ist die Wirklichkeit konkret, wenn sie alles umfasst, was auf eine bestimmte Art und Weise wirkt? Sie ist dann eine Mischung aus Realem, also allem, was Materie *ist*, und aus Virtuellem, also allem, was vorgestellt *wird*. Dies bedeutet, dass zur Wirklichkeit nicht nur alles zählt, was gerade materiell anwesend ist, so wie bspw. diese Tische und Stühle und Sie als Zuhörer*innen und Prüfer*innen, sondern auch das nicht Anwesende, die Zeit meiner Vorbereitung auf diesen Vortrag, meine Erwartungen an die Bewertung – generell Ihre und meine Erwartungen an den Vortrag selbst –, der Druck, den ich verspüre, und die Nervosität, also Dinge, die wirken, ohne direkt fassbar zu sein. Damit verlassen wir das materiell An- oder Abwesende und sind im Bereich des Virtuellen, dessen, was wirkt, aber nicht berührt werden kann, was also nicht im gleichen Sinne materiell anwesend ist. Die Wirklichkeit wird somit, gemessen an der Darstellung (bspw. bei der Darstellung des Vortragens), eine Relation zwischen Virtuellem und Materiellem, zwischen dem, was vorgestellt *wird* und *wirkt*, und dem, was *ist* und *wirkt*. Daran anschließend stelle ich die These auf, dass diese Wirklichkeit und mein Verhalten von Ihnen, die Sie es erleben, verstanden wird, weil ich mich nicht verhalten kann, ohne es für Sie darzustellen.¹²

11 Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020, S. 249.

12 Vgl. ebd., S. 101f.

In anderen Worten bedeutet dies etwas so banal klingendes wie Folgendes: Ohne die Anderen gäbe es unsere Wirklichkeit nicht. Warum ist das aber so? Der Grund dafür liegt darin, dass das, was wir erleben – die Wirklichkeit – ein Gemisch aus Materie und Virtuellem ist und *wir* das Virtuelle vorstellen. Das Virtuelle ist ein Bereich der Wirklichkeit, den wir hervorbringen, der nicht wäre, gäbe es keine Menschen. Welche Bedeutung etwas für mich hat, erschließt sich demnach nicht aus dem bloßen »Was ist« oder daraus, dass ich es erlebe: Es erschließt sich als eine sozialisierte Vorstellung dessen, was es ist, was es sein soll und wie es mir deshalb erscheint. Was etwas ist (wichtig, irrelevant, schön, unverzichtbar etc.), ist nicht nur von sich selbst abhängig, denn sonst wäre es einfach nur da. Es ist von der Art und Weise abhängig, wie wir erleben, und wenn mensch nun noch fragt, was es sein soll, wenn es also etwas Spezifischen entsprechen soll, dann kann dieses »Sollen« nur durch die virtuellen Bedeutungen hervorgerufen werden, die es durch jemanden erhält, der*die die Vorstellung davon als soziale Struktur verkörpert, bzw. einer Sache, die soziale Bedeutung verleiht.

Doch hier klingt es so an, als könnte *eine* vorstellende Person ausreichen, um Bedeutung und Werte zu konstituieren; als wäre dies zudem beliebig und einfach zu verändern. Weit gefehlt, denn dabei würde mensch vergessen, dass die Wirklichkeit nicht nur in einem Status quo besteht, in dem eine Person einen Bezug zu etwas hat, sondern eine Person, die in einer Gesellschaft aufgewachsen ist und sich permanent zu Anderen verhalten muss, sich unter sozialen Strukturen zu Anderen und Gegenständen verhalten muss; nichts daran ist leicht zu »spielen«. Kurz, mensch würde die Sozialisierung und damit auch die Historizität der erlebten Wirklichkeit vergessen, wenn mensch sie bei der Beschreibung, dessen was ist, ausklammerte.

Mensch blendet also nicht nur die eigenen Doxa aus, sondern mensch verliert auch den Grund für die eigenen Doxa aus dem Blick und damit auch den Grund für die phänomenologische Reduktion auf das Wesen dessen, was mensch erlebt. Diese Bedingung – die Doxa – für unser Erleben zu reduzieren oder auszuklammern, führt aber nicht zum Wesen der Sachen, sondern zum Verkennen der Bedingung unserer Wirklichkeit, nämlich, dass wir nicht nicht erleben können, ohne dabei auch die Werte und Vorstellungen zu wiederholen, die sich an der Materie und im eigenen und anderen Verhalten sedimentiert haben. – In einem E-Mail-Dialog mit Käte Meyer-Drawe über die »Nicht-nicht-Phänomene« merkt sie zu diesen kritisch an, dass sie sehr abstrakte Strukturen bezeichneten, die im konkreten Erleben, oder wie sie sagen würde, in der konkreten Erfahrung, nicht nachvollzogen werden könn-

te.¹³ In Bezug auf das Nicht-nicht-antworten-Können merkt sie ganz zurecht an, dass es Situationen wie »Isolation, Sprachlosigkeit und Schreckstarre« gibt. Daran lässt sich nicht rütteln. Diese Phänomene bestehen im eigenen Erleben, und sie hat Recht, wenn sie schreibt, dass der »Gedanke an die Ubiquität des Sozialen« dort nicht auftaucht. All dem kann ich nicht widersprechen. Was ich aber versuche, ist durch die Betonung und permanente Fokussierung auf die Anderen das eigene Erleben soweit zu öffnen, dass selbst noch in der »Isolation, Sprachlosigkeit und Schreckstarre« das Verhalten auf Andere trifft und für sie auch, ohne dass ich Anspruch auf eine Reaktion habe, eine Antwort *bedeutet*, die nicht nicht dargestellt, nicht nicht erlebt und nicht nicht wiederholt wird. So soll aus der wiederholten Beschreibung eine performative Einbindung der Anderen im eigenen Erleben werden, wodurch das »Nicht-nicht« nicht mehr als Abstraktum in Erscheinung tritt, sondern zum Sediment unseres Erlebens wird. – *Sediment* steht hier also als Begriff dafür, was ich die historisch gewachsenen Bedeutungen der Materie nenne, die durch die Sozialisierung immer wiederholt werden und sich dabei sowohl verändern als auch bestehen bleiben; sich performativ verdichten, bis sie als Wesen dieser oder jener Sache gelten. Die Sedimente sind somit die verkörperten Ablagerungen der sozialen Strukturen in der Materie, die wirkende Verknüpfung von Materie und Virtuellem.

Fragt mensch also nochmals, was die Wirklichkeit ist, und mensch antwortet darauf: »Das, was wirkt«; so kann mensch diese Wirkung nur verstehen, weil sie immer schon mehr ist als ein bloßes unbestimmtes »Das«: Es ist nicht bloß anwesend, sondern irgendwie, auf eine bestimmte Art und Weise, anwesend und diese Form, in der es sich darstellt, konstituiert sich durch Andere, sowohl durch aktuelle und vergangene als auch durch zukünftige Andere. Und wenn wir einander wirklich verstehen können, dann nur deshalb, weil da nicht nur ein »Das« ist, sondern weil alles auf eine bestimmte Art und Weise ist, die zwar, weil sie historisch bedingt ist, auch kontingent ist, sich aber so verdichtet hat, dass wir darauf aus verschiedenen Perspektiven Bezug nehmen können.¹⁴ Oder anders: Nur, weil da etwas ist, was auch auf andere Art und Weise sein könnte, weil die Wirklichkeit *anders* sein könnte, müssen und können wir verstehen, welche Sedimente abgelagert sind. Dies ist wichtig, weil wir dadurch verstehen und ggf. kritisieren können, was anders sein

13 Ich zitiere hier mit ihrer Zustimmung aus einem Brief von Käte Meyer-Drawe und einer E-Mail-Konversation zwischen uns.

14 Vgl. Helfritsch: *Als Andere unter Anderen*, S. 180.

könnte oder anders wäre, wenn mensch bestimmte soziale Strukturen nicht kennen würde oder durch bestimmte Privilegien nicht in vergleichbarer Form das erlebte, was auch Andere erleben. So werfen also die Sedimente und das Verstehen das Schlaglicht auf die sozialen Strukturen, unter denen wir miteinander leben. Sie zeigen, was ich im nächsten Teil ausführen werde, dass wir aneinander ausgeliefert und aufeinander angewiesen sind.

Strukturzwänge

Diesen letzten Satz möchte ich hier nun weiter aufgreifen: *Wir sind aneinander ausgeliefert* und *aufeinander angewiesen*. Was soll das heißen? Es heißt, dass uns die Beschreibung der Wirklichkeit die starke Bedeutung der Anderen und ihrer Alterität zeigt: Wir können nicht ohne Andere und das auf zweifache Weise. Erstens bestimmt sich durch sie die Gesellschaft, in der wir leben, bestimmt sich, wie wir Andere und uns selbst erleben: Wir sind ihren Urteilen *ausgeliefert*. Zweitens sind sie es aber auch, mit denen wir gemeinsam leben müssen, die uns helfen, uns Wege und Umstände bereiten, auf die wir *angewiesen* sind, wollen wir das Bestehende verstehen und aktiv verändern. Diese Bestimmung will ich nun an einem Beispiel erläutern, um zu verdeutlichen, wie das Erleben der Wirklichkeit auch die sozialen Strukturen offenbart, die sich aus dem Ausgeliefert-angewiesen-Sein ergeben.

Gehen wir dazu wieder in die Beschreibung der Prüfungssituation. Ich bin den Prüfer*innen, ihren Blicken, ihren Gesten in einem sozialen Raum ausgeliefert, der – gleichgültig, wie sehr die einzelnen Anwesenden dies auch versuchen abzubauen – eine deutliche Hierarchie hat. Ich erlebe mich hier vorne den Blicken ausgesetzt, durch die Prüfer*innen und durch die anderen Anwesenden. Ich erlebe die Prüfer*innen somit anders als die Anderen, da sie über die Qualität dessen entscheiden werden, was ich hier vortrage. Sie verkörpern Sedimente der Struktur des universitären Systems: Sie sind in diesem Moment die Bewertung, aber eben nicht nur; so wie auch das Publikum nicht nur einheitliche Zuhörerschaft ist. Ich blicke in das Gesicht von Freund*innen und Familie, und bei einigen weiß ich, dass sie im Anschluss Fragen stellen könnten und werde nervös, ob sie dies auch tun. Diese Hierarchie des sozialen Raumes kann von uns als Anderen wahrgenommen und gefühlt werden, Andere können über diese Hierarchien und über mich nachdenken, meine Handlungen mit dem Erwartetem abgleichen und sich vorstellen, wie es ist, sich so zu verhalten. Es zeigt sich darin bspw. die soziale Strukturiertheit der Universität, ihre Ablaufgesetze, die bestimmen, wie wir

hier als Prüfling, Prüfer*innen und Zuhörer*innen zueinanderstehen. Doch ich bin nicht nur ihnen ausgeliefert, sie sind auch auf mich angewiesen, um die Situation so zu erhalten, wie sie gerade abläuft, genauso, wie ich auf sie angewiesen bin, und sie an mich ausgeliefert, weil sie mich erleben müssen, wenn sie nicht den Raum verlassen. Sie sind sedimentierter Teil unser aller Verhaltensweisen und zeigen sich in dieser Situation als Darstellung meiner selbst unter Anderen.

Wenn ich also behaupte, dass wir uns nur verstehen können, weil die erlebte Wirklichkeit immer schon mehr ist als eine einfache Einheit – nämlich plural – und immer schon mehr ist als bloße Gegenwart – nämlich eine Anhäufung von vergangenen Verhaltensweisen, die sich wiederholen und damit auf ihre Veränderbarkeit verweisen, auf eine andere Zukunft – dann behaupte ich also, dass wir uns nur verstehen können, weil wir uns auch missverstehen können, denn das folgt aus der Pluralität und der Unklarheit der Wirklichkeit. Warum? Weil die Wirklichkeit keine Einheit ist, sondern in unterschiedliche Richtungen verweist und ausfranst, die sich gleichzeitig widersprechen können. Wir können moralisch monogame Beziehungen befürworten und Versprechen an die Ewigkeit in Form von Ehegelübden geben und trotzdem von einem Gefühl existenzieller Sinnlosigkeit erfüllt werden, weil mensch nicht ergründen kann, wofür mensch sich einsetzen soll. Wir können in konservativen Elternhäusern und der Schule immer wieder auf Homosexuellenfeindlichkeit treffen und diese als Beleidigung erfahren und dennoch gerade dadurch die eigene Sexualität hinterfragen; gerade erst dadurch bemerken, dass mensch sich auch von Personen angezogen fühlt, die männlich gelesen werden, und sich weiterhin scheuen, vor der eigenen Familie über Bisexualität bzw. queere Sexualität zuzusprechen, obwohl mensch dies mittlerweile mit Freund*innen und Partner*innen relativ ungeniert ansprechen kann. Kurz: Jedes Erleben und jedes damit einhergehende Verstehen und Missverstehen von Anderen beruht darauf, dass die Wirklichkeit selbst immer schon *sozial strukturiert* und *überdeterminiert* ist.

Um diese Bestimmung anschaulicher zu machen, möchte ich ein weiteres Beispiel dafür geben, was es heißt, soziale Strukturen durch ihre verkörperten Sedimente zu erleben: Meine Arbeitsweise bspw. wird von einem meiner besten Freunde bewertet als »hochfunktional aus dysfunktionalen Gründen«. Woher stammt diese Bewertung? Sie stammt aus seinem Erleben meiner Arbeitsweise; sie bezieht sich auf die sozialen Strukturen der momentanen Gesellschaft und der Einsicht, dass die Gründe für meine Produktivität (das unbeirrliche Arbeiten an unterschiedlichen Projekten und unter hohem selbst

auferlegten Druck) selbst nicht funktional sind, obwohl diese Produktivität innerhalb der Gesellschaft funktioniert. Was ist das aber für ein Verhalten, das ihn diese Beurteilung erleben lässt? Es ist nicht nur ein Verhalten, sondern die gesamte Art und Weise, wie es sich ihm darstellt: Seite, um Seite zu schreiben und zu lesen ist für mich nicht nur Arbeit, sondern eine Bewältigungsstrategie, um mit Unwägbarkeiten, Problemen und Krisen umzugehen. Es ist eine Form von Stabilität, die Wiederholung von Schreiben, Lesen, Nachdenken und Überarbeiten ist eine Sicherheitsform, ein Schutzmechanismus, der sich als mein Verhalten darstellt, wenn ich nicht weine, obwohl eine nahestehende Person gestorben ist, nicht an meiner Situation oder an meinem Lebensentwurf verzweifle, obwohl sie dazu einladen, zu verzweifeln. Und genau das wird als nicht das erlebt, was mensch in dieser Situation erwarten würde. In einer bestimmten Situation Trauer zu zeigen, ist sozial anerkannt und wird sogar erwartet, es gibt also bestimmte Verhaltensweisen die abgerufen und durchgeführt werden könnten und durchgeführt werden sollen. Sie geben Sicherheit im Umgang mit der Situation, mir jedoch nicht. Ich schreibe und lese weiter. Dabei ist diese Aufzählung zwar eine Zergliederung, aber erlebt wird dies alles zusammen durch mein Verhalten: Es ist die Darstellung meiner selbst unter Anderen, als Verkörperung der sozialen Strukturen, unter denen ich lebe, und die durch die Einflüsse Anderer Brüche mit dem Erwartetem erzeugen: Dass Arbeiten (Schreiben und Lesen) eine Sicherheit erzeugt, statt die Situationen direkt anzunehmen, lässt sich wiederum nicht bestimmen, ohne Andere zu nennen, deren Verhalten dies bestärkt hat. Oder im Gegenteil bedeutet es, dass dieses Verhalten aus der Ablehnung des Verhaltens Anderer als alternative Reaktion hervorgerufen wurde, die sich bei mir selbst als Schreiben und Lesen darstellt, obwohl ich beständig mit der Verwendung der Grammatik und Orthografie kämpfe. Soziale Strukturen werden demnach wahrgenommen, gefühlt, gedacht, im Handeln fortgeführt und sind Teil unserer Vorstellungen; sie werden erlebt und vernetzen uns miteinander.

Und genau, weil soziale Strukturen erlebt werden, können wir unsere Verhaltensweisen zueinander nur in Bezug auf sie verstehen, weshalb auch die Modi unseres Miteinanders, gegeneinander, nebeneinander und füreinander zu sein, durch sie bedingt sind und mensch dies in der Beschreibung dieser Modi beachten muss. So ist das Gegeneinander nicht nur irgendein feindliches Verhalten, sondern ein feindliches Verhalten, wie es sich im Rassismus, Antisemitismus oder Sexismus zeigt, das als solches eben in einer bestimmten Art und Weise auftritt, die oft durch Privilegien verdeckt wird, die eine

bestimmte Form von Gesellschaft hervorbringt, die auf diesen strukturellen Formen des Gegeneinanders aufgebaut ist. Genauso wie ein Nebeneinander – eine Serialisierung¹⁵ wie Sartre es nennt – nicht nur die Unterbindung des direkten Kontaktes zueinander ist, sondern bspw. durch eine institutionelle Vermittlung eines Bürokratieapparats dargestellt wird, wie in Deutschland die Agentur für Arbeit: Stellt mensch dort einen Antrag, fühlt mensch sich zumeist nicht mehr als Andere*r unter Anderen, nicht nur in Bezug auf die Mitarbeiter*innen, sondern auch in Bezug auf andere Antragstellende, weil das System einen zur maximalen Selbstausslieferung bringt und diese absolute Öffnung der Verletzlichkeit es nochmals erschwert, auf Andere zuzugehen, sollte mensch Hilfe benötigen, weil mensch von dem Berg an Vorschriften und geforderten Angaben über das eigene Leben auf sich selbst zurückgeworfen wird. Die Verfahrensweise erschwert es also noch mehr, die Situation zu ertragen (um gar nicht davon anzufangen, dass es gesellschaftlich in Deutschland geächteter ist, arbeitslos zu sein, als Steuern zu hinterziehen – denn immerhin arbeiten diejenigen ja...).

Mensch wird im Nebeneinander, um dies zusammenzufassen, mit der eigenen Schwere und Situation belastet, ohne dass ein Bezug zu Anderen hergestellt werden könnte, da dies strukturell verhindert wird. Aufhalten möchte ich mich hier aber bei der Form des Miteinanders, die ich auch in meiner Promotion fokussiert habe; es ist die des Füreinander: Denn gerade dort, wo mensch für die Anderen eintreten will, zeigt sich deutlich, auf welche Art und Weise die erlebten sozialen Strukturen eine differenzierte Beschreibung dieses Erlebens und der problematischen Strukturen erfordert und gleichsam ermöglicht. Im Füreinander – im Gegensatz zum Neben- und Gegeneinander – ist mensch affirmativ aufeinander bezogen, was heißen soll, dass mensch sich gegenseitig als Andere versteht, die weder egal noch zu bekämpfen sind. Kurz: Mensch trägt Sorge füreinander. Doch auch in dieser Form des Miteinanders lassen sich in unterschiedlichen Beschreibungen die Sedimente problematischer sozialer Strukturen wiederfinden. Bspw. findet sich in Heideggers Ausführung zur Sorge eine Logik des Besitzens, die in Sorgeformen mündet, die als übergriffig und damit negativ bewertet werden können. Die *einspringende* und *vorausspringende Sorge*, die er bestimmt, setzen voraus, dass eine andere Person entweder – beim *Einspringen* – das übernimmt, worum

15 Vgl. Jean-Paul Sartre: *Die Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1967, S. 273ff.

sich gesorgt wird und damit die Aktivität der sich sorgenden Person übergeht, oder – beim *Vorausspringen* – jemandem zur Aktivität auffordert, ohne die Hürden zu bedenken, die dieser Aktivität Widerstand leisten.¹⁶ Diese beiden Formen stellen immer einen aktiven Part gegen einen passiven, ohne ihrer Gleichzeitigkeit im Erleben gerecht zu werden. Mensch blickt so weniger auf das Problem als auf die Ausübung der Aktivität. Dem habe ich in meiner Dissertation versucht, eine Form zur Seite zu stellen, die nicht eine aktive und eine passive Person erzeugt, sondern zu einer Darstellung führt, bei der mensch gemeinsam von einem Problem getroffen wird und sich diesem auch gemeinsam zuwendet, weil mensch gemeinsam darüber stolpert. Die Frage ist dann nicht mehr, ob es dein oder mein Problem ist, was in der Besitzlogik verhaftet bliebe, sondern wie das Problem uns trifft und wie mensch das aus verschiedenen Perspektiven problematisch Erscheinende verändern könnte. Das gemeinsame Stolpern ist also eine Unwägbarkeit, die allen Betroffenen widerfährt, aber nicht allen auf die gleiche Weise, und die somit unterschiedlichste Betroffene gemeinsam zur Aktivität bringen kann. Ich möchte es hier nun im nächsten Abschnitt expliziter wagen, auf die gesellschaftskritischen Aspekte und Möglichkeiten hinzuweisen, die das gemeinsame Stolpern hat. Ziel des nächsten Abschnitts ist es, zu zeigen, dass beschreibende und kritische Fragestellungen dadurch verbunden sind, dass ein »Wie es ist, diese Wirklichkeit zu erleben« immer auch ein »Wie wäre es, diese Wirklichkeit *anders* zu erleben« impliziert. Mit Adorno könnte mensch sagen: »Philosophie schöpft, was irgend sie noch legitimiert, aus einem Negativen: daß jenes Unauflösliche, vor dem sie kapitulierte [...], in seinem So-und-nicht-anders-Sein doch wiederum auch ein Fetisch ist, der der Irrevokabilität des Seienden.«¹⁷ Eine Problemlösung bringt es also mit sich, ein Negatives – das nicht so ist, wie es gerade ist – zu bestimmen, jedoch nicht einfach als Negatives, sondern in einer konkreten Form als etwas Anderes, das durch eine andere kulturelle, ökonomische, private oder sonstige Struktur geprägt wurde. Diese Form der Alterierung bedeutet demnach, die Strukturen zu beschreiben, um sie zu verändern. Betrachten wir also die Art und Weise, das *wie* mensch sie verändert.

16 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 2006, S. 191ff.

17 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1966, S. 62.

Fokussierung des *Wie*

In diesem Abschnitt möchte ich durch die Verbindung von phänomenologischer Methode und poststruktureller Theoriebildung zeigen, wie die Beschreibung eines Stolperns zur Kritik der Gesellschaft führen kann: denn worüber stolpern wir? Wir stolpern darüber, dass das, was ist, so sein soll, *wie* es ist, dass diese Form, die eine gute Form darstellen soll. Wir irritieren uns darüber, regen uns auf, verzweifeln daran und hinterfragen somit das Bestehende in der Art und Weise, wie es sich uns darstellt. Wir hinterfragen die Form, das »Wie«, in der uns die Gesellschaft durch die sozialen Strukturen erscheint, und damit öffnet sich die Möglichkeit zur Kritik an dieser Gesellschaft selbst: denn sie könnte *anders* sein, ihr Zustand ist nicht unwiderprüflich, und wer dies behauptet, fetischisiert und präferiert das Bestehende – zumeist, weil diese Person strukturell und individuell von der bestehenden Ordnung profitiert. Um zu verstehen, wie Phänomenologie und poststruktureller Theoriebildung zur Kritik beitragen können, möchte ich die für meine Beschreibung wichtigen Punkte dieser Methoden kurz aufzählen: Die Einsichten der Phänomenologie und des »Poststrukturalismus« butlerscher Prägung kann mensch mit Silvia Stoller bestimmen, als »mensch kann nicht nicht erleben« für die Phänomenologie und »mensch kann nicht nicht wiederholen« für poststrukturalistische Theoriebildung.¹⁸ Diesen Punkten stelle ich durch die Verbindung von de Beauvoir, Waldenfels und Goffman meine eigene These beiseite, dass mensch nicht nicht darstellen kann, wie mensch erlebt. Wiederholung und Erleben kommen also in der Beschreibung der Art und Weise, des »Wie« zusammen. Mensch muss erleben, mensch muss soziale Strukturen wiederholen und mensch muss beides durch das eigene Verhalten darstellen, aber nur, weil mensch diese Art und Weise, auf die Welt und die Anderen Bezug zu nehmen, nicht hintergehen kann, heißt es nicht, dass die Wirklichkeit, auf die mensch damit Bezug nimmt, nicht veränderbar wäre. An einem Beispiel: »Du musst die Ringe nicht tragen. Das hast du nicht nötig, dass mensch dich . . . na ja, dass mensch ›diese‹ Schublade aufmacht, wenn mensch dich sieht. Also du hast so viel geschafft, dass muss

18 Vgl. Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München: Wilhelm Fink 2010, S. 130. Stoller beruft sich vorrangig auf Butler als Referenzautorin, ich habe jedoch in meiner Dissertation versucht zu zeigen, dass diese exemplarische Position auch auf die Theoriebildung von Deleuze & Guattari sowie derjenigen von Foucault zutrifft.

einfach nicht sein.« Sätze aus einem Gespräch im Wohnzimmer der Familie, die nicht verletzen sollen, die als Ratschlag gedacht waren, weil mensch sich Sorgen macht. Aber Sorgen worum und warum? Weil die Ringe verwundern, weil sie unpassend erscheinen und Interpretationsspielraum hinsichtlich der sexuellen Orientierung eröffnen: Er könnte homosexuell sein, oder schlimmer noch, Andere könnten ihn und damit implizit die Familie als abweichend beurteilen. Ist mensch davon allein betroffen, fällt es extrem schwer, in dieser Situation für sich selbst einzustehen, wenn jedoch andere Familienmitglieder mit der betroffenen Person gemeinsam über diese Sätze stolpern, dann steht mensch nicht allein; es wird möglich, füreinander einzustehen. Um dies herbeizuführen, ist es sinnvoll, wahrhaftig darzustellen, was mensch erlebt; bzw. den Mut zu haben, das Risiko einzugehen, anderen darzustellen, wie es für eine*n ist, dieses oder jenes zu erleben. Mit Foucault habe ich diese Darstellung des jeweiligen Erlebens *parrhesia* genannt: Sie ist die freimütige Darstellung der erlebten Situation vor dem Risiko, dass das, was mensch darstellt, von Anderen unterschiedlich erlebt wurde, sie ihre eigene Darstellung nicht hinterfragen, sie die andere nicht akzeptieren und völlig hinterfragen, sie diese lächerlich machen, mensch für die *parrhesia* angegriffen wird oder mensch damit selbst jemand Anderen angreift.

Bleibt es jedoch bei diesem einzelnen Einstehen füreinander, ist dies noch nicht die Veränderung der Struktur; es ist die Veränderung der Situation – die Struktur verändert sich nur durch die Wiederholung des Widerstandes: Stolpert mensch zusammen und will mensch die Struktur verändern, ist es nicht nur das eigene Verhalten, das wiederholt widerstehen muss, sondern mensch muss den Widerstand, die Negation des problematischen Verhaltens im Alltag und in allen anderen Situationen leben, in denen mensch gemeinsam die Kraft dazu hat, und sich gegenseitig davor bewahren können, das eigene Leben zu gefährden. Dieser permanente Widerstand ist deswegen notwendig, weil mensch mit den Strukturen umgehen muss, die mensch durch Sozialisation verkörpert. Oder expliziter: Mensch reproduziert nicht deshalb keine problematischen oder unterdrückenden Strukturen mehr, nur weil mensch selbst von solchen betroffen ist oder es einem*r auffällt, dass mensch sich selbst problematisch verhält. Mensch steht gegen die Wiederholung sozialer Strukturen durch Andere und durch sich selbst, nur wenn mensch den Widerstand wiederholt.

Wir können also – um die Bestimmungen, die aus doppelter Verneinung gewonnen sind, zu verbinden – tatsächlich sagen, dass wir nicht nicht wiederholen können, dass wir nicht nicht erleben können, was sich wiederholt,

und dass wir diese Wiederholung nicht darstellen können. Aber das, was sich wiederholt, kann mensch eben deshalb auch verändern, weil mensch nicht nur das eigene Erleben singular und völlig einmalig erlebt, sondern auch die Wiederholungen der Verhaltensweisen durch eine*n selbst und durch Andere. Dabei können sich die Verhaltensweisen der Anderen natürlich auch von den eigenen unterscheiden, obwohl wir in derselben Gesellschaft sozialisiert wurden, genauso wie wir Verhaltensweisen entdecken können, die unseren entsprechen, obwohl die Anderen in einer anderen Gesellschaft sozialisiert worden sind.

Was ist also der Ausweg – um auf Adornos Worte aus der *Negativen Dialektik* zurückzukommen – aus dem »Fetisch der Irrevokabilität«? Die Antwort ist die Beschreibung der Pluralität der Perspektiven auf die Wirklichkeit, die sich dadurch ändern, weil diese Wirklichkeit nicht eindeutig sein kann, da sie durch die Anderen unter Anderen konstituiert wird. Im nächsten Schritt möchte ich bestimmen, warum dieser Perspektivismus nicht in einen Relativismus führt und wie dabei ein pragmatistisches Kriterium ins Spiel kommt. Wir können also – wendet mensch sich, wie im Poststrukturalismus und der Phänomenologie, der Beschreibung der Art und Weise zu – sowohl persönliches Erleben, als auch soziale Strukturen beschreiben, weil sie uns betreffen und sich in der Art und Weise darstellen, in der wir erleben. Sie setzen sich in den Verhaltensweisen ab und wirken dort als Sedimente, ein Gemisch aus Persönlichem und Allgemeinem.

Für Veränderung

Eine Frage, die sich hier nun stellt, ist, wie mensch entscheiden kann, ob das, worüber mensch stolpert, wiederholt oder aktiv verändert werden, ob ihm widerstanden werden soll oder auch nicht. Diese Frage wird wichtig, da aus einer Beschreibung, dass mensch über bestimmte Situationen und die darin verkörperten sozialen Strukturen stolpert, noch kein eindeutiges und beständig gültiges Urteil darüber getroffen werden kann, worüber mensch gestolpert ist. Es ist die Frage nach einem Kriterium. So sind bspw. auch die Personen in dem obigen Beispiel durch die Ringe irritiert, die von einer Person getragen werden, die sie als männlich lesen wollen. Beim Stolpern verhakt mensch sich somit an den bestehenden Normen. Aber ist das eine pauschal als richtig und das andere pauschal als problematisch zu bestimmen? Die Antwort, die ich darauf geben will, ist »nein«: denn sowohl das Stolpern, in einer sehr expliziten Form, als auch die Irritation und der Ver-

sich, den Status quo wiederherzustellen, stellen die Widersprüchlichkeit des Bestehenden dar. Diese Widersprüchlichkeit wird, wie in dem Beispiel gesehen, durch das Auftreten von Anderen ausgelöst, die mit dem Bestehenden brechen. Und auch die Irritation derjenigen, die das Bestehende nicht als problematisch erleben, kann zur Veränderung des Verhaltens und zur Ablehnung der bestehenden Struktur führen, genauso, wie das Stolpern nur ein kurzer Moment bleiben kann, wenn mensch ihn nicht durch Wiederholung verstetigt. Mensch sollte dabei bedenken, dass in einer Gesellschaft, die aus einer Menge problematischer Strukturen besteht (Sexismus, Antisemitismus, Rassismus, Leistungsideologie, LGBTQI*-Feindlichkeit etc.), schon eine leichte Veränderung der Strukturen eine Errungenschaft darstellen würde, um diese Veränderungen zu verstetigen und auszuweiten. Es wäre zumindest ein Ansatzpunkt; aber zu entscheiden, was zu wiederholen ist und wem widerstanden werden muss, bleibt eine beständige Frage, da die Antwort darauf nicht als eindeutiges Ergebnis einer einfachen theoretischen Ableitung erscheint. Fragen wir also weiter danach, warum überhaupt verändert werden soll, so liegt der Grund dafür daran, dass eine Verletzung, eine Ungerechtigkeit oder ein Unbehagen aufgrund der bestehenden sozialen Strukturen erlebt wurde, ein erlebter Widerspruch also, die jemandem durch Andere widerfahren ist, die Verhaltensweisen wiederholen, ohne diese zu reflektieren, oder im klaren Bewusstsein diese Ungerechtigkeit absichtlich zu reproduzieren. Dies wird umso absurder, da dieser Widerspruch als unnötig erscheint, gerade weil das Verhalten nicht alternativlos ist. Mensch kann es sich anders vorstellen, auch wenn mensch als Mensch unter Menschen wohl nicht jede Verletzung, nicht jedes Unrecht und nicht jedes Unbehagen umgehen kann, mensch sich vermutlich immer auf eine Weise gegenseitig ungewollt verletzen wird – aber eben ungewollt, nicht weil mensch vorgibt, es ginge nicht anders. Gäbe es nicht die Möglichkeit, sich anders zu verhalten, gäbe es auch keinen Grund dafür, warum etwas als störend erlebt werden sollte: Weil es immer auch anders geht, kann mich stören, was ist, kann ich darüber stolpern. Zu verändern sind also die Wiederholungen von ungerechten, unbehaglichen oder unterdrückenden Strukturen, die stören, weil sie nicht notwendig sind. Diese Möglichkeit der Alterierbarkeit von wiederholten Strukturen, die ungerecht sind, stellt sich im Stolpern explizit dar. Dass was ist, soll so nicht sein, es soll anders sein, dadurch ist die Negation als eine bestimmte erlebbar.¹⁹

19 Somit bedeutet Alterierbarkeit eine Form von Kritik: »Kritik bedeutet immer *gleichzeitig Dissoziation wie Assoziation*. Sie unterscheidet, trennt und distanziert sich; und sie

Diese Form der Argumentation knüpft nun an die poststrukturalistischen und phänomenologischen Methoden ein pragmatisches Kriterium an. Es ist die Rede von der Wahrhaftigkeit der Darstellung des Erlebten; was bedeutet, dass die Wahrhaftigkeit des Erlebens der Verletzung oder des Unbehagens daran geknüpft wird, dass mensch dies tatsächlich erlebt und somit für Andere erlebbar darstellt. Es kann somit darüber diskutiert und entschieden werden, wie mit diesem Erlebten umgegangen werden kann. Dies lässt sich deutlich in folgender Bestimmung der *parrhesia* durch Michel Foucault finden: Die *parrhesia* ist »der Mut, gegenüber allem die Wahrheit über sich selbst zu offenbaren, sich so zu zeigen, wie man ist.«²⁰ Und wenig später schreibt er, was uns auch zurück zum Anfang dieser Seiten führt, in denen ich dargelegt habe, dass mensch nur nach etwas fragt, weil es Andere gibt, auf die mensch antwortet und die eine*ⁿ die Veränderbarkeit erleben lassen: »Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form der anderen Welt und des anderen Lebens geben.«²¹ Wenn also eine Verletzung auf uns wirkt, präsentiert sich die andere Person offen, so wie sie diesen Moment erlebt, nämlich als verletzt oder umgekehrt als verletzend. Diese Form, die Wahrheit an die Wirklichkeit Anderer zu binden, bedeutet für das hier Bestimmte, dass der Verletzung immer die pragmatische Geltung der Veränderung zukommt, weil sie durch Andere auf Andere wirkt und damit dem entspricht, was William James als das Kriterium für Wahrheit angibt; nämlich, dass wir durch das Erleben der Anderen »zu dieser Wirklichkeit oder in ihre Umgebung geradewegs hingeführt werden«.²² Und nichts anderes bedeutet dieses Kriterium, als dass wir durch das Verhalten der Anderen näher an die verletzenden, ungerechten oder unbehaglichen und deshalb zu verändernden sozialen Strukturen herangeführt werden, um ihrer Wiederholung zu widerstehen. Dies sind die pluralen Perspektiven, die sich durch die Alterierung des erlebten Bestehenden durch die Anderen eröffnen. Die Auflösung der Frage

verbindet, setzt in Beziehung, stellt Zusammenhänge her.«; Rahel Jaeggi & Tilo Weische: »Einführung: Was ist Kritik?«, in dies. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 12.

20 Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 436.

21 Ebd., S. 438.

22 William James: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, Hamburg: Meiner 1994, S. 134.

danach wessen Erleben das »richtige« wäre, zeigt also nicht in Richtung irgendeines personalisierten Erlebens, sondern durch das gemeinsam erlebte Stolpern oder eine Irritation in Richtung Veränderung; jedoch nicht zu jeder Veränderung, sondern zu der Veränderung, die als Ergebnis kein feindliches Gegeneinander oder selbstbezogenes bzw. vereinzeldes Nebeneinander hat, sondern ein Füreinander.

Wie aber soll diese Veränderung vonstattengehen? Sie stellt offensichtlich nur eine Möglichkeit unter anderen dar, und das Stolpern als Anstoß für die Veränderung kann nicht als hinreichend für die Veränderung selbst bestimmt werden. Anders gefragt: Wie umschiffet diese Argumentation nun die Klippe des Relativismus? Sie tut es, weil das Bestehende, worüber mensch stolpert, immer eine Relation zwischen Anderen ist, und sich durch die unterschiedlichen Umgangsformen von Anderen mit dem Bestehendem als ebendieses sich durch das Stolpern als Zu-Veränderndes erweist. Die Veränderung ist also nicht relativ, sondern das, was das Stolpern fordert. Auf welche Art und Weise mensch das Bestehende verändert, soll sich im Anschluss an das Geschriebene danach bestimmen, ob die Art und Weise der Veränderung die Andersartigkeit selbst wiederum ausschließt. Da sich die Veränderbarkeit nur durch die Andersartigkeit der Anderen offenbart, muss ein Verhalten, das diese Möglichkeit ausschließt, als problematisch bestimmt werden, da somit die grundlegende Struktur der Veränderung ausgeschlossen werden soll. Tut ein Verhalten oder eine in dem Verhalten sedimentierte soziale Struktur dies, wie bspw. im Faschismus, Rassismus, Sexismus, Antiziganismus oder Antisemitismus, dann sind diese Umgangsformen nicht gleichwertig – wie es bei einem Relativismus der Fall wäre – mit solchen, die versuchen, ein Füreinander zu gestalten. Der Pluralismus der Andersartigkeit – wie mensch benennen könnte, wofür ich hier eintrete – inkludiert nicht den Erhalt aller Umgangsformen, sondern ist wehrhaft gegen solche, die die Andersartigkeit der Anderen auszuschließen versuchen, um sich als alternativlose Form des Miteinander-Welt-und-den-Anderen-Umgehens totalitär zu positionieren. Der Pluralismus der Andersartigkeit ist kein universaler Konservatismus von Lebensweisen; er ist eine Verausgabung an Andere und damit versucht er ein Hindernis für alle totalitären und autoritären Versuchungen zu sein. Es bleibt also zu fragen, wie dieser Umgang, diese Verausgabung als Andere unter Anderen

aussehen soll, der der totalitären oder autoritären Versuchung nicht den Weg bereitet.²³ Auf diese Frage soll der nächste Abschnitt eine Antwort versuchen.

Solidarität trotz alledem?

Das Füreinander ist die Umgangsform, in der mensch sich direkt auf Andere bezieht, aber nicht nur auf sie (wie in einer Zweck-Mittel-Relation), sondern sich füreinander aufeinander bezieht. Die Anderen stehen somit im Mittelpunkt des Erlebens der Anderen. Wenn aber *die Anderen* im Mittelpunkt stehen, dann kann dies kein individueller Umgang sein, sondern dieser Umgang funktioniert nur gemeinsam als Mehrere, die füreinander eintreten. Es ist ein gemeinsames Verändern von Strukturen, die unterdrücken, ohne selbst Strukturen aufzubauen, die wiederum unterdrücken. Deshalb ist das Füreinander der Weg zur Solidarität, denn das Füreinander ist nur ein Moment, der wieder vergeht, auch ohne das Problem zu lösen. Solidarität ist die Wiederholung dieses Moments des Füreinander, den das Stolpern ausgelöst hat.

Was ist Solidarität also? Es ist eine Haltung, die den schmalen Grat zwischen dem Widerstand gegen Unterdrückung und der Vermeidung der Neuerschaffung anderer unterdrückender Strukturen entlangzugehen versucht. Es ist ein graziler Umgang mit dem permanenten Risiko, Andere zu verletzen, Anderen Unrecht zu tun und, was noch schwerer wiegen kann, einander nicht genug beigestanden zu haben, gegen die Ungerechtigkeit der Strukturen, über die mensch gemeinsam gestolpert ist. Was aber ist diese solidarische Haltung noch? Sie ist eine permanente Kritik am Bestehenden, eine Kritik, die Kampf bedeuten kann und genau das macht sie so schwierig, so selten längerfristig zu erleben, und genau deswegen muss sie *grazil* sein: Sie muss gegen das, was behauptet, alternativlos das zu sein, was so sein muss, wie es ist, wie etwas wirken, das genauso ist, wie es anders sein sollte, um die Situation und die Struktur aufzulösen und zu zeigen, dass es wirklich anders

23 Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Feudalismus, totale Herrschaft*, München: Piper 1986, S. 821f. & vgl. Wilhelm Heitmeyer: *Autoritäre Versuchung. Signaturen der Bedrohung I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018, S. 10f.: »Die Sehnsucht nach Sicherheit, die angesichts all dieser Bedrohungen viele Menschen hegen, findet in den bestehenden gesellschaftlichen oft einen regressiven, autoritären Ausdruck und macht die Menschen empfänglich für die entsprechenden *autoritären Versuchungen*. Wenn die Verhältnisse schon nicht zurückgedreht werden können, dann muss →Rette sich, wer kann!← die Sicherheit durch autoritäre Maßnahmen hergestellt werden.«

möglich ist. Sie wirkt also leicht und ist gleichzeitig das Schwierigste, da sie jederzeit vor dem Risiko steht, den Grat zu verlassen, um selbst eine Struktur zu beginnen, die nicht mehr für Andere einsteht, sondern gegen Andere, oder die sie bloß nebeneinanderstellt.

Diese Schwierigkeiten möchte ich in den nachfolgenden Essays dieses Bandes an unterschiedlichen Verhaltensweisen untersuchen, die zusammen den Versuch darstellen, die Umgangsformen des Miteinanders mit aktuellen Debatten über Kapitalismus, Pathologien, Digitalität und Identität zu verknüpfen und durch sie das Verhältnis zu Anderen zu bestimmen: denn alle diese vier Bereiche sind auf unterschiedliche Weise Teil unserer Gesellschaften und stellen somit Strukturen dar, die unser Miteinander formen. Der Untertitel dieses Essaybandes suggeriert dabei mehreres, zum einen, dass ich mich an bestehende Debatten anschließe – das wird auf jeden Fall so sein, weil sich in ihnen die Sedimente unseres Denkens verkörpern –; zum anderen suggeriert er darüber hinausgehend noch, dass ich mich mit Positionen beschäftige, die ich zu gewissen Teilen zustimmungswürdig finde – auch dies ist ohne Zweifel richtig –; was der Untertitel aber auch suggeriert – vorrangig implizit, da es generell als ein Ideal in der Wissenschaft gilt –, ist, dass dieser Anschluss aus einer »neutralen« Perspektive geschehen wird, die das Problemfeld überblickt und alles schon eingeordnet hat. Wer dies erwartet, den werden die folgenden Seiten enttäuschen. Enttäuschen deshalb, weil es mir nicht möglich ist, mich zu einem Thema neutral zu äußern – auch nicht, oder besser, besonders nicht im Rahmen einer Wissenschaft, die sich mit den sozialen Strukturen befasst, die auch das Verhalten derjenigen bestimmen, die sich mit ihnen beschäftigen. Es wäre demnach eine Täuschung, zu glauben, dass ein solches Thema behandelt werden könnte und mensch nicht Teil der Strukturen und Gesellschaft wäre, die mensch kritisiert oder affirmiert, und dass dies nicht in irgendeiner zu bestimmenden Form in die Arbeit mit einfließen würde, die mensch schreibt. Was hier vorliegt, ist also keine neutrale Beobachtung, sondern eine Beschreibung, die aus meiner Perspektive geschrieben wurde, weil ich sie als Wert empfinde, darüber zu streiten. Diese Seiten sind somit eine Aufforderung an Andere über die Perspektiven zu diskutieren und zu streiten. Sie sind damit in gewissem Sinne eine Streitschrift; eine Streitschrift gegen bestehendes Unrecht in sozialen Strukturen, welches Anderen unter Anderen durch einander widerfährt, obwohl dieses Unrecht nicht sein müsste: Das, was ich befürchte, ist einzig, dass alles so bleibt, wie es ist, obwohl es anders sein könnte, weil es trotz aller Pluralität der Perspektiven als alternativlos hingenommen wird.

Den Abschluss dieses Essays bildet nun ein Textabschnitt, der einen Antwortversuch auf die Frage darstellt, warum mensch in einem alternativlos und ausweglos erscheinenden Netz aus unterdrückenden, verletzenden, bis zur Lebensbedrohlichkeit reichenden sozialen Strukturen, gegen dieses stehen kann und sollte.

Das Prinzip Trotz

In den nachfolgenden Zeilen wird eine emotionale Widerstandsgeste zu einem Prinzip erhoben. Im trotzigen Verneinen, dem körperlichen Widerstand, dem Sich-auf-den-Boden-Werfen, dem Sich-Abwenden, der öffentlichen Provokation verkörpert sich der Wunsch nach etwas anderem. Es ist der Widerstand gegen etwas übermächtig erscheinendes, seien es im Privatem die Familienmitglieder, im Politischen eine bestimmte Partei, die sich zur alleinigen Macht erklärt, im Ökonomischen ein totalitärer Anspruch auf die Ausweitung des Konsums und der Vergrößerung des eigenen Kapitalschatzes oder eine kulturelle Hegemonie, wie mensch »richtig« zu leben habe. Der Trotz dagegen ist sowohl eine symptomatische emotionale Verhaltensweise als Antwort auf diese übermächtig erscheinenden Strukturen oder Personen als auch ein Antrieb zur Veränderung. Zum ersten Punkt lässt sich sagen, dass die Antwort, die Response *Trotz* erfolgt, nicht *weil* mensch darin einen Weg sieht, sondern *obwohl* der Weg versperrt scheint.²⁴ Obwohl mensch nicht aus den Netzen des Bestehenden aussteigen kann, an ihnen haftet und ihnen nur schwerlich eine Veränderung abringt, stellt mensch sich in den Weg, probt einen Aufstand und verhält sich anders, als es die Struktur erwarten lässt oder als mensch sich gezwungenermaßen verhalten soll. Mensch leistet Widerstand *trotz* der schieren Ausweglosigkeit, die sich abzeichnet, wenn mensch das System danach analysiert, welche Mittel mensch aufwenden muss, um die Veränderung zu erreichen. Mit Butler kann dieser Ausgangspunkt für den *Trotz* folgendermaßen ins Politische übertragen werden: »[E]s [gibt] keine Opposition zur

24 Ein eindrückliches Plädoyer für »wehrhaften, kritischen Trotz« findet sich in dem Text »Bilder trotz allem« von Käte Meyer-Drawe, in dem sie sehr deutlich beschreibt, was Bilder trotz allem darstellen können und wie sie uns Zeugenschaft ermöglichen und bspw. darstellen »vor welche Komplikationen die Erinnerungen an die Shoa oder den Holocaust [ge]stelle[t] [sind], Verwicklungen, die in diskursiven Analysen verstellt sind.« Käte Meyer-Drawe: »Bilder trotz allem. Fragilität und Verletzbarkeit von Wahrnehmungen«, in Ulas Aktas (Hg.): *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld: transcript 2020, S. 116.

Macht, die nicht selbst bereits Teil des Machtapparates wäre; daß die Handlungsfähigkeit in das impliziert ist, dem sie sich widersetzt; daß ›Emanzipation‹ niemals die Transzendenz der Macht an sich sein kann.«²⁵ Mensch trotzt also dem, dessen Teil mensch selbst ist, um es zu verändern, um es zu transformieren, sich seiner zu entledigen, wobei mensch nicht gänzlich von dem loskommt, wogegen sich aufgelehnt wird: denn Teile selbst der widerständigen Praxis des Trotzes sind durch das bestimmt, wogegen *getrotzt* wird.

Zum anderen steht mensch durch den *Trotz* immer schon auf einer Seite; nämlich auf der anderen dessen, was übermächtig erscheint zusammen mit Anderen, die ebenfalls *trotzen*. Mensch offenbart seine Tendenz, was bedeutet, klar darzustellen, wofür und wogegen mensch steht. Alles andere wäre in dieser Situation nicht der Beginn einer *parrhesiastischen* Veränderung; mit Günther Anders gesprochen: »[E]s [gibt] *nichts Lächerlicheres als das Ideal der Tendenzlosigkeit*«. ²⁶ Die Tendenz, bzw. die Seite, die die Trotzigen gewählt haben bzw. die ihnen entgegenstehen, ist damit als historische Grundlage zu verstehen, die *nicht* die *eine* richtige Norm (die im Trotz ausgedrückte) gegen die *eine* falsche Art und Weise zu leben (diejenige, die übermächtig erscheint) stellt. Wer trotzig gegen etwas steht, beginnt eine Veränderung, deren Ende nicht als universell besser gewertet werden kann, sondern als anders, was mit Blick auf die historische Verortung bedeutet: Es ist allemal besser sich aufzulehnen, als so zu leben, wie wir jetzt leben. Das *Prinzip Trotz* ist ein Schritt aus der passiven Verzweiflung zur reaktiven Antwort, die die Anderen trifft, sie erreichen kann, um ihre Übermacht zu hinterfragen und sich denen zu zeigen, die ebenfalls verzweifelt sind und trotzen wollen.²⁷

Die Trotzigen wollen performativ wirken, und dazu müssen sie auf das Bestehende verweisen und es umdeuten; aus den Übermächtigen müssen bspw. Zu-Überwältigende werden. Somit lässt sich an die Form des Performativs anschließen, die Butler 1993 als Antwort auf Seyla Benhabibs Vorwürfe gibt:

25 Judith Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen«, in Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993, S. 127.

26 Günther Anders: »Brecht konnte mich nicht riechen«, in Fritz J. Raddatz: *Zeit-Gespräche* 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 26.

27 Dies ist die Ausformulierung und Erweiterung des Schlusswortes von Günther Anders für das Gespräch mit Fritz Raddatz (vgl. ebd., S. 30).

Damit ein Performativ funktionieren kann, muß es aus einem Satz sprachlicher Konventionen schöpfen und diese Konventionen, die traditionell funktioniert haben, rezitieren, um eine gewisse Art von Effekten hervorzurufen. Die Kraft oder Effektivität eines Performativs hängt von seiner Möglichkeit ab, sich auf die Geschichtlichkeit dieser Konventionen in einer gegenwärtigen Handlung zu beziehen und sie neu zu kodieren. Diese Macht des Rezitierens ist nicht die Funktion der *Intention* des Einzelnen, sondern Effekt der historisch abgelagerten sprachlichen Konventionen[...] Konventionen, die ihre Kraft durch die *sedimentierte Wiederholbarkeit* gewonnen haben.²⁸

Diese Überlegungen vom Sprachlichen in den generelleren Bereich der Darstellung zu verlegen, erscheint mit Rückblick auf diesen vorliegenden Essay nun nicht wie eine unlösbare oder unangemessene Erweiterung. Denn wir stoßen nicht nur auf sprachliche Konventionen, die wiederholt werden; wir stoßen auf dieses Verhalten generell im Umgang mit sozialen Strukturen, eben jenen Netzen, in denen wir hängen und von denen ausgehend mensch trotz.

Zum Abschluss dieses Essays möchte ich nun noch auf einen weiteren interessanten Punkt hinweisen, nämlich den, dass die »Macht des Rezitierens«, also die Macht zur Wiederholung und Veränderung, nicht durch die Intentionen, die eine einzelnen Person hat, ins Werk gesetzt wird, sondern durch die Wiederholbarkeit selbst entsteht und somit kommt die Möglichkeit zur Veränderung allen zu, die auch an der Wiederholung beteiligt sind. Der *Trotz* überkommt eine*n also nicht, weil mensch sich dazu entscheidet, sondern weil einem*r der übermächtige Druck widerfährt und so zur Veränderung treibt; nicht nur »mich« treibt es, nein. *Trotz* allem gibt es viele Andere, die die Wiederholung verändern wollen. Das bedeutet es also, das *Prinzip Trotz*: Es ist eine wahrhafte Response gegen das Bestehende, die diejenigen trifft, die sonst nicht oder nur selten in der bestehenden Situation getroffen werden, weil sie übermächtig erscheinen. Es ist die Wiederholung des Wunsches nach Veränderung, die sich aus keiner universellen Norm erschließt, immer historisch verortet ist und uns durch die Verhältnisse hindurch überkommt und trifft.

28 Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen«, S. 124.

Vermittelt durcheinander. (Digitale) Netze aus Konsum und geronnener Transparenz

Imagine: You could be all over the world

...

Imagine: You could be whatever you want ...

Imagine: You could meet whoever you want ...

Imagine: You can buy anything at every time ...

[...] No – that is no dream. This can be reality!

[...] Welcome – to the INTERNET
the old world is dead.

(Fraktus: WELCOME TO THE INTERNET,
Staatsakt, Berlin 2015.)

Die Digitalität, der virtuelle Bereich, der viel Veränderung versprach und der Vieles und Unerwartetes möglich macht, wodurch neue Dimensionen des Zusammenlebens in Erscheinung treten, ist – ähnlich wie das Telefon, der Fernseher oder Printmedien – ein Phantom aus Anwesenheit und Abwesenheit von Anderen. Es ermöglicht eine anwesende Abwesenheit beieinander (wo auch immer dies ist) und die abwesende Anwesenheit an dem Ort, an dem mensch sich aufhält. Damit zeigt sich hier die für Medien typische Sogkraft, die zum Phänomen der Immersion gesteigert werden kann. Was somit theoretisch bestimmt wird, ist das Vergessen des Mediums als Medium; mensch fällt bspw. in den Text, fühlt sich in den Film hineingezogen oder – wie bei digitaler audiovisueller Kommunikation – mensch wird zu den Anderen hingezogen und das Medium, sei es Buch, Film oder digitales Endgerät, tritt im Erleben zurück:

Es gibt ein Charakteristikum im Umgang mit Medien, das ›Entzug der Medien in ihrem Vollzug‹ genannt sei: Insoweit Medien in ihrem Gebrauch reibungslos, mithin störungsfrei funktionieren, tendieren sie dazu, etwas zur Erscheinung zu bringen, indem sie selbst [...] in ihrer Materialität und Verfasstheit unterhalb der Schwelle des Wahrnehmens verbleiben.¹

Medien sind demnach wortwörtlich vermittelnde Instanzen, die von einem Ort zu einem anderen führen, sei dieser virtuell wie in der Fiktion oder der historischen Erzählung oder einfach ein mit der interagierenden Person vorhandenes Materielles anderswo wie bspw. der Ort eines Drohnenangriffs, der noch läuft, während mensch es durch eine Pop-up-Benachrichtigung auf dem Telefon erfährt. Diese Geschwindigkeit – etwas vermittelt zu bekommen, während es noch läuft (bspw. die Video- und Tondokumentation von Polizeigewalt während Black-Lives-Matter-Protesten, die gerade den Anlass für den Protest in dieser Form der Gewalt finden, da sie strukturell eher BIPOC trifft) – bedeutet für die Digitalität quantitativ einen Qualitätssprung, da die Vermittlung schneller und vielfältiger sein kann als in anderen Medien; audiovisuell, textlich und interaktiv zugleich. Es stellt sich aber die Frage, welche Dimensionen die besonderen des Digitalen sind – also was das Digitale mehr bietet als ein bloßes Schneller und Vielfältiger – und was, falls sie neu sind, an ihnen neu ist?

Folgt mensch zur Beantwortung, oder besser, zur Verortung dieser Frage Shoshana Zuboff und ihrer Darlegung in *Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, dann ergibt sich folgendes Bild: Was durch die globale digitale Vernetzung Neues entsteht, ist eine Wirkung dieses Mediums, das bei gutem Funktionieren im unbemerkten Horizont des Erlebens verbleibt, ohne sich selbst zu zeigen. Ein eindrückliches Beispiel dafür beschreibt Zuboff bei der Datenerfassung im normalen »Habitat« von Menschen. Die digitalen Mittel dazu haben sich aus der Beobachtungstechnik von Wildtieren in ihren natürlichen Lebensräumen, der Telemetrie von R. Stuart Mackay, entwickelt und eine zur Sorge anstachelnde Beschreibung, wie sie Zuboff liefert, kann dann wie folgt aussehen und die Gestalt einer Dystopie annehmen:

Unstrukturierte Daten können nicht einfließen in die neuen Kreisläufe für den An- und Verkauf liquifizierter Güter. Sie gehen darin nicht auf; sie sind

1 Sybille Krämer: »Epistemologie der Medialität. Eine medienphilosophische Reflexion«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, Band 67: Heft 5, Berlin/Boston: De Gruyter 2019, S. 834.

Sand im Getriebe. [...] Da der Apparat der vernetzten Dinge *alles* sein soll, ist jedes Verhalten – von Menschen und Dingen –, das beim Run auf die universelle Integration fehlt, *dunkel*: bedrohlich, ungezähmt, rebellisch, eigen-sinnig, außer Kontrolle. Die Spannung ergibt sich daraus, dass nichts, aber auch rein gar nichts zählt, sofern es nicht als Verhalten erfasst, in elektro-nische Datenflüsse übersetzt und als beobachtbare Daten ans Licht gezerzt wird. *Alles* muss ausgeleuchtet sein, um es zählen und en masse dirigieren zu können.²

Das Neue der digitalen Medien ist also die Möglichkeit zur Transparenz, oder eher zur Durchsicht des Verhaltens, umgewandelt zur intensivstmöglichen Überwachung, Vorhersage und Veränderung des Verhaltens. Das Neue der digitalen Medien kann jedoch nicht bestimmt werden, wenn nicht ebenfalls ihre spezielle Medialität als Produkt in den Fokus genommen wird, also ihr Funktionieren als Teil einer Relation zwischen Nutzer*innen bzw. Konsument*innen und Produzent*innen³: Die Produzent*innen digitaler Medien – in Zuboffs Analyse allen voran Google – hatten eine Vision von völliger Transparenz im Internet und damit die Möglichkeit vor Augen, das Internet und alle damit verknüpften digitalen Angebote zu nutzen, um möglichst vielen (allen) Menschen den Zugang zu relevanten Informationen über das Geschehen in der Welt und die Strukturen der Gesellschaften zur Verfügung zu stellen. Die informative und strukturelle Transparenz sollte das Digitale und damit auch die Gesellschaftsordnung mit digitalem Zugang demokratisch transformieren; vom Digitalen ausgehend den Rest der Gesellschaften, ihre sozialen Strukturen, durch Privilegien verdeckten Unterdrückungs- und Ausbeutungsprozesse offenlegen, um sie demokratisch zu verformen. Laut Zuboff brach dieser Gedanke genau in dem Moment zusammen, in dem die Finanzkrise der Tech-Industrie den Geldstrom von Investor*innen versiegen ließ, die Innovationen digitaler Medien nicht mehr eines progressiven Ideals wegen entwickelt wurden, sondern dafür, zu ermöglichen, sich selbst und

2 Shoshana Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt/NewYork: Campus 2018, S. 244.

3 Ich benutze den Begriff Produzent*innen hier, um all jene zu benennen, mit denen die Benutzer*innen – nicht unbedingt gewollt, aber dennoch – durch die Benutzung der digitalen Vernetzungsmechanismen verbunden sind, weil jene Anderen – mehr oder weniger direkt durch die Entwicklung von Technologien oder die Bereitstellung von Finanzmitteln – daran beteiligt sind, die nötige Soft- und Hardware für die digitale Vernetzung zur Verfügung zu stellen.

die Konzerne zu erhalten; Profit abzuwerfen. In diesem Moment kippt die Idee der Transparenz von einem Weg zur Demokratisierung in ein Instrument der Akkumulation von Profit. Aus der Transparenz wurde die Möglichkeit einer umfassenden Überwachung, was bedeutet, dass nur ein Teil der Relation Nutzer*innen und Produzent*innen transparent ist und nur noch für die Produzent*innen – im Weiteren natürlich auch für diejenigen, die dieses überschüssige Wissen über das Verhalten der Benutzer*innen kaufen –, das Verhalten der Benutzer*innen offengelegt ist. Damit wird es für die Produzent*innen nachvollziehbar und somit auch lenkbar. Aus Benutzer*innen werden Konsument*innen, die gelenkt und deren Verhalten den Marktgegebenheiten besser angepasst werden soll, um mehr und mehr finanzielles Kapital aus den Verhaltensdaten zu schlagen. Das Verhalten wird also akkumuliert; zunächst, um die Unternehmen zu erhalten (was noch verständlich sein könnte), und dann, um daraus Ummengen an finanziellem Profit zu schlagen. So ist der Weg, das Digitale zu beschreiben, nicht zu trennen, von einer Beschreibung der Transformation, den die Nutzer*innen durch die veränderten Vernetzungsmöglichkeiten durchlaufen, wenn die digitalen Vernetzungen unter kapitalistischen Produktionsbedingungen überformt werden.

In diesem Essay möchte ich demnach, ausgehend von dieser Entstehungsgeschichte des sogenannten Überwachungskapitalismus, die Möglichkeiten und Risiken ermitteln, die sich durch einen einseitig gewendeten Imperativ der Transparenz im Umgang miteinander ergeben, der in dieser Form zur Überwachung führt. Im ersten Teil dieses Essays möchte ich deshalb unter den gegebenen Bedingungen der Digitalisierung die Wirklichkeit bestimmen, inwiefern Transparenz und Demokratie miteinander einhergehen sollen. Dies soll auf eine Weise geschehen, die an die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit in der Demokratie geknüpft ist, die von radikalen Demokratie-Theoretiker*innen im Anschluss an Chantal Mouffe gegeben wird. Konkret bedeutet dies, dass der Kampf um eine stärkere Gewichtung von Gleichheit oder Freiheit in der Demokratie immer mit Mitteln geführt werden sollte, die eine bestimmte Transparenz nicht nur für die eigene Gruppe ermöglicht, sondern auch für diejenigen, die für das Andere der eigenen Position eintreten. Es geht also darum, wie transparent mensch den jeweiligen Kampf über und durch die Deutung und Vorhersage von Verhaltensweisen gegenüber Anderen gestaltet. Diese Gestaltung möchte ich explizit im digitalen Bereich durchspielen, da sich gezeigt hat, dass es unzählige Möglichkeiten gibt, in die Prozesse der Demokratie einzugreifen und sie dennoch scheinbar transparent zu halten (Wahlbeeinflussung, Mei-

nungslenkung etc.).⁴ Daraus ergibt sich für diesen Essay über Vernetzung und Transparenz unter Berücksichtigung der Analyse Zuboffs zur Verhaltensakkumulation die Frage, ob eine hohe Transparenz – denn es handelt sich wohl um eine quantitative Bestimmung, da völlige Transparenz weder sich selbst noch Anderen gegenüber möglich ist – notwendig ist, um eine Vorgehensweise als demokratisch zu bestimmen. Meine These dazu lautet also: Transparenz ist eine notwendige Voraussetzung dafür, einer Verhaltensweise zu attestieren, dass sie demokratisch sei; denn Transparenz ist die einzige Möglichkeit, nicht explizit Anderen den Zugang zum Mitwirken und Verändern einer Verhaltensweise (sei sie politisch, kulturell, ökonomisch oder privat) verwehren zu wollen. Einem Verhalten, das mensch als demokratisch bestimmen wollte, käme nach dieser Definition also mindestens zu, dass es nicht von sich aus exklusivierend wirken will, und es könnte daran gemessen werden, wie es dennoch ausschließend wirkt.

Im zweiten Teil dieses Essays werde ich anhand dieser These aufzeigen, warum und an welchen Punkten das Digitale mit der Sozialität der Gesellschaft verwoben ist, es aber weder eine Ermöglichung des Sozialen ist, wie man es mit Krämer festhalten könnte, noch ein unabhängiges Analysemedium, durch das die Gesellschaft für einen soziologischen Blick klarer gestaltet wird, wie es Nassehi hofft. Was ich hingegen darstellen werde, ist eine Form des aktiven Rezipierens im Digitalen, um dadurch Räume zu schaffen, die es ermöglichen, die eigenen prekären Anliegen politisch wirksam darzustellen. Das Bild, das sich am Ende dieses Essays zeichnen wird, ist dann wohl nicht ein einheitliches Bild des Digitalen, sondern die Einsicht, dass durch schnellere und vielfältigere Vernetzung untereinander auch folgt, dass die Perspektiven, aus denen sich die Gesellschaft über die digitalen Infrastrukturen bildet, plural sein müssen. Die Frage ist dabei nur, welche Bilder man zeichnen will: denn die Transparenz dieser Bilder für Andere wird nicht nur

4 Vgl. Robin Graber und Thomas Lindemann: »Neue Propaganda im Internet. Social Bots und das Prinzip sozialer Bewährtheit als Instrumente der Propaganda«, in: Klaus Sachs-Hombach & Bernd Zywiets (Hg.): *Fake News, Hashtags & Social Bots. Aktivismus und Propagandaforschung*, Wiesbaden: Springer 2018, S. 61: »Obwohl der Nutzer selbst nicht sehen kann, wer Geld in die Schale gelegt hat oder wer den Newsletter abonniert hat, sieht er seine Handlung durch die Anzahl der Gleichhandelnden bestätigt. Das Internet im Allgemeinen und die sozialen Netzwerke im Besonderen bieten sich dafür besonders an. Gelingt es, genügend Unterstützung für einen Post zu generieren, werden andere Nutzer diesem Trend folgen und die Meldung ebenfalls weiterverbreiten. Der Propagandist kann die nötige Masse z.B. durch Social Bots erzielen.«

durch Hierarchien in den Infrastrukturen behindert, sondern auch durch fehlendes Vertrauen, das daraus resultiert, dass mensch nicht nachvollziehen will oder kann, weshalb die eigene Perspektive durch die transparente Darlegung der anderen Perspektive legitim hinterfragt werden könnte.

Dieses Knäuel nicht wie den Gordischen Knoten durch die Setzung einer Hauptursache zu zerschlagen, sondern den Windungen zu folgen, die direkt das Miteinander strukturieren, soll hier versucht werden, um zu folgender Überlegung zu gelangen: Transparenz ist notwendig für ein Miteinander, in dem nicht als erste Struktur Abschottung und Ausgrenzung herrscht. Sie ist für ebendieses aber nicht hinreichend, was bedeutet, mit den kontingenten Umständen, in denen Transparenz eingefordert wird, und in denen vorgegeben wird, sie zu verwirklichen, ein grundlegendes Vertrauen in die Absichten der Anderen bestehen muss. Gibt es eine Argumentation für dieses Vertrauen, die keine bloße Setzung einer höheren Entität oder einer außerzeitlichen Utopie beinhaltet? Diese Frage zu denken, legt das Problem in die sozialen Strukturen und lenkt die Suche darauf, zu bestimmen, welche Strukturen dieses Vertrauen verunmöglichen. Hierzu dient die Digitalisierung als Ursprung eines alles vernetzenden Mediums zum Anlass, ebendiese Strukturen des Entzugs der Vertrauenswürdigkeit der Anderen zu verändern. Um einen Satz von Guy Debord zu verfremden:⁵ Wer vermag auf ein Zusammenleben hinzuwirken, das weniger radikal anders wäre als unser momentanes?

Auftakt: Neue Netze für Transparenz und Demokratie?

Die erste Äußerung, die ich unter diesem Punkt machen möchte, ist eine sehr generelle: Es wird hier – wie beschrieben – um das Verhältnis von Transparenz und Demokratie gehen, weil sich dieses Feld und seine Hinterfragung durch die Entwicklungen der digitalen Technik, die als Medium immer schon in gesellschaftliche Belange verwickelt ist, immer wieder als aktuelle Fragen und als Herausforderungen für unsere Art und Weise, miteinander zu leben, darstellen. Eine der ersten Formen, die diese Frage und Herausforderung angenommen hat, ist diejenige einer Verheißung, dass durch die digitalisierten Prozesse die Demokratie demokratischer werde; sich die Gesellschaft digital in eine transparente Demokratie transformieren könnte.

5 Vgl. Guy Debord: »Vorwort zur vierten italienischen Ausgabe«, in ders.: *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin: Edition Tiamat, 1996, S. 304.

Nach dieser allgemeinen Aussage und der Verheißung folgt nun ein konkretes Beispiel für diese demokratische Transformation der Gesellschaft durch die digitale Transparenz, um so aufzuzeigen, warum diese Verheißung so verlockend wirkt:

Von Anfang an verkörperte das Unternehmen [Google] das Versprechen des Informationskapitalismus als befreiende und demokratische soziale Kraft, das die Menschen der Zweiten Moderne rund um die Welt aufgeregt aufhorchen ließ. [...] Als diese neuen Aktivitäten zum ersten Mal informatisiert wurden, sorgten sie für gänzlich neue Datenressourcen. So produziert, um nur ein Beispiel zu nennen, jede Google-Suche eine Kielwelle von Kollateraldaten wie etwa Anzahl und Muster der Suchbegriffe, wie eine Suche formuliert, buchstabiert, interpunktiert ist, Verweildauer, Klickmuster, Ort usw. usf. [...] Das Entscheidende für uns beruht in einer kritischen Unterscheidung. Während dieser ersten Phase setzte man Verhaltensdaten ausschließlich zum Nutzen des Nutzers ein; Nutzerdaten lieferten Wert ohne Kostenaufwand, und dieser Wert kam rückinvestiert der »User-Experience« zugute: Verbesserungen, die man auch dem Nutzer kostenlos bot.⁶

Diese erste Phase der Auswertung von Verhaltensdaten, die eben nicht durch eine zusätzliche kostspielige Zusatzfunktion erzeugt werden, sondern als Kollateraldaten beim »normalen« Gebrauch bspw. von Suchmaschinen entstehen, zeichnet sich dadurch aus, dass die kostenlos anfallenden Daten, die das Verhalten der Nutzer*innen erzeugt, selbst wiederum dazu gebraucht wurden, kostenlose Veränderungen und Anpassungen für die Nutzer*innen zu generieren. Hier besteht ein Austausch von Verhaltensdaten und Veränderung, der noch nicht zur Profitsteigerung ausgebeutet und enteignet wurde. Doch schon hier muss das Verhalten der Nutzer*innen und das der Produzent*innen gesondert betrachtet werden: Die Nutzer*innen gehen mit den Möglichkeiten des Mediums um, sie interagieren damit oder darüber, vermutlich bemerken sie einen immer reibungsloseren Ablauf der Prozesse, wodurch – wie zu Beginn bestimmt – das Medium selbst in den Horizont des Erlebens tritt. Auf der anderen Seite steht bei den Produzent*innen das Bemerkn einer zusätzlich anfallenden Menge an Daten über das Verhalten der Nutzer*innen, die im Unterschied zu den verbesserten Prozessen in den Fokus rückt. Ihnen ist transparent oder kann transparent werden, wie sich diese Daten generieren, und so können sie auch mit ihnen direkt umgehen.

6 Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 90f.

Hier tritt somit schon die Crux der digitalen Verheißung zutage: Das Medium, das die informative Transparenz digital schaffen soll, ist selbst seiner Form nach nicht notwendigerweise transparent. Während das Buch, die Printausgabe einer Zeitung, die Schallplatte oder die Fernsehsendung zwar indirekt Nutzer*innen und Produzent*innen verbindet, vernetzt das digitale Medium alle Seiten direkt miteinander und macht so die einzelnen digitalen Maschinen⁷ wandelbarer und damit das Verhalten der Benutzenden direkter steuerbar. Das Buch, das ich lese, zieht mich, wenn es gut geschrieben ist, in seinen Bann, Seiten und Buchrücken treten in den Hintergrund, aber niemand schreibt das Ende des Buches um oder fügt neue Sätze oder Bilder in das Buch ein, weil mein schneller oder langsamer werdendes Lesen anzeigt, welche Sätze und Passage am interessantesten und fesselndsten erscheinen. Anders bei einer App, die meinen Laufweg aufzeichnet: Werde ich langsamer als meine schon durch die Benutzung ermittelte Geschwindigkeit für diese Strecke, meldet sie dies durch Vibration. Steigt mein Puls in für mich als ungesund errechnete Höhen, meldet dies die App; sie verarbeitet meine Daten, um mein Lauferlebnis zu optimieren (nach welchem optimalen Ideal sie sich richtet, sei dahingestellt). Doch sie tut nicht nur das, sie verarbeitet, wie oft ich laufe, um welche Uhrzeit, welche Strecke ich nehme, möchte Zugriff auf meinen Musikstreamingdienst, um zu verarbeiten, welche Musik ich zum Laufen höre etc. etc. Auf diese Daten habe ich nun aber keinen direkten Zugriff, sondern sie sind den Produzent*innen zugänglich, die daraus Kapital schlagen können und eine große Profitmarge dabei haben, da sie mich für diese Verhaltensdaten, den neuen Rohstoff für die Produktion und Veränderung der digitalen Medien, nicht entlohnen müssen; perfider noch, ich bezahle für die Geräte, die diese Daten entnehmen und die das Verhalten durch eine Unmenge unterschiedlichster gesammelter Verhaltensdaten vorhersagen wollen. Den Nutzer*innen ist also im besten Fall transparent, dass diese Verhaltensdaten gesammelt werden und was damit möglich sein kann, aber nur den Produzent*innen und denjenigen, denen sie diese Daten

7 Maschine verstehe ich hier im Sinne von Gilles Deleuze und Félix Guattari als etwas oder jemanden, der*die durch ablaufende Prozesse mit der Welt und Anderen verknüpft ist und an den – wie im Falle der digitalen Medien – neue Maschinen angeschlossen werden können, die zum Teil der Erlebensmöglichkeiten werden. So zeigt sich deutlich die enge Verbundenheit von Menschen und Medien/Technik/Maschinen, die das Erleben und Verhalten formen. Vgl. Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 7f. & vgl. Félix Guattari: *Chaosmose*, Wien/Berlin: Turia & Kant 2014, S. 47f.

zur Verfügung stellen, ist transparent, *wie* das Verhalten damit beeinflusst werden soll, auf *welche Art und Weise* sich die Nutzer*innen verhalten sollen; *wie* sie zu Konsument*innen gemacht werden sollen.

Die Verheißung der Transparenz ist also in sich selbst nicht notwendig transparent und deshalb strukturell anfällig für den Prozess, der sich in einer Maximierung von Daten darstellt und der – mit Zuboff gesprochen – unter einem *Extraktions-* und einem *Vorhersageimperativ* steht.⁸ Diese Imperative sind die zum Fetisch⁹ geronnenen Möglichkeiten der »kostenlos« anfallenden Verhaltensdaten, da die Extraktion und Vorhersage zu einem sich selbst reproduzierenden Kreislauf werden, um beständig Kapital zu akkumulieren. Nachdem erkannt wurde, dass diese Daten anfallen, wenn mensch mit den digitalen Medien interagiert, wurde also zur Maxime der Produktion, das Medium so zu gestalten, dass möglichst viele dieser Verhaltensdaten anfallen und abgeschöpft werden und diese Menge an Verhaltensdaten dazu gebraucht werden soll, nicht nur die Benutzung zu erleichtern, sondern das Verhalten zu lenken, Werbung zu platzieren etc., kurz, aus den Nutzer*innen sollen permanent Konsument*innen kreiert werden, die an die gewünschten Verkaufsorte geschickt werden können und denen nur gezeigt werden muss, was sie kaufen sollen, damit sie genau dies tun:

Der Überwachungskapitalismus und seine ökonomischen Imperative reduzieren Welt, Körper und Selbst unwiederbringlich auf den Status von Objekten – sie verschwinden im Blutstrom eines gigantischen neuen Markt-konzepts. Seine Waschmaschine, Ihr Gaspedal, Ihre Darmflora, alles ist gleichwertig, auf eine einzige Dimension reduziert, zu Informationsgütern, die sich trennen und beliebig wieder zusammensetzen, indexieren, browsen, manipulieren, analysieren, vorhersagen lassen; und schließlich

8 Vgl. Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 236.

9 Fetisch verstehe ich hier im Sinne Karl Marx, der im ersten Band des *Kapitals* diesen Begriff wie folgt definiert: »Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbstständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus«, Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band [MEW 23], Berlin: Karl Dietz 2013, S. 86f.

lässt sich daraus ein Produkt machen, das man kaufen kann – immer und überall.¹⁰

Die Verheißung der digitalen Transparenz und ihrer Verkünder*innen kehrt sich also um, was sich unter neu entstehenden Ausbeutungs- und Enteignungsmöglichkeiten in Form von Verhaltensdaten und dem damit verbundenem Wissen und der Macht zeigt.¹¹ Es ist das Wissen, wie das Verhalten vorherzusagen und zu verändern ist und die Macht, die Überwachung Extraktion und Vorhersage auszubauen. Durch diese beiden Faktoren wird es möglich – wie schon zu Beginn beschrieben –, das Nichtpassende, was nicht verwertet werden kann, passend zu machen. Dies ist notwendig, um immer mehr Verhalten zu beeinflussen und den Profit nicht nur zu halten, sondern nach der kapitalistischen Logik immer mehr zu steigern. Was dabei ohne Zögern strukturell in Kauf genommen wird, ist die Auflösung der Andersheit – nämlich als Andere unter Anderen zu leben – durch die Transformation der Vorhersage in eine aktive Umgestaltung der Anderen zu bloßen Konsument*innen! Die Menschen werden also durch die digitale Transformation in vollständige Konsument*innen geformt, ganz so, wie es auch Guy Debord für die Menschen der *Gesellschaft des Spektakels* 1967 ausführt:

Während in der ursprünglichen Phase der kapitalistischen Akkumulation [der Arbeiter] das zur Erhaltung seiner Arbeitskraft unentbehrliche Minimum bekommen muß [...], kehrt sich diese Denkweise der herrschenden Klasse um, sobald der in der Warenproduktion erreichte Überflußgrad vom Arbeiter einen Überschuß von Kollaboration erfordert. Urplötzlich von der vollständigen Verachtung reingewaschen, die ihm alle Organisations- und Überwachungsbedingungen der Produktion deutlich beweisen, findet dieser Arbeiter sich jeden Tag außerhalb dieser Produktion, in der Verkleidung des Konsumenten[...] und damit am verschleierte[n] Beginn und der Wiederholung des Produktionsprozesses wieder, der ihn*sie so nicht nur zur Arbeit bestimmt, sondern auch beim nicht arbeitenden Verhalten das ›Leben‹ diktiert.¹²

10 Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 245.

11 Vgl. ebd., S. 270f.

12 Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 36. Der § 43 von Debord wurde für die Passung in diesen Essay gekürzt und zum Ende durch eine Ergänzung in die Richtung gebracht, die dieser Analyse der digitalen Verhaltensvorhersage zugänglicher ist als der Originaltext, obwohl das Ergebnis auch bei Debord ist, dass »die konsequente Durchfüh-

In einem ähnlich leidenschaftlichen Ton formuliert dies auch Zuboff für die noch weiterführende Transformation durch den Überwachungskapitalismus:

Die heutigen Besitzer von Überwachungskapital haben eine vierte Warenfiktion ausgerufen, die sich aus der enteigneten Erfahrungsrealität des Menschen ableitet, dessen Körper, Gedanken und Gefühle so jungfräulich sind wie einst die üppigen Wiesen und Wälder, bevor sie der Marktdynamik zum Opfer fielen. Gemäß dieser neuen Logik wird *die menschliche Erfahrung den Marktmechanismen des Überwachungskapitalismus unterworfen und als »Verhalten« wiedergeboren*.¹³

Was in diesen Zitaten beschrieben wird, ist die Ummünzung des Verhaltens als Kategorie: In *Als Andere unter Andere* habe ich die Kategorie der Verhaltensweisen benutzt, um damit die bewussten Fähigkeiten Handeln, Wahrnehmen, Imaginieren, Denken und Fühlen in ihren historisch kontingenten Darstellungen gemeinsam zu benennen, um sie als Vielheit, aber nicht getrennt voneinander erlebt, zu beschreiben.¹⁴ Durch die Überwachung dieser Verhaltensweisen wird dieser Kategorie eine wesentliche Offenheit genommen und gegen sie ausgespielt, nämlich jene, sich kontingent zu wandeln und ihre Darstellung sowohl durch unvorhergesehene Brüche als auch durch die sozialen Strukturen zu erlangen. Gegen sie ausgespielt deshalb, weil die Verhaltensweisen sich kontingent ändern und dies durch die Überwachung und Verhaltensvorhersage genutzt wird, um sie den Bedürfnissen des Marktes, oder wenn mensch lieber will, den Prinzipien des Profits – der Ausbeutung und Enteignung – anzupassen, damit die Steigerung des Konsums nicht nur vorhergesagt, sondern selbst bestimmt werden kann. Diese Umformung der Verhaltensweisen (der bewussten Fähigkeiten, durch die mensch erlebt) in vorhersagbares und bestimmbares Verhalten stellt uns vor eine entscheidende Frage: Wollen wir damit leben, bzw. können wir damit leben, dass es vom Gutdünken derer abhängt, die davon profitieren, dass diese Transformationen passieren – ohne dass mensch sich ihnen entziehen kann, wenn mensch nicht das Leben ein*er Einsiedler*in führt und sich allen technischen Neuerungen verschließt sowie sich der sozialen Vernetzung dadurch verweigert?

zung der Verleugnung des Menschen« [hier bestimmt durch die digitale Überwachung P.H.] die Ganzheit der menschlichen Existenz in die Hand genommen [hat]«, ebd.

13 Zuboff: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, S. 125.

14 Vgl. Paul Helfritsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020, S. 94.

Das Problem stellt sich also auch als ein politisches, da es darum geht, zu bestimmen, wie wir zusammenleben wollen; bestimmter: wie wir über uns herrschen und entscheiden lassen wollen.

Um diese politischen Fragen zur Überwachung und Transparenz nun in den Fokus zu nehmen, möchte ich nochmals kurz zusammenfassen, was das Problem an der demokratischen Verheißung des Digitalen darstellt: Dieser Satz lässt sich verstehen, da auf den letzten Seiten versucht wurde, zu zeigen, wie sich eine demokratische Idee und Hoffnung der Transparenz in ein Dystopia der Überwachung und der gewollten Wiedergeburt der Anderen unter Anderen als Konsument*innen aus den gegebenen Strukturen einer kapitalistischen Demokratie entwickelt hat, ohne dass ein alles planender, böser und perfider Wille hinter all dem am Beginn dieses Prozesses zu entdecken wäre. Das mittlerweile schon fast als alternativlos wirkende und als der menschlichen Natur gemäß postulierte kapitalistische System begünstigt diesen Verlauf ungemein, gerade an den Stellen, an denen neue Rohstoffe auftreten und mit ihnen ungeahnte Profitmöglichkeiten: »Die Wirtschaft verwandelt die Welt, aber nur in eine Welt der Wirtschaft. Die Pseudonatur, in der sich die menschliche Arbeit entfremdet hat, erfordert, daß ihr Dienst endlos fortgesetzt wird.«¹⁵ Und dieses Fortsetzen des menschlichen Dienstes für die Wirtschaft gipfelt in der Akkumulation des gesamten digital extrahierbaren Verhaltens zur transparenten Vorhersage der (Konsum-)Entscheidungen, um diese wiederum zu extrahieren und zur Vorhersage zu nutzen, um immer genauer zu beeinflussen, was getan wird, bis die Entscheidung am Ende dieses Prozesses ihre ihr eigene Qualität verliert und sich im gelenkten Warenkonsum auflöst, der neuen gelenkten Warenkonsum produziert: Welch grausiges, sich selbst verstetigendes Spektakel! »Das Spektakel ist der Moment, worin die Ware zur *völligen Besetzung* des gesellschaftlichen Lebens gelangt ist. Das Verhältnis zur Ware ist nicht nur sichtbar geworden, man sieht so gar nichts anderes mehr: die Welt, die man sieht, ist seine Welt.«¹⁶ Diese vollständige Vermarktung der Welt, die Debord in seiner Analyse als zu erwartendes und schon ablaufendes Phänomen bestimmt, ist der Moment, in dem sich die Gesellschaft des Lebens selbst entledigt, denn dieses Leben ist ein Umgehen mit Anderen unter Anderen, wobei mensch selbst für diese Anderen ein*e Andere*r ist, jemand, der*die nicht vollkommen vorhersehbar, aber auch nicht

15 Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, S. 34.

16 Ebd., S. 35.

vollständig unerwartet agiert. Es ist ein Umgehen mit Störungen, mit Dunkelheiten und Unwägbarkeiten, mit unerwarteten Rückschlägen, aber auch mit unerwarteten Momenten der Freude und des Glücks und mit plötzlich funktionierenden Plänen.

Ich verstehe hier also mit Chantal Mouffe die politische Frage, wie wir beherrscht werden wollen, als eine Frage der Organisation der menschlichen Koexistenz in einer umfassenden Form, die im besten Falle demokratisch vonstattengeht.¹⁷ Das Verhalten zu überwachen und die Menschen aktiv zu bloßen Konsument*innen zu formen fällt unter diesem Zusatz schon aus der Möglichkeit heraus, eine demokratische Form zu sein, denn es stellt sich gerade gegen die Pluralität der Verhaltensweisen und für die Vereinheitlichung unter dem Banner des Konsums. Der Weg, die Demokratie durch digitale Techniken demokratischer zu machen, ist schon von Beginn an verstellt, da mensch selbst keine demokratischen Mittel benutzt, sondern von Beginn eine Intransparenz in den Produktions- und Vermarktungsprozessen zwischen Benutzer*innen und Produzent*innen, bei denen die Produzent*innen viel mehr Informationen über die Benutzer*innen bekommen, als die Benutzer*innen umgekehrt von den Produktionsbedingungen. Sie erhalten nur Wissen, das davon als unabhängig behauptet wird. Die Pluralität der möglichen Verhaltensweisen, die mensch demokratisch zueinander vernetzen könnte, werden abgeschnitten. Den so geforderten Pluralismus bestimme ich mit Mouffe und Lefort als »das Ende einer substantiellen Idee vom guten Leben, was Claude Lefort »das Verschwinden der Zeichen von Sicherheit« nennt.«¹⁸ Denn damit ist die »entscheidende Akzeptanz« der gerade bestimmten Form der Pluralität – also dasjenige, was die Demokratie demokratisch macht – das Gegenteil dessen, was die Überwachungskapitalisten strukturell aufbauen, nämlich die Vorhersagbarkeit des Menschen.

Bevor ich nun aber noch genauer auf das Verhältnis von Transparenz zu Gleichheit und Freiheit (den Idealen der liberalen Demokratie nach Mouffe) eingehe, möchte ich mit Günther Anders versuchen, genauer zu bestimmen, was es für uns bedeutet digital vernetzt miteinander zu leben. Damit wird der Fokus von den kapitalistischen Strukturen auf den erlebten Umgang mit der digitalen Vernetzung gelegt. Dies geschieht, um zu bestimmen, wie mensch diese Vernetzung der Konsument*innen charakterisieren kann; nämlich nach

17 Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2015, S. 34.

18 Ebd.

und mit Anders als Phantom. Dieser Teil ist wichtig, um die gegebene Vorstellung von Politik als Organisation der menschlichen Koexistenz genauer an der Darstellung der menschlichen Koexistenz, oder kurz, des Miteinanders in einer vernetzten Gesellschaft zu präzisieren. Was heißt es also phantomhaft verbunden zu sein?

Erlebte Phantome Günther Anders beschreibt in seiner erstmals 1956 erschienen Gesellschaftskritik *Die Antiquiertheit des Menschen – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, inwiefern die Veränderungen durch Radio und Fernsehen – damals noch als Live-Übertragungen – die Menschen aus dem direkten Umgang miteinander herausholten, sie – laut Anders – zu »Massen-Eremiten«¹⁹ machten. Diese Diagnose für 1956, die im Angesicht von Smartphones, Tablets, VR-Technologie und dem Aufbau von immer umfassenderen digitalen Vernetzungsmöglichkeiten des eigenen Zuhauses, des Arbeitsplatzes, generell aller Lebensbereiche aus heutiger Zeit deutlich überzogen scheint, schafft es dennoch, in aller Kürze auf den Punkt zu bringen, was die erhöhte Technisierung und vor allem die heute überall vorzufindende Digitalisierung strukturell für das Erleben der Anderen und der Welt bedeuten kann: Wir werden vereinzelt nebeneinander gestellt, alle mit eigenem Zugang, aber ohne gemeinsames Erleben – das meint die Rede von »Massen-Eremiten«. Anders beschreibt weiter: »Wenn das Ferne zu nahetritt, entfernt oder verwischt sich das Nahe. Wenn das Phantom wirklich wird, wird das Wirkliche phantomhaft.«²⁰ Die digitale Welt verschafft sich durch unterschiedlichste Benachrichtigungen Aufmerksamkeit und lässt das Nahe verwischen bzw. phantomhaft werden und das Ferne rückt in die Nähe, dahin also, wo es direkt auf die Person wirkt, die es erlebt: Mein Handy vibriert und ich lese: »In der Not gefangen«.²¹ Ab diesem Moment, ab dem ich über eine Situation in einem anderen Land – in diesem Fall führt mich die Benachrichtigung in die Türkei und zu den Bedingungen, unter denen vier Millionen Geflüchtete zusätzlich unter der Corona-Pandemie leiden – informiert werde, rückt das Ferne in die Nähe, erwischt mich, und das Nahe verwischt. Meine Gedanken und Gefühle sind nicht mehr hier und jetzt, sondern *dort*:

19 Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C.H. Beck 1985, S. 102.

20 Ebd. S. 105.

21 Vgl. <https://www.zeit.de/politik/ausland/2020-06/tuerkei-fluechtlinge-istanbul-ekrem-imamoglu-coronavirus> (zuletzt aufgerufen: 3.7.2020).

Meine Gefühle sind auf einen phantomhaften Bereich bezogen, der weder die Qualität hat, die mir ein direktes Erleben der Prekarität vor Ort geben könnte, noch meinem direkten Erleben an dem Ort, an dem ich gerade tatsächlich bin, entspricht. Die Vernetzung der Gefühle durch dieses Phantom beschreibt einen eigenen Widerfahrnisbereich des Erlebens.²² Es ist nun kein spezifisch digitales Widerfahrnis, da auch andere Medien – wie es sowohl Anders beschreibt als auch ich in der Hinführung dieses Essays dargelegt habe – mich von dem Ort, an dem ich bin, zu einem anderen zu vermitteln, während sie in den Hintergrund treten.²³

Was dabei ein Spezifikum der digitalen Vernetzung darstellt, wurde ebenfalls schon kurz angerissen, es ist die Verhaltensanalyse, die noch während meines Benutzens die Benutzung verändern kann: Mensch erlebt dies, wenn sich die Werbung neu aufbaut, wenn auf unterschiedlichen Seiten immer dieselbe Werbung auftaucht, sich das Angebotene immer mehr den eigenen Interessen angleicht oder Orte in unmittelbarer Nähe zum Besuchen und Einkaufen vorgeschlagen werden. Das einzige Äquivalent zu diesem interaktiven und reaktiven Medienerleben wäre vielleicht ein Telefonanruf, bei dem die Person am anderen Ende das Gespräch und Angebot permanent nach meinen Äußerungen umstellt, doch auch dies kommt nicht an das Erleben heran, wenn ein unbelebtes Medium sich meinem Verhalten anpasst und somit mein Verhalten auf diese Art und Weise ebenfalls anpassen will; etwa, wenn ich z.B. den oben schon durch den Titel »In der Not gefangen« angeführten Artikel lese und dabei über Werbeanzeigen scrolle, die mir erst fair produzierte Kleidung, dann Ringe auf einer Auktionsplattform und zuletzt ein neues Buch präsentieren. Das Buch *Warum Lesen. Mindestens 24 Gründe* liegt, gerade während ich diese Worte schreibe, neben mir, und die ersten Texte, die ich daraus gelesen habe, gefallen mir wirklich sehr.²⁴ Ich habe es gekauft, die digitale Maschine hat mein Verhalten bestimmt, mich zum Konsumenten gemacht.

22 Zum Begriff des Widerfahrnis vgl. die detaillierte Studie von Jens Bonnemann *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses* insbes. S. 56, 96f. & 179f. (Jens Bonnemann: *Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*, Münster: Mentis 2016).

23 Vgl. Krämer: »Epistemologie der Medialität«, S. 834.

24 Vgl. Katharina Raabe & Frank Wegner (Hg.): *Warum Lesen. Mindestens 24 Gründe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020. Besonders die Texte von Frederike Mayröcker »kannst du mir die Welt erklären?« und Marcel Beyer »Lesen im Kaninchenbau« haben es mir angetan.

Das Erleben, der Begriff, den ich gewählt habe um das Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Imaginieren und Handeln vereint darzustellen, ermöglicht es, in den gerade gegebenen Beschreibungen nicht nur eine von Erkenntnis befreite Wahrnehmung oder ein von der Wahrnehmung und den Handlungen unabhängiges Denken zu finden, sondern die sozialen Strukturen, die in unserem Leben durch alles Erlebte hindurch wirken: Weil ich Abläufe kapitalistischer Prozesse kenne, kann ich sie bei der Beschreibung meines Umgangs mit der Welt als solche identifizieren, aber ich verstehe sie schon, bevor ich sie benenne, da ich mit ihnen umgehe und sie mich stören oder mich privilegieren, sie mir auffallen können, auch ohne zu wissen, mit welchem Namen die soziale Struktur bezeichnet wird, wegen all dem bin ich der Überzeugung, sie aus der Beschreibung des Erlebten heraus sichtbar machen zu können: Denn mensch erlebt die Wiederholung, in diesem Fall der digitalen Vernetzung ist es bspw. die Wiederholung der Werbung, die sich immer mehr meinem Verhalten anpasst oder gerade an erwarteter Stelle nicht angepasst ist. Beides kann zur Fokussierung der Wiederholung führen und damit zum Verstehen der Strukturiertheit. Das Erleben in seine bewussten Fähigkeiten zu zerlegen, wird also nur dann sinnvoll, wenn mensch durch die Fokussierung einen Aspekt gesondert betrachten und analysieren will, nicht aber, um dann eine dieser Fähigkeiten zu verabsolutieren und alle anderen ihr unterzuordnen.

Günther Anders baut auf dieser – wie ich es hier für die digitalen Vernetzung benannt habe – Strukturbestimmung des Phantomhaften eine Beschreibung auf, die genau das Extrem des Konsumspektakels in den Fokus rückt: Er beschreibt die abwesende Anwesenheit des Phantoms als einen Verlust von Selbstbestimmung und Intensität des Erlebens: »Wenn die Welt zu uns kommt, statt wir zu ihr, so sind wir nicht mehr ›in der Welt‹, sondern ausschließlich deren schlaraffenlandartige Konsumenten.«²⁵ Die im Zitat aufgeführte Textstelle ist der erste Schritt einer Schlussfolgerung, die Anders am Ende dazu führt, die Welt als abgeschafft zu betrachten, wenn sie nur noch zu uns kommt und wir uns nicht mehr durch sie bewegen, keine eigenen Erfahrungen mehr machen, sondern nur noch das *konsumieren*, was uns zum Erleben angeboten wird.²⁶ Auf Grundlage dieser pessimistischen Extremposition entwickelt Anders ein Verständnis der umfänglichen Ausbreitung der Kommunikationstechnik – zu der mensch auch jede Form von digital vernetzter Technik zählen muss – als Ausbleiben des Widerfahrnisses bzw. als

25 Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, S. 111.

26 Vgl. ebd., S. 111f.

Ausbleiben des direkten Erlebens. Extremposition nenne ich diese Darstellung deshalb, weil sie von einem nur noch durch Technik vermittelten Erleben ausgeht und alle Veränderungen, die im Zuge der Technisierung und Digitalisierung entstehen, als Verlust betrachtet. Somit stellt Anders nur die Frage, was das Erleben von einem nicht durch Technik zu mir gebrachten Erleben *unterscheidet*, nicht die danach, *wie es ist*, dieses spezielle Phantomerleben zu haben, bzw. *wie es ist*, wenn einer*in abwesende Anwesenheiten und anwesende Abwesenheiten widerfahren und mensch Anderen als anwesend abwesend widerfährt. Um dieser Frage nach zugehen, was das Spezifische des Widerfahrnisses eines Phantoms, speziell eines digitalen Phantoms, das uns verbindet, ist, verweise ich auf eine Textstelle von Anders, die heute mit Judith Butler als Bestimmung der Performativität der digitalen Technik beschrieben werden kann: »Was uns prägt und entprägt, was uns formt und entformt, sind eben nicht nur die durch die ›Mittel‹ [technische Geräte, P.H.] vermittelten Gegenstände, sondern die Mittel selbst.«²⁷ Wie wir etwas tun, hängt offensichtlich auch mit dem zusammen, was und wie wir etwas benutzen, also auch davon, wie es produziert ist und so unsere Benutzung vorgibt, da dies bestimmt, was wir durch die Medien – hier die digitale Vernetzung – erleben können. Was wir erleben können, ist daran gebunden, wie uns das Erlebte vermittelt wird, und in dieser Vermittlung stellt sich – wie im oberen Teil gesehen – dar, unter welchen Bedingungen das Medium produziert wurde. Die technischen Geräte und digitalen Apparate erschließen einen eigenen Erlebenshorizont, der ohne sie nicht gemacht werden könnte: Sie liefern uns »Bilder« oder Nachrichten; sie lenken unsere Aufmerksamkeit. All das führt dazu, dass mensch ohne Zweifel behaupten kann, dass das phantomhafte Widerfahrnis durch Informationstechnik speziell in digitaler Form einen neuen Bereich des Erlebens geschaffen hat, der uns durch die Benutzung prägt; der gerade in einer kapitalistischen Gesellschaft – wie mit Zuboff und Debord gezeigt – aus uns noch vollständigere Konsument*innen hervorbringen soll. Aber ist dieser Bereich – wie Anders (und auch Debord) meint – durchweg Passivität, reiner Konsum, aus dem es kein Entkommen mehr gibt, weil die Überwachung uns vollständig beherrscht? Und wenn ja, sollte mensch politisch eingreifen, um diese Beherrschung durch einen, wie schon gezeigt wurde, undemokratischen Prozess zu unterbinden, der keine demokratische Koexistenz fördert, sondern ein *Spektakel*, bei dem wir *Massen-Eremiten* werden?

27 Ebd., S. 100.

Körper, geschaffen durch Technik Um, geleitet durch diese rhetorischen Fragen, weiterzugehen, möchte ich noch einen kurzen Exkurs einschieben, bevor mit der Fragen zu Demokratie und Politik fortgefahren werden soll: Käte Meyer-Drawe beschreibt diese »neue« Situation, der geschaffenen Möglichkeiten durch (digitale) Maschinen und unseren Umgang damit, in ihrem Buch *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*:²⁸ Dabei spricht sie nicht nur über die neuen digitalen Endgeräte, sondern auch von künstlicher Intelligenz, »[b]iotechnologischen Forschungen und Praktiken [, die] in Zeugung, Geburt und Krankheit [eingreifen,] In-vitro-Befruchtung, Klonen, patentierbare[r] Chimärenbildung, Ektogenese [etc.]«. ²⁹ Worauf sie mit dem Spezialfall Medizin- und Biotechnologien verweist, ist eine immer unschärfer werdende Trennbarkeit von durch Technik ermöglichtem (digitalen Maschinen und Medien) und dem »normalen/natürlichen« Erleben (wie mensch vor der Neuerung erlebt hat), durch die immer weiterreichenden Eingriffe der Technik in den Körper. Oder, in ihren Worten: Es gibt eine Form der »[Belehrung, die] das Denken durch zeitgenössische technische Forschungen [...] über sich selbst erhält.«³⁰ Unsere Körper und soeben auch unsere Verhaltensweisen stellen, wie kaum etwas anderes, Produkte der jeweiligen kulturellen Bedingungen dar und sind Darstellungen verschiedenster Zuschneidungen durch die Benutzung technischer Geräte und sozialer (in der heutigen Gesellschaft vorrangig kapitalistisch geprägter) Strukturen im Verhalten. Oder allgemeiner: Unsere Körper sind durch die Nutzung verschiedenster Techniken, Maschinen und Medien codiert, die unter den gegenwärtigen sozialen Strukturen produziert wurden – im Fall der Digitalisierung sind wir also abwesend mit Anderen und den Produzent*innen der digitalen Maschinen vernetzt.

Bis hier hat diese Beschreibung des Erlebens der Benutzung der digitalen Medien und Maschinen, die uns als abwesende Anwesenheiten miteinander vernetzen (nicht nur mit denen, mit denen wir vernetzt sein wollen, sondern auch mit den Produzent*innen), eine nicht ganz so düstere Form angenommen, wie die Bestimmung des Produktionszwecks der digitalen Maschinen.

28 Vgl. Käte Meyer-Drawe: *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*, München 1996, S. 11f.: Sie geht in diesem Buch der Frage nach, welche Bedeutung technische Neuerungen und der Umgang mit Technik für unser Leben haben. Sie beginnt dafür mit zwei Schöpfungserzählungen: zum einen der des 8. Tags, als Tag der menschlichen Schöpfung der Technik, die gottähnliche Schöpfungskraft beweist; zum anderem verweist sie auf den Prometheus-Mythos.

29 Ebd., S. 15.

30 Ebd., S. 177.

Wir schaffen uns durch die digitalen Schöpfungen neue Möglichkeiten der Vernetzung, des Miteinander-in-Verbindung-Tretens und müssen dabei beachten, was Meyer-Drawe schreibt: »Machen können wir zwar [alles Mögliche P.H.]; uns aber die Konsequenzen des Selbstgemachten auszumalen, reichen wir nicht hin.«³¹ Obwohl wir also nicht absehen können, was uns oder späteren Generationen durch die Entwicklung der Digitalisierung widerfahren wird – diesem Punkt lässt sich nicht widersprechen –, können wir etwas anderes daran bemerken, wenn mensch die digitalen Prozesse und die Benutzung dieser Maschinen beschreibt. Denn die Art und Weise, wie wir sie benutzen und wie sie hergestellt wurden, verweisen auf die sozialen Strukturen, die durch sie wiederholt werden (in Worten: kapitalistische Konsummaximierung und Vereinzelung der Konsument*innen).

Die notwendig performative Wiederholung der Benutzung der digitalen Maschinen, durch die Körper und Verhaltensweisen verändert und in der neuen Form stabilisiert werden, lässt uns die Wirkungen der Benutzung des Digitalen genauso erleben wie die sozialen Strukturen, unter denen wir benutzen und produzieren. Wir sind nun also untereinander verbunden, in einem digitalen Netz aus Konsum und in Überwachung geronnener Transparenz. So zeichnet sich ein Bild unserer Gesellschaft, in der die digitale Vernetzung unhintergebar geworden ist und mit ihr die Wiederholung kapitalistischer Strukturen, die das Miteinander als ein Nebeneinander verfestigen. Entfremden wir uns so aber notwendig durch die digitale Vernetzung? Nein! Es gibt keine notwendige Entfremdung durch die Techniknutzung und auch keine notwendige Möglichkeit neuer Umgangsformen, die durch die Digitalisierung entstehen. Was aus der Technik gemacht wird und wie sie auf das Leben zurückwirkt, macht vor allem der Umgang damit aus, der aus den bestehenden Strukturen erwächst.

Die digitale Vernetzung, die Techniknutzung ist nicht vom menschlichen Leben zu trennen. Im Gegenteil gibt es eine neue Aufgabe mit jeder technischen Neuerung, das spezifische Erleben, das durch die Technik hervorgebracht wird, zu bestimmen, um bspw. in der abwesenden Anwesenheit und der anwesenden Abwesenheit kein Schreckgespenst zu sehen. Vielmehr erscheint es als ein Phantom, das neue Möglichkeiten der Informationsübermittlung in der Gesellschaft wirken lässt und somit andere Formen die Gesellschaft zu gestalten bietet, die entweder denen des Kapitalismus folgen oder auch auf andere Wege der Benutzung verweisen. Was aber nicht heißt,

31 Ebd., S. 17.

dass es keine Entfremdung durch die Benutzung der digitalen Maschinen geben kann, die – wie oben bestimmt – in der Transformation der Anderen unter Anderen zu bloßen Konsument*innen besteht, die nur noch getrennt voneinander konsumieren sollen, um mehr Verhaltensdaten zu generieren, um dann mehr zum Konsum angeregt werden zu können. Diese Entfremdung fällt nun nicht unter die Kategorie dessen, was wir nicht hinreichend abschätzen können, wenn wir mit Neuem konfrontiert werden, sondern sie sind erwartbare Verstetigungen dessen, wie wir uns unter der Herrschaft kapitalistischer Strukturen verhalten sollen und deshalb geformt werden, selbst wenn die Neuerungen, die uns überformen, dazu nicht von Beginn an gedacht waren. Wir leben unter kapitalistischen Strukturen und wenn wir nicht darauf achten, sie zu stören, setzen sie sich in allen neuen Formen fort.

Zurück zur Frage der Transparenz Wie wir dieses Darauf-Achten einsetzen wollen, führt nun die Beschreibung des Erlebens der Nutzung digitaler Vernetzung über das Fokussieren der kapitalistischen Strukturen zurück zu der politischen Frage, wie mensch mit diesen Prozessen demokratisch umgehen kann. D.h., an dieser Stelle tritt die Transparenz wieder in den Fokus; denn Demokratie ist, soll sie nicht nur eine leere Hülle sein, ein Streit zwischen Forderungen der Gleichbehandlung und denen der Freiheit, sich selbst zu bestimmen. Diese beiden Forderungstypen lassen sich jedoch nicht einfach miteinander kombinieren, sondern sie laufen immer wieder gegeneinander: Fordert mensch, alle sollten gegenseitig friedlich miteinander leben, so wird es schwierig, im gleichen Zug zu fordern, sich selbstständig gegen Andere verteidigen zu dürfen und die dazu nötigen Mittel (unter Umständen eben auch Waffen) besitzen zu dürfen. Die Forderungen geraten im Konkreten aneinander und müssen ausgehandelt werden, so auch die Forderung im Digitalen, wo bspw. Konzerne eine Freiheit von Regulierungen und Gesetzen fordern, um immer schneller immer weiterreichende Innovationen und Datensammelmechanismen zu entwickeln, und Datenschützer*innen fordern, dass allen ein Zugang zu dem Wissen darüber möglich sein muss, was mit den Daten geschieht und, noch wichtiger, wo, wann und wie sie gesammelt werden, was einer Forderung der Gleichheit entspricht, die mit einer Forderung der Freiheit verknüpft wird, nämlich selbst zu bestimmen, welche Daten mensch Anderen zugänglich macht, ohne dass Unternehmen darin Schlupf-

löcher ausnutzen. Es zeigt sich daran: Forderungen nach Freiheit und Gleichheit verbinden sich und stehen gleichzeitig gegeneinander.³²

So steht mensch, um es mit Chantal Mouffe zu sagen, vor einem »demokratischen Paradox«, bei dem nie volle Gleichheit oder vollständige Freiheit erlangt werden kann, ohne den Bereich der Demokratie zu verlassen:

Sicher, indem die volle Verwirklichung ihrer Logiken [der von Freiheit und Gleichheit, P.H.] verhindert wird, stellt diese Artikulation ein Hindernis für deren vollständige Realisierung dar; perfekte Freiheit und perfekte Gleichheit werden gleich unmöglich. Doch dies ist die eigentliche Bedingung der Möglichkeit einer pluralistischen Form menschlicher Koexistenz, in der Rechte existieren *und* ausgeübt werden können, in der Freiheit und Gleichheit irgendwie zusammen existieren können.³³

Wenn Freiheit und Gleichheit in unserem Umgang miteinander, also zusammen existieren sollen, gilt es, zu betrachten, wie dieses Miteinander aussehen soll. Im ersten Essay dieses Bandes und auch in diesem vorliegenden Text habe ich aufgezeigt, dass ein Nebeneinander (als Form des Miteinander), wie es durch Bürokratie oder auch durch die Transformation, hin zu vollständigen Konsument*innen erzeugt wird, nicht demokratisch abläuft, sondern durch Überwachung, ungleiche Voraussetzungen und Vereinzelung. Das Miteinander, das Freiheit und Gleichheit im gegenseitigen Umgang ermöglicht, ist eines, das das Gegeneinander, in dem die Freiheit Einzelner gewaltvoll gegen die Freiheit Anderer durchgesetzt wird, abschwächt, so dass die Gewalt, die Aggression und andere absichtlich verletzende Verhaltensweisen in einen Konflikt überführt werden, der nicht harmonisch sein muss, aber niemals die Auslöschung der Anderen bspw. in die Form der Konsument*innen oder sogar in die der Lebensbedrohten. Mensch kann ihre Vereinheitlichung nicht zum Ziel haben – schon gar nicht in der Einheit der Zu-Tötenden – wenn mensch

32 Oliver Marchart fasst diesen Gedanken in seinem Beitrag zum Handbuch für Radikale Demokratietheorie folgendermaßen zusammen: »[I]n der modernen Demokratie [wurden] zwei heterogene Traditionen verknüpft: die liberale Tradition mit ihrer Betonung von persönlicher Freiheit und Menschenrechten, die aber nicht notwendigerweise demokratisch ist, und die demokratische Tradition mit ihrer Betonung von Gleichheit und Volkssouveränität, die wiederum nicht notwendigerweise liberal ist.« Ders.: »44. Chantal Mouffe«, in: Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 375.

33 Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*, S. 27.

sich demokratisch verhalten will. Dies entspricht dem Vorgehen, wie Mouffe den Antagonismus, die Feind*innenschaft, die zur Auslöschung der anderen Position oder des anderen Lebens führt, in einen Agonismus, eine Gegner*innenschaft, die zum Konflikt, aber nie zur Auslöschung führt, transformieren will.³⁴

Diese Abschwächung entsteht nun dadurch, dass wir nicht nur gegeneinander und nebeneinander in Bezug stehen, sondern auch füreinander in Bezug stehen können. Dieses Füreinander ist das Sich-sorgen-Umeinander, bei dem auf die Anderen geachtet wird, was in diesem Kontext der digitalen Vernetzung bedeutet, sie nicht im Vorhinein von den Prozessen der Datensammlung auszuschließen. Hingegen wird ihnen gerade der Zugang verwehrt, ihnen nicht einmal eröffnet, dass es einen Zugang geben könnte. Dieser Zugang, sowohl zu einem Gegeneinander als Konflikt, nicht als Auslöschung, als auch zu einem Füreinander als Offenlegung der Prozesse, Ziele und Strukturen für die Anderen, ist es, den ich hier als Transparenz bestimmen möchte; eine Darlegung der Gegebenheiten für alle, die es betrifft und die darüber informiert werden wollen: Am Fall der Digitalisierung bestimmt, bedeutet dies, dass allen, die die Vernetzung benutzen, Klarheit über deren Prinzipien, Strukturen und Ziele in Verbindung mit dem kapitalistischen Gesellschaftsmodell (Transformation in Konsument*innen) zugänglich ist; selbst, und davon ist dank der Bestimmung der Demokratie als Paradox auszugehen, wenn nicht klar sein kann, welche neuen Prozesse am Ende – um nochmals auf Meyer-Drawe zu verweisen – zu welchen konkreten Folgen führen. Es muss also angestrebt werden, dass der Prozess der Produktion und Benutzung (im Digitalen) transparent ist, damit er ein Teil oder besser noch eine Verstärkung demokratischer Verhaltensweisen sein könnte.

Transparenz wird unter diesen paradoxen Umständen daher aus zwei Gründen wichtig: 1. Um zu verstehen, ob mensch beim Paradox der Demokratie auf Forderungen stößt, die dem Ideal der Freiheit oder dem der Gleichheit Vorschub leisten, muss mensch klar darstellen, welche demokratischen Prinzipien das eigene Umgehen mit Anderen und so auch den Gebrauch und die Produktion von Maschinen erzeugen soll. 2. Ist – und das steht wohl noch vor der Frage, die im ersten Punkt verborgen ist – Transparenz ein zusätzlicher Faktor, um überhaupt von Demokratie sprechen zu können, denn mensch kann auch Forderungen zu Gleichheit und Freiheit stellen, ohne dabei in einer

34 Vgl. Chantal Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, S. 50.

demokratischen Form miteinander umzugehen. Ich kann bspw. fordern, dass alle gleich sein sollten, und dafür einen bürokratischen Apparat errichten, in dem alle gleichermaßen voneinander getrennt sind und niemandem mehr eine tatsächliche Verantwortung für oder Schuld an der Vereinzelung gegeben werden kann. Genauso kann ich fordern, dass Bedürfnisse frei ausgelebt werden können müssen, selbst wenn sie sich mit denen Anderer widersprechen und deshalb Mittel der Durchsetzung fordern, die freistellen, wie mensch diese Bedürfnisse erlangt. Beides sind keine demokratischen Umgangsformen.

Hier lässt sich nun auf folgende Sätze aus der Einleitung zurückkommen, da sie aus der Beschreibung des demokratischen Paradoxes am Fall der digitalen Vernetzung und seiner kapitalistischen Struktur klar geworden sein sollten: Transparenz ist eine notwendige Voraussetzung dafür, einer Verhaltensweise zu attestieren, dass sie demokratisch sei – denn Transparenz ist beim politischen Handeln die einzige Möglichkeit, durch die nicht explizit Anderen der Zugang zum Mitwirken und Verändern einer kulturellen, ökonomischen, politischen oder privaten Verhaltensweise verwehrt wird. Einem Verhalten, das mensch als demokratisch bestimmen will, käme nach dieser Definition also mindestens zu, dass es nicht von sich aus exklusivierend wirken will, und es könnte daran gemessen werden, wie es dennoch ausschließend wirkt. So konnte der Behauptung der erweiterten Transparenz durch digitale Vernetzung nachgewiesen werden, dass sie in eine einseitige Form gerinnt und so in Form der Überwachung nur die Benutzer*innen transparent macht, und sie so zu Konsument*innen transformieren soll und damit undemokratisch ist. Hier zeigt sich auch, dass die Betonung der Alterität und damit der Pluralität der anderen Lebensmöglichkeiten nicht darin mündet, alles hinnehmen zu müssen, was als Umgangsform im Miteinander auftaucht.

Eine Überwachung und Verhaltensvorhersage, die alle Anderen in Konsument*innen transformieren soll, steht am Rande dessen, ein Instrument totaler Herrschaft über die Anderen zu werden und erinnert an folgende Sätze aus Hannah Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*: »Dem totalen Herrschaftsanspruch bleibt gar nichts anderes übrig, als jede Spontaneität, wie sie in der einfachen Existenz der Individualität sich jeder Zeit durchsetzt, zu liquidieren und sie in allen Formen privatester Lebensäußerung aufzuspüren«. ³⁵ Gegen Umgangsformen, die in eine solche Richtung laufen, muss eine demokratische Umgangsform wehrhaft sein und sie kann es, gerade weil die

35 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Pieper 1986, S. 936.

Feind*innenschaft des Gegeneinanders, die in einer Demokratie in eine Gegner*innenschaft transformiert wird, nur für solche Meinungsstreitigkeiten gilt, die nicht die Auslöschung Anderer oder ganzer Gruppen von Anderen zum Ziel haben. Gegen eine solche Position, wie sie im Nationalsozialismus, Faschismus, Rassismus, Antisemitismus und Formen totaler Herrschaft essentiell beinhaltet ist, muss eine Demokratie selbst wehrhaft vorgehen und diesen Positionen keinen Raum bieten, ihnen feindlich gegenüberstehen, so dass sie nicht die Anderen auslöscht, aber jene Positionen und Strukturen hart bekämpfen kann, die die Auslöschung Anderer zum Ziel haben. Tut eine Demokratie und alle, die sich als Demokrat*innen verstehen, dies nicht, ist es fraglich, ob die Zuschreibung gerechtfertigt ist. Demokratie ist, so verstanden, also nicht die Inklusion aller Verhaltensweisen, sondern die Pluralität aller Verhaltensweisen und Lebensentwürfe, die nicht die Auslöschung Anderer zum Ziel haben und als Mittel nicht die Vereinheitlichung aller Anderen gewählt haben.

Was dies für einen möglichen demokratischen Umgang in der Digitalität miteinander bedeutet, soll im nächsten Punkt ausgeführt werden, da es so scheint, als kämen wir nicht los vom Haken der Konsumption. Jedoch lassen sich auch unter diesen Umständen – so ist es zumindest durch konkrete Verhaltensweisen wie digitale Vernetzung von demokratischen Versammlungen und Protesten bspw. unter #BlackLivesMatter oder #metoo zu vermuten – Gegenstrukturen aufbauen, die gerade dem Fokus auf die reine Konsumption versuchen entgegenzutreten oder zumindest an ihm vorbei andere Strukturen zu beginnen, also durch die Kritik am Bestehenden eine bestimmte Negation, ein Anders zu ermöglichen. Dies schildert auch – zumindest verstehe ich sie auf diese Art und Weise – Beate Rössler in folgender Textstelle eindrücklich:

[D]ie emanzipatorischen und enttabuisierenden Filme, die die jungen feministischen Publizistinnen Hannah Witton oder Ashley Mardell ins Netz stellen und die endlos kommentiert werden, führen die zahllosen Möglichkeiten vor Augen, solche Internetforen für befreiende kulturelle, soziale und politische Ziele zu benutzen. Bei aller sozialen Kritik an den Folgen der sozialen Medien sollte man diese emanzipatorischen Aspekte nicht vergessen. Gerade deshalb ist es jedoch so wichtig, die Kritik an diesen Medien, die sich

auf den Verlust von Privatheit und Autonomie und damit auf die Transformation von Beziehungen gründet, genauer herauszuarbeiten.³⁶

Dies habe ich auf den letzten Seiten versucht, indem ich die Transformation der Beziehungen zueinander in konsumierbare Einheiten bestimmt habe, was gerade die Auflösung der Beziehungen zueinander bedeutet und somit eine Vereinzelnung. Die Einsicht, dass emanzipatorische Bestrebungen und Versammlungen dennoch immer auch in der digitalen Vernetzung möglich sind, selbst wenn die Wirklichkeit starke Widerstände aufbaut und soziale Strukturen der Überwachung zu verstetigen versucht, ist eine, die notwendig ist, wenn dieser Bereich nicht als Ort notwendiger Entfremdung gelten soll. Sie findet sich ebenfalls immer wieder in unterschiedlichen theoretischen Analysen von Judith Butler durch ihren Fokus auf die Performativität finden lässt, den ich durch die Lektüre ihrer Texte mit ihr teile. Denn dann – wenn man die Performativität mitbedenkt – bedeutet Kritik das Aufzeigen der Veränderungen während der Wiederholung; Kritik ist Alterierung, ist, wie es Foucault sagt, »die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit.«³⁷ Oder in den Worten von Ruth Sonderegger zu Butlers an Foucault angelehntem Kritikverständnis: Kritik heutzutage bedeutet besonders, »dass [...] alle Aufmerksamkeit darauf zu richten ist, was und wie viel von dem scheinbar Notwendigen unvermeidlich nur in bestimmten Kontexten ist.«³⁸ Eine sehr klare Stelle dafür findet sich in *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*:

»Kritisch« hat in diesem Zusammenhang eine dreifache Bedeutung: Wir sind mit einer Krise konfrontiert, die benannt und beschrieben werden muss; etwas läuft falsch und nötigt uns zu einem Werturteil; die Welt sollte anders geordnet sein, sodass wir Breschen für einen sozialen Wandel schlagen müssen. Die erste Bedeutung ist diagnostischer Art, die zweite ist ein Urteil und die dritte zukunftsweisend oder performativ.³⁹

36 Beate Rössler: *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 297.

37 Michel Foucault: »Was ist Kritik?« in ders.: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010 S. 242.

38 Ruth Sonderegger: »Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst«, in Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 57.

39 Judith Butler: *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*, Konstanz: Konstanz University Press 2019, S. 13. Die Verbindung von Rösslers Ausführungen zur Autonomie und

Inwiefern dieses Verständnis von Kritik als Diagnose, Beurteilung und Performativität in Richtung Neuanfang zeigt und wie es ebendies ermöglichen soll, werde ich im nächsten Teil dieses Essays zeigen, um weiter zu untersuchen, wie am Fall der digitalen Vernetzung aufgezeigt werden kann, wie das Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Transparenz in einer Demokratie zusammengehalten wird. Es soll also folgende Bestimmung aus der Einleitung zu diesem Essay dargelegt werden: *Transparenz ist notwendig für ein Miteinander, in dem nicht als erste Struktur Abschottung und Ausgrenzung herrscht. Sie ist für ebendies aber nicht hinreichend, was bedeutet, mit den kontingenten Umständen, in denen Transparenz eingefordert wird, und in denen vorgegeben wird sie auszuführen, ein grundlegendes Vertrauen in die Absichten der Anderen bestehen muss.* Oder kurz: Wie können andere (neue) soziale Strukturen am Beispiel der digitalen Vernetzung ein Vertrauen in Transparenz und in die unter dem Banner der Transparenz gegebenen Aussagen erschaffen? Und ist dies überhaupt eine vorstellbare Wirkung sozialer Strukturen?

Abgesang: am Haken der Konsumtion⁴⁰

Das Leitmotiv hinter diesem Abschnitt ist ein Aspekt der Selbstbestimmung, der Autonomie, dessen, wie wir auf das Soziale, unser Miteinander hören, bzw. wie wir es erleben wollen.⁴¹ Der aktive Aspekt des Hin- bzw. Zuhören-

Butlers Kritikverständnis kann, kennt man sich mit Butler aus, zu Verwunderung führen, da Butler dem Begriff der Autonomie eher ablehnend gegenübersteht (vgl. Judith Butler: »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage nach der ›Postmoderne««, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993, S. 44). Im Einklang mit ihrer eigenen Vorstellung von Dekonstruktion versuche ich hier dem Begriff der Autonomie einen neuen Umfang zu geben, in dem es nicht mehr um ein sich durch sich selbst bestimmendes Subjekt geht, sondern um ein Subjekt, dass die Fähigkeit und die Möglichkeit hat, zu entscheiden, wer etwas von ihm* ihr wissen darf, in ihre* seine Nähe kommen darf, oder von wem es sich abwenden will (vgl. zur Dekonstruktion ebd. S. 48).

40 Einige Stellen dieses Textes sind Auszüge aus Vorträgen, die ich 2019 in Tutzing am Starnberger See (Tagung »DIGITAL HUMANITY«) und in Wien (Tagung »Faktum Faktizität Wirklichkeit«) gehalten habe. Für die anschließenden Diskussionen und Fragen danke ich allen Anwesenden, die meinen Horizont für unterschiedliche Aspekte erweitert haben, besonders aber Beate Rössler und Hille Haker, deren interessierte Nachfragen mich bestärkt haben, an diesem Thema weiterzuarbeiten.

41 Vgl. Judith Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 21. Hier beschreibt Butler eindrücklich, wie das, was wir hören können, durch die

Wollens, der unsere Gefühle offen mit dem phantomhaften Widerfahrnis des Digitalen vernetzt, ist ein Weg, der es uns ermöglichen kann, nicht notwendig in rein passive Konsument*innen der Nachrichten, der Werbung, der sozialen Strukturen verwandelt zu werden, sondern in aktive Rezipient*innen. Das aktive Rezipieren soll hier also die Verhaltensweise darstellen, die sich gegen die reine Konsumption wehrt – obwohl wir an ihrem Haken hängen, solange ein kapitalistisches System besteht –, weil nur eine selbstgewählte Entscheidung darüber, mit wem, wann, wie und wodurch mensch sich mit Anderen digital vernetzen will, gewährleisten soll, nicht nur zu konsumieren, sondern zu entscheiden, was und wie; auch wenn der Rahmen durch das Angebot vorgegeben ist. Denn was nützt die im letzten Abschnitt bestimmte Transparenz als Grundlage für eine demokratische Aushandlung zwischen Freiheit und Gleichheit ohne die Möglichkeit eines selbst gewählten Umgangs mit dieser Transparenz? Das bedeutet, dass entscheiden zu können auch nur in einem demokratischen Rahmen einen Sinn hat: denn nur dort ist eine Entscheidung mehr wert als eine bloße Bekundung ohne Wirkung.

Das demokratische Paradox zwischen Freiheit und Gleichheit setzt sich hier also fort in Form der Fragen nach Transparenz (einem gleichen Zugang zu Informationen über die digitale Vernetzung) und Autonomie (dem freien, weil selbstbestimmten Umgang damit). Die Wirkungen des Paradoxes entscheiden sich in diesem Fall – worin ich Beate Rösslers Argumentation aus *Autonomie* folgen möchte – in der sozialen Sphäre des Privaten und haben Einwirkungen auf das Politische und umgekehrt. Dieses Private wird bei Rössler nicht als ein vom Sozialen getrennter Bereich des Verhaltens verstanden, nicht als ein Raum, der abgespalten wäre von sozialen Strukturen, Zwängen und gesellschaftlicher Relevanz. Das Private ist also der Raum der Selbstbestimmung in dem Sinne, dass mensch eine Entscheidung darüber treffen kann, wem mensch was und auf welche Art und Weise zugänglich macht – dies ist genau die Möglichkeit, die durch die Überwachung, Extraktion und Vorhersage von Verhaltensweisen eingeschränkt wird. Rössler unterscheidet dabei drei Formen der Privatheit:

Formulierungen und Darstellungen gebildet wird, die uns medial präsentiert werden. So gliedert sich diese Beschreibung in das Bild ein, das ich hier versuche zu zeichnen: denn unsere Verhaltensweisen zu überwachen und daraus Vorhersagen und die digitale Vernetzung zu gestalten, beeinflusst in ungemeiner Weise, was wir »hören«, oder eher: wie wir erleben können. Deshalb muss die Frage sein, was wir erleben wollen.

Bei Daten über eine Person, also generell darum, was andere über sie wissen, geht es um die *informationelle* Privatheit. Private Entscheidungen und Handlungen (mit wem will man zusammenleben, welchen Beruf will man ergreifen, in welche Kirche will man gehen) fallen unter die *dezisionale* Privatheit. Steht die Privatheit der Wohnung zur Debatte, kann man dies *lokale* oder häusliche Privatheit nennen.⁴²

Dabei lässt sich deutlich machen, nimmt mensch die Ausarbeitungen aus dem ersten Teil des vorliegenden Essays hinzu, dass die *informationelle* Privatheit diejenige ist, die direkt durch die Sammlung von Verhaltensdaten gefährdet wird. Wenn aber die *informationelle* Privatheit gefährdet wird – sei es gegenüber den Arbeitgeber*innen (die mehr erfahren wollen, als es nötig wäre), gegenüber dem Staat oder gegenüber Unternehmen, die diese Daten monetarisieren wollen, indem sie die Verhaltensweisen beeinflussen (Unternehmen bzw. Arbeitgeber*innen), oder Menschen noch vor einer Straftat in Präventivgewahrsam nehmen (Staat) – dann leiden auch die anderen beiden Formen der Privatheit, also der gesamte Bereich der selbst gewählten Entscheidung darüber, wie wir uns Anderen gegenüber darstellen wollen.

Diese Möglichkeit ist jedoch enorm wichtig, um in unterschiedlichen Kontexten angemessen zu antworten: Bin ich politisch aktiv in einem digitalen sozialen Netzwerk, dann kann es gar nicht hoch genug eingestuft werden, dass die Privatadresse, die Telefonnummer und sogar der Klurname dieser Person nicht für alle direkt zugänglich sind, da dies zu Bedrohungen, Verleumdungen und körperlichen Angriffen führen kann, wenn mensch eine gewisse Reichweite erlangt hat. Werde ich und mein Verhalten jedoch für alle oder auch nur einen bestimmten Kreis von Unternehmen völlig überwachbar, dann kann ich nicht mehr mit unterschiedlichen Darstellungen meiner selbst auf Situationen angemessen antworten, sondern werde immer wieder in dieselben Muster des Verhaltens zurückgedrängt, die schon bekannt sind, da die freie und selbst gewählte Veränderung nicht mehr ohne die Vermittlung über die digital vernetzten Medien abläuft: Unsere Andersartigkeit als Andere unter Anderen wird so unterminiert und wir werden zu Konsument*innen, die nebeneinander her immer das erwartete Verhalten reproduzieren sollen, da eine Abweichung durch die Überwachung bemerkt würde. So sieht das dystopische Ende einer Gesellschaft aus, in der nicht auf die Alterität

42 Rössler: *Autonomie*, S. 286.

geachtet, sie als Fehler im System ausgeschaltet wird, um das Verhalten berechenbar zu halten: »Ohne den Schutz unserer Selbstdarstellung vor jeweils anderen in jeweils anderen Kontexten ist ebendies, das je differente Selbst, das wir anderen zeigen, nicht mehr möglich.«⁴³ Wir würden unter diesen Umständen nicht nur unsere Privatheit und unsere Selbstbestimmtheit verlieren, sondern auch die Möglichkeit, Alterität – andere Menschen zu sein, andere Verhaltensweisen zu verkörpern, anderen Lebensentwürfen zu folgen und andere Wünsche vorzustellen – uns selbst und Anderen zuzugestehen. Mensch muss verstehen, dass es bei »dem Schutz des Privaten immer auch um den Schutz *von* Beziehungen *und in* Beziehungen, um den Schutz *mit* anderen *und* den Schutz *vor* anderen geht.«⁴⁴

Mit diesem Zitat aus Rösslers *Der Wert des Privaten* ergibt sich die Möglichkeit, die Gefahr der Verhaltensextraktion und -vorhersage sowie der damit einhergehenden Transformation deutlich aufzuzeigen und an alltägliche Situationen zu knüpfen: Die Imperative erschaffen den Umgang durch das Layout bspw. von sozialen Netzwerken, aber auch von Sport-, Wohnungsmarkt-, Dating-Apps oder Suchmaschinen: »Die Standardeinstellung ist immer: Teilen. Jedes Trennen, jedes Nichtverbinden, jedes Nicht-öffentlich-Machen, jedes Zurückhalten, jede Einschränkung dieses Teilens muss als besondere Leistung begriffen werden, die die Nutzer erbringen müssen, wenn sie gegen die Ideologie verstoßen wollen.«⁴⁵ Mensch muss sich wehren und mensch muss wissen, wie mensch sich wehrt, da sonst öffentlich (in sozialen Netzwerken) oder vermarktet (in sozialen Netzwerken und digitalen Vernetzungen) wird, was mensch tut; die privatesten wie die öffentlichsten Verhaltensdaten werden enteignet. Dieses Wort trifft deshalb zu, da es keinen Gegenwert, keinen Tausch gibt. Mensch bekommt nichts zurück und bezahlt in Form von digitalen Endgeräten auch noch für die Maschinen, durch die die Akkumulation der Verhaltensdaten aller erst ermöglicht wird.

Fragt mensch also, warum dieser Teil des Essays als Leitmotiv die Frage hat »Wie *wollen* wir das Soziale, unser Miteinander erleben?«, dann deshalb, weil die digitalen Medien, die unsere Verhaltensdaten abschöpfen und ihre fast vollständige Omnipräsenz in vielen Ländern der Welt eine Veränderung

43 Ebd., S. 293.

44 Beate Rössler: *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 344.

45 Rössler: *Autonomie*, S. 299.

in Richtung totaler Beherrschung dessen vorzeichnen, was wir erleben können. Die Frage »Was *wollen* wir erleben?« ist eine danach, ob wir uns selbst beherrschen wollen, ob wir autonom sein wollen, oder ob wir beherrscht werden wollen, von denen, die die Möglichkeit haben, die digitale Vernetzung und damit das, was wir erleben können, nach der Konsumption oder anderen Zielen zu gestalten, hinter denen die Alterität der Anderen unter Anderen sich auflöst.

Vermittelt durcheinander Bevor ich nun versuchen werde, die möglichen Umgänge mit dieser Fragestellung durchzuspielen, möchte ich kurz auf die Analyse der Medialität von Sybille Krämer zurückkommen, deren Überlegungen den Ausgangspunkt dieses Essays bildet, da in ihrem Text eine Vorstellung davon gegeben wird, wie die Vermittlung durch Medien, wie hier durch digitale Netze, eine soziale Relation stiften, auch wenn ich nicht mit ihrer Ausführung zum Sozialen übereinstimme: »Der Bote stiftet eine soziale Relation. Die Mittelstellung zwischen zwei Seiten inauguriert eine triadische Form des Zusammenhanges, für die der Bote wesentlich ist, ohne doch ihr Subjekt und Urheber zu sein. [...] Drittheit – und nicht Dualität – bildet die Keimzelle des Sozialen.«⁴⁶ Mensch kann also sagen, dass die digitale Vernetzung, ohne selbst Subjekt zu sein, eine spezifische Sozialität hervorbringt, die hier als Verhalten steuerndes phantomhaft bestimmt wurde, da mensch abwesend anwesend und gleichzeitig anwesend abwesend ist und sich das Medium nicht nur anpasst, sondern auch versucht anzupassen. Doch ist diese Form triadisch? Dass sie nicht in einer Dualität besteht, ist wohl zweifelsfrei, aber gerade in der digitalen Vernetzung lässt sich erleben, dass nicht zwei über ein Drittes verbunden werden, sondern viele. Denn entweder soll Drittheit bedeuten, dass zu Subjekt eins und Subjekt zwei theoretisch eine weitere Struktur oder ein drittes Subjekt hinzukommen muss, um das Soziale zu bilden. Ist es ein drittes Subjekt, dann ist die Idee dahinter, dass gerade das zufällige dritte Subjekt das Soziale bildet, die eines Haufens aus mindestens drei Subjekten. Das Soziale muss dann erst zusammengesetzt werden. Es wäre nachrangig. So würde das Soziale also zu etwas Nachgeordnetem. Sagt mensch hingegen, dass die Drittheit das Essentielle am Sozialen ist, hinter das mensch nicht zurückgehen kann, dann ist es die Medialität oder eine institutionelle Vermittlung, in denen wir in mehr oder minder festen Rollen miteinander interagieren. Doch dann fiel das, was aus den Rollen fällt, auch aus dem Sozialen;

46 Krämer: »Epistemologie der Medialität«, S. 841.

deswegen kann nicht eine Drittheit das Soziale hervorbringen, sondern das Soziale ist die Vielheit der Anderen, der nicht eindeutigen Zuordnung, der Überraschung, genauso, wie es der Ort der Rollen, der Zwänge und der bestimmten Vermittlung durch Institutionen und Medien ist.

Medialität mag also die Struktur der Drittheit besitzen, aber sie ist nicht die Keimzelle des Sozialen, sondern eine Struktur unter anderen, die das Soziale formt. Das Soziale ist die immer schon vorhandene und wirkende Form der Alterität, der – wenn mensch am Nummerieren festhalten will – (n-1)-heit, die nie alles ist, aber immer schon mehr als die Dualität der Ich-Du-Relation oder die Drittheit als Ich-Du-Medien/Institutionen-Relation suggeriert. Es ist die Form sozialer Pluralität, die – aufgezeigt an diesem Thema – sowohl das individuelle Nutzen von digitalen Medien, die Ich-du-Kommunikation über Videotelefonie, Textnachrichten u.a., die Kommunikation in Gruppen und Vermittlung von Informationen durch Dritte, als auch die Produktionsinteressen und kapitalistischen Strukturen der Produktion und andere soziale Strukturen beschreibbar macht. Diese drei Punkte (individuelle Nutzung, Nutzung in der Gruppe und kapitalistische Produktionsstrukturen) gemeinsam zu betrachten stellt eine schwierige, wenn nicht unmögliche Aufgabe dar, da der Fokus der Untersuchung immer eine Richtung oder eine bestimmte Menge der angeführten Richtungen bündelt und explizit hervorhebt. Nichtsdestotrotz ist es notwendig, sich der Verschränkung bewusst zu sein, um nicht durch den Fokus, den Blick auf das jeweils Andere zu verstellen.

Es bleibt nun also, die Möglichkeit herauszustellen, wie emanzipatorischer, selbstbestimmter Umgang in der digitalen Vernetzung entstehen kann. Einen Anhaltspunkt dafür scheint Armin Nassehi in seinem Buch *Muster* geben zu können. Er leitet es mit folgender Frage ein:

Für welches Problem ist die Digitalisierung eine Lösung? Diese Frage ist methodisch genau formuliert. Sie ist eine Frage nach der Funktion der Digitalisierung. Sie definiert nicht, was Digitalisierung ist, sondern nähert sich dem Phänomen, indem sie fragt, für welches Problem die Digitalisierung eine gesellschaftliche Lösung ist.⁴⁷

Die Funktionsweise in den Fokus zu stellen, bedeutet die Art und Weise, das »Wie« zu hinterfragen, wie durch das Digitale etwas Gesellschaftliches gelöst wird. Die Seiten, die ich bisher geschrieben habe, stellen auch Fragen nach

47 Armin Nassehi: *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München, C.H. Beck 2019, S. 12.

dem »Wie«, im ersten Teil »Wie erleben wir die digitale Vernetzung« und im zweiten Teil »Wie wollen wir das Soziale, unser Miteinander erleben?«. Diesen Fragen noch diejenige von Nassehi hinzuzustellen, ist deshalb notwendig, um zu verstehen, warum die Ausbreitung der digitalen Vernetzung bei aller berechtigten Kritik solche Ausmaße annimmt. Laut ihm ist die Antwort folgende: »[E]s ist der Umgang mit der Trägheit, der Musterhaftigkeit und der Widerständigkeit der Gesellschaft selbst, für den die Digitalisierung eine Lösung darstellt.«⁴⁸ Die Digitalisierung oder spezifischer, die digitale Vernetzung unserer Verhaltensweisen durch Maschinen, die mehr oder weniger zu erkennen geben, dass sie uns aufzeichnen und das extrahierte Verhalten übermitteln und vorhersagbar machen sollen, stellt eine Lösung für ein gesellschaftliches »Problem« dar, das aus der Verfasstheit der Gesellschaft selbst stammt. Das ist es, was Nassehi in diesem Zitat und zum Schluss seines Buches aussagt. Er stellt damit eine »dritte Entdeckung der Gesellschaft« durch die Digitalisierung in Aussicht, ohne zu betonen, dass die Entdeckung der Gesellschaft durch die Digitalisierung nicht die Entdeckung durch ein neutrales Medium ist (wie auch immer mensch sich ein solches überhaupt vorstellen können sollte), sondern das Abwarten, wie die Digitalisierung die Gesellschaft umgeformt hat, um sie dann in Form eines So-ist-die-Gesellschaft zu bestimmen.⁴⁹ Diesen Standpunkt kann er einnehmen, weil er behauptet und es als Tatsachen, anzunehmen scheint, dass »Technik [sich] auch wider besseres Wissen und wider bessere Argumente durch[setzt], wenn sie funktioniert.«⁵⁰ Und die digitale Vernetzung funktioniert.⁵¹ So behauptet es Nassehi.

Nachdem wir oben gesehen haben, wie die digitale Vernetzung erlebt wird, das heißt, welche Wirkungen ihr Funktionieren hat, kann mensch Nassehi zwar nicht darin widersprechen, dass sie funktioniert, aber mensch kann in Frage stellen, ob mensch mit im Schoß gefalteten Händen warten sollte, bis Privatheit, Transparenz und zuletzt auch der demokratische Umgang miteinander in totale Verhaltensvorhersage und Überwachung transformiert wurde – worauf die Warnungen von Zuboff und Rössler hinauslaufen, wenn mensch sie in ihrer Gänze ernst nimmt. Wie lässt sich die digitale Vernetzung nun in den sozialen Kontext der Gesellschaft einordnen? Vielleicht so:

48 Nassehi: *Muster*, S. 327.

49 Vgl. ebd.

50 Ebd., S. 326.

51 Vgl. ebd.

Die Digitalisierung ist selbst Produkt der Muster, Widerständigkeit und Trägheit der Gesellschaft, was konkret bedeutet, wie oben gezeigt, dass sie selbst die Strukturen reproduziert, die sie analysiert, und sie somit verstetigt.

Die Digitalisierung ist daher nicht nur »Lösung« – was hier wohl eher bedeutet: ein möglicher Umgang –, sondern auch Fortschreibung der ungelösten, weil nicht als eindeutig bestimmbar, Umgangsmöglichkeiten mit Trägheit, Musterhaftigkeit und Widerständigkeit der Gesellschaft, weil mensch unter »Lösung«, nicht das Verschwinden des Problems, sondern nur einen alternativen Umgang damit verstehen kann. Würde das »Problem« durch die Digitalisierung verschwinden, also die Gesellschaft ein Träger, nur nach einem Muster laufender Widerstand sein, würde sich auch ihre eigene Form verändern müssen, sie bräuchte nicht mehr Verhalten zu extrahieren, vorherzusagen und zu überwachen, sie wäre überflüssig, da ihre Berechnung und Vorhersage komplexer Prozesse nicht benötigt wäre: Die digitale Vernetzung wäre kein Umgang mit Trägheit, Musterhaftigkeit und Widerständigkeit mehr, da es diese Formen nicht mehr im Plural gäbe. Dass die Gesellschaft aber gleichzeitig auf unterschiedliche Weise träge, musterhaft und widerständig ist, liegt daran, dass die sozialen Strukturen, die unseren Umgang miteinander formen, eben durch Menschen verkörpert und verstetigt werden, sodass die Musterhaftigkeit nie zu *einer* absoluten Musterfolge wird, die Trägheit nie zu *einem* starren Klotz und die Widerständigkeit ebenfalls nie *ein* kompletter Abbruch dessen, gegen das widerstanden wird. So muss die Digitalisierung nicht als ein unaufhaltsamer Prozess betrachtet werden, an dessen Ende wir die Gesellschaft analysieren können, sondern als ein Prozess, als die Eröffnung neuer Umgangsmöglichkeiten miteinander, bei denen wir uns an jeder Stelle fragen müssen, wie wir diese Umgänge erleben wollen, da die Vernetzung uns transformiert, wenn wir an ihr teilhaben, wir sie aber ebenso transformieren können; unsere Leiber antworten auf die Vernetzung, wir sind responsiv und müssen deshalb fragen: Wie widerfährt uns das Digitale, nämlich als Phantom (abwesende Anwesenheit/anwesende Abwesenheit), und wie wollen wir darauf antworten oder anders was soll unser Umgang damit sein? Stellen wir diese Fragen nicht, dann werden wir uns in der Beschreibung von *Produktion und Reproduktion* wiederfinden, die eine kapitalistische Gesellschaft als unvermittelten Dualismus postuliert; wobei wir dann entweder die Rollen der *bloß zuschauenden rezeptiven Person, die die Welt erlebt* oder der *sich die Welt aneignenden, die digitale Vernetzung ausnutzenden Person* einnehmen müssen. *Können wir also nur fragen, welche der beiden Rollen wir spie-*

len wollen? Oder noch anders: Lässt sich aktiv und damit produktiv rezipieren (statt zu konsumieren) und wenn ja, wie?

Aktives Rezipieren Was die Responsivität unserer Leiber zeigt, ist, dass auch im phantomhaften Raum der virtuellen Informationen, Mitteilungen und Verhaltensvorhersage – sei es durch Nachrichten-Apps, soziale Netzwerke o.Ä. – die Möglichkeit besteht, sich aktiv für das Hinhören, Hinsehen, Teilhaben und verstehende Erleben zu entscheiden, auch wenn diese Teilhabe im ersten Moment – da es die abwesend anwesende Teilhabe ist – »nur« vermittelt bleibt. Denn die Art und Weise, wie wir antworten, eröffnet den Erscheinungsraum einer phantomhaften Öffentlichkeit, die sich durch die bestimmten, digital vermittelten Kommentare performativ zu einem Ort machen lassen kann, an dem Äußerungen möglich sind und gehört werden können, die in der direkt erlebten Lebenssituation nicht möglich wären. Diese strukturelle Bestimmung muss hier so lange leer bleiben, bis mensch sie auf konkrete Beispiele bezieht: Ein negatives Beispiel dafür sind nun sicherlich die Räume, die durch sogenannte »Trollfabriken« entstehen. Es sind Räume, in denen unhinterfragter Unmut, Beleidigungen und bis zum Hass getriebene Empörung gehört werden sollen und können, und das zumeist, ohne dass direkte Konsequenzen für die Agressor*innen folgen würden, die das Gesetz überschreiten. Mensch kann ungestört Hass, Unmut, Rassismus, Antisemitismus, Sexismus, immer weiter erstarkenden Faschismus und Nationalsozialismus (leider lässt sich auch hier ein etc. setzen) *konsumieren* und diese furchtbaren Verhaltensweisen dadurch *reproduzieren*.

Dieser Vorwurf, durch bloßes Konsumieren zu reproduzieren, was mensch konsumiert, führt nicht dazu, jeden Konsum per se zu kritisieren, sondern eine Einstellung zu kritisieren, die nicht so offensichtlich problematisch ist wie das direkt feindliche Verhalten. Es ist die Kritik an dem Glauben, sich aus den digitalen Veränderungen heraushalten zu können. Diese *Lethargie* beim Anblick von erschreckenden Bildern in den Nachrichten oder das Ungerührt-sein von dem, was eine*n von fremden Orten erreicht und nicht als Ort erscheint, um den mensch sich kümmern müsste, ist die Verweigerung einer aktiven Antwort auf das Erlebte und so ein aktives Nicht-Eingreifen. Dieses Nicht-Eingreifen (wie klein die Auswirkung des Eingreifens auch wäre) verdeutlicht das »labile Gleichgewicht« der digitalen Vernetzung als Antworten aufeinander, wie mensch es mit Bernhard

Waldenfels benennen könnte.⁵² Es ist die permanente Möglichkeit der Irresponsibilität: Nicht jedes Widerfahrnis – auch nicht im Digitalen – führt zu einer Antwort, aber die Möglichkeit besteht, diesen Raum, den das digitale Netz eröffnet, so zu beantworten, dass er nicht durch Feindseligkeit sich und alle, die an ihm partizipieren, transformiert.

Andere Möglichkeiten, zu denen die Responsivität durch die digitale Vernetzung des Erlebten führen kann, sind schon in der Doppeldeutigkeit des Wortes Vernetzung eingeschrieben: Mensch kann sich miteinander entweder verheddern oder eben miteinander in Berührung kommen und so füreinander aufeinander Bezug nehmen. Es bestehen somit mehrere mögliche Umgangsformen, von denen ich anschließend – nach dem sowohl Nebeneinander als auch Gegeneinander in den gegebenen Beschreibungen schon ihren Raum gefunden haben – noch diejenige bestimmen möchte, die als Füreinander in der digitalen Vernetzung benannt werden kann; als ein Ethos des Hinhörens und Hinsehen auf die Vernetzung.⁵³

Es ist also ein Ethos, das eine produktive bzw. aktive Art und Weise darstellt, etwas zu rezipieren und auf etwas zu antworten. An einem Beispiel beschrieben, ist es ein Verhalten, das sich auf Grundlage der aufpopperschen Nachricht und den schon vorhandenen Kommentaren nicht dazu veranlasst fühlt, ein (Schein-)Gefecht in der Kommentarspalte zu führen, sondern den digitalen Raum in einen zu verwandeln, der nicht unterdrückenden Äußerungen hilft zu erscheinen, sondern ihn in einen zu überführen, in dem Unterdrückte und mit ihnen sich solidarisierende Aussagen zu dem werden, was mensch hören kann und will. Ein Beispiel also: Das Hashtag #metoo kann als solch eine produktive und performative Umformung eines öffentlichen Raums im Digitalen gesehen werden. Diese – schon durch die Selbstbenennung – solidarische Aussage, die sich 2017 ausgehend von den Missbrauchsfällen in der Filmbranche verbreitete, hat selbst den phantomhaften Raum im Digitalen geschaffen, in dem die Betroffenen sich zeigen können und die eigene Verletzung gehört werden will, kann und soll. Sie können sich Gehör verschaffen und erzeugen damit gleichzeitig ein Widerfahrnis bei Rezipient*innen, das deren Gefühle zu Kommentaren einer sich durchsetzenden Debatte

52 Bernhard Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 285.

53 Vgl. Hannah Chodura & Paul Helfritsch: »Ein verstellter Blick auf das Bild der Gesellschaft«, in: Jens Bonnemann, Paul Helfritsch & Thomas Zingelmann (Hg.): 1968. *Soziale Bewegungen und geistige WegbereiterInnen*, Lüneburg: Zu Klampen 2019, S. 77f.

macht.⁵⁴ Hört mensch hin, so konnte mensch in diesem konkreten Fall durch das Hashtag die Strukturprobleme ganzer Industrie- und Gesellschaftszweige in Erscheinung treten sehen, oder, um es in den Worten der Journalistinnen Silke Wünsch und Sabine Pelze zu sagen: »Ganz Hollywood wusste davon – hatte jedoch geflissentlich darüber hinweggesehen. Ein Mechanismus, der überall auf der Welt in solchen Fällen griff.«⁵⁵ Durch das Hashtag wurden die Stimmen laut, die sich betroffen fühlten und es waren, und so wurde ein Raum geschaffen, in dem mensch nicht nur partizipieren konnte, sondern auch die Veränderung der Strukturen durch die eigene Teilhabe mit entstehen lassen konnte.

Dass dieses Ethos des Hinhörens kein Einzelfall ist, sondern eine bestimmte schon vorhandene Weise, mit der digitalen Vernetzung umzugehen, ausweist, zeigt sich auch am Programm der re:publica 2019: Mit dem Slogan »too long; didn't read« steht die ganze Konferenz unter dem Vorzeichen eines aktiven und produktiven Umgangs mit dem digitalen Raum. Das Phantom soll somit produktiv genutzt werden, um Stimmen und Körper hör- und sichtbar werden zu lassen, die vorher keinen öffentlichen Raum hatten und deshalb auch den des Digitalen allererst besetzen müssen. Diese Besetzung nimmt nun ihren Ausgang bei der eigenen Betroffenheit: Im negativen Fall trifft mich eine Verletzung, im positiven Fall eine Gerührtheit – wodurch Butlers schon zitierte Untersuchung in dem Buch *Gefährdetes Leben* um einen positiven Aspekt der Gerührtheit erweitert wird. Beide Phänomene der Betroffenheit gewähren »zunächst die Einsicht, daß es draußen andere gibt, von denen mein Leben abhängt, Menschen, die ich nicht kenne und vielleicht niemals kennen werde.«⁵⁶ Menschen, die mir phantomhaft zur Seite stehen oder mir entgegentreten können und denen ich trotz allem Phantomhaften gerade im Digitalen antworten kann, wenn mich ihre Stellungnahmen, ihre auf mich zugeschnittene Werbung oder ein anderer Diskurs über gesellschaftliche Missstände treffen und sich dadurch unsere Gefühle, unser ganzes Erleben miteinander vernetzen.

An dieser Stelle also, an der gezeigt werden konnte, dass das Phantomhafte unseres Erlebens im Digitalen uns zueinander in eine gestaltbare Bezie-

54 Vgl. den Deutsche-Welle-Beitrag von Silke Wünsch und Sabine Oelze: Ein Jahr #metoo, wie ein Hashtag die Welt verändert, <https://www.dw.com/de/ein-jahr-metoo-wie-ein-hashtag-die-welt-ver%C3%A4ndert/a-45731478> (zuletzt aufgerufen: 19.8.2020)

55 Ebd.

56 Butler: *Gefährdetes Leben*. S. 7.

hung setzt, bleibt darauf zu verweisen, dass das Widerfahrnis des Digitalen eben ein Phantomhaftes, dass es das Erleben einer abwesenden Anwesenheit und anwesenden Abwesenheit ist, die uns je selbst aus dem direkten Erleben in das vermittelte Konsumieren rückt. Die einzelnen Rezipient*innen der digitalen Vernetzung werden somit durch jeden digitalen Kontakt ein Stück weit aus dem direkten Erleben gezogen. Diese Zerrissenheit bei gleichzeitiger Bezugnahme auf dieselbe digital vermittelte Welt stellen die Grundlage dafür dar, auf unterschiedliche Art und Weise mit der Musterhaftigkeit, der Trägheit und der Widerständigkeit, die einer*m in der Gesellschaft widerfahren, umgehen zu können und zu müssen. Bestimmt wurden als Kategorien des Umgangs 1. eine negative Form des Umgangs, die Formen der Unterdrückung im Digitalen reproduzierend konsumiert und ihnen dadurch einen Erscheinungsraum eröffnet; 2. eine lethargische, die die Räume nicht tangiert, sondern nur konsumiert, sie deshalb aber auch nicht verhindert, sondern das Hegemoniale fortbestehen lässt; und 3. eben die des produktiven Rezipierens, die, wie oben für #metoo beschrieben, Vernetzungen im Digitalen schafft, in denen Unterdrückte und die sie unterdrückenden Strukturen als solche benannt und damit zur Erscheinung gebracht werden können, um sich gegen sie zu wehren. Diese dritte Form ist damit die Möglichkeit zu einer positiven Form der performativen Inbesitznahme des öffentlichen digitalen Raumes, der durch die technische Vermittlung bspw. über Smartphones, Tablets oder Laptops bis in die privatesten Räume, bis in die Taschen der Kleidung, auf die Nachttische und den Arbeitsplatz vordringen kann, genauso, wie es gerade die menschenverachtende Feindseligkeit tut.

Zum Schluss: Vertrauen Alle drei Formen des Umgangs sind funktionale Bestimmungen, die sich an der Struktur orientiert, durch die mensch im Digitalen in Erscheinung tritt: phantomhaft vernetzt. Diese funktionale Bestimmung erlaubt es aufzuzeigen, inwiefern eigene Aktivität und das Widerfahrnis der abwesenden Anwesenheit und der anwesenden Abwesenheit in der aktiven Rezeption performativ einen demokratischen Raum für Vertrauen schaffen kann. Mensch kann im Digitalen nicht nur Räume für eine Verrohung und für Misstrauen *konsumieren*, sondern im Gegenteil: Wir können durch die Vernetzung der Gefühle und des Erlebens im digitalen Raum miteinander in Kontakt treten, gemeinsam eine demokratische Öffentlichkeit bis in die Sphäre des Privaten hineinragen und erschaffen, in der mich nicht nur angeht, was mich direkt umgibt, sondern ich durch das Erleben Anderer gegührt werde. Eben weil mensch nicht nur im direkten Erleben mit Anderen in

Verbindung steht, die möglicherweise gerade die auslösenden Personen für die Probleme mit den sozialen Strukturen sind, die eine unbehagliche bis unterdrückende Situation erzeugen, kann mensch also im digitalen Raum durch vertrauensvolles und problembewusstes Handeln performativ solche Räume erschaffen, in denen jenes Vertrauen und die Aufdeckung sozialer Strukturprobleme möglich werden. Durch die digitale Vernetzung – rezipiert mensch sie aktiv – wird uns permanent ins Bewusstsein gerufen, dass es nicht nur diese direkten Anderen gibt, von denen mein Leben abhängt, sondern dass es auch solche Andere gibt, deren Probleme einem*r erst durch die digitale Vernetzung in Erscheinung treten können. Dadurch zeigen sich die Probleme und fordern dazu auf, dass sie verändert werden sollen, gerade weil sie – wie ich versucht habe, hier zu zeigen – veränderbar sind, also nicht notwendigerweise so sein müssen, wie sie sind. Diese Möglichkeit und ihre bereits ablaufenden performative Verwirklichungen bieten zum Abschluss einen Blick auf Furchen und Falten im digitalen Netz, die sich trotz aller kapitalistischen Überformung des Verhaltens hin zum Konsum optimistisch ausleuchten lassen: Es ist möglich, aktiv zu rezipieren, was bedeutet, miteinander gegen Strukturprobleme vorgehen zu können, und das nahezu weltweit. Oder anders: Mensch kann dadurch, dass mensch im Digitalen nicht nur erscheint, wie mensch erscheinen soll, so in Erscheinung treten, wie mensch gehört werden will, also mit erschaffen, wie mensch sich und Anderen Gehör verschaffen, sie erleben kann.

Es stimmt also, was mit dem einleitenden Fraktus-Text dieses Essays behauptet wurde: Es ist Wirklichkeit, dass wir nahezu überall auf der Welt andere Menschen und Situationen kommentieren können, dass wir ungehemmt und passiv zu jeder Zeit einfach alles konsumieren können. Und es zeichnet sich nicht ab, dass diese digitale Überformung unseres Miteinanders rückgängig gemacht werden könnte; selbst wenn mensch es wollte: »[T]he old world is dead.«⁵⁷ Würde mensch sich im Zeitalter der umfänglichen digitalen Vernetzung nahezu aller Bereiche der Produktion, Reproduktion, Konsumption und Rezeption, aber nur auf die Form der Passivität, des Konsumierens ohne Interaktion einschließen, auf die Lethargie des reinen Konsums also, so würde mensch den Blick für die wirklich negativen und schrecklichen genauso wie für die tatsächlich vorhandenen positiven Formen des Umgehens im Digitalen verlieren: Es kann sich immer, sowohl im Namen von Unterdrückten, als auch im Namen von Unterdrückenden, für eine andere Form

57 Fraktus: *Welcome to the Internet.*

gesellschaftlicher Hegemonie Gehör verschafft werden. Die Frage, die sich im Umgang mit der digitalen Welt stellt, ist also: Wie wollen wir sie erleben, auf welche ihrer Unruhen, die aus den Vorgaben, wie sie erscheinen sollen, um Verhalten zu steuern, herausquellen, wollen wir hören? Oder anders: Welchen öffentlichen Raum wollen wir durch die in Konsumtion und Überwachung geronnene digitale Vernetzung herausbrechen, um so selbst in ihm zu erscheinen? Fällt als Antwort darauf »einen Raum der Demokratie und des Füreinander«, wer könnte dann noch verneinen, dass wir auf ein Zusammenleben hinarbeiten, dass *radikal anders* wäre als unser momentanes?

Mehr Werte für wen? Mehrwert durch wen? Ein Wert fürs Leben?

We hear about precarity in the news every day. People lose their jobs or get angry because they never had them. Gorillas and river porpoises hover at the edge of extinction. Rising seas swamp whole Pacific islands. But most of the time we imagine such precarity to be an exception to how the world works. It's what »drops out« from the system. What if, as I'm suggesting, precarity is the condition of our time – or, to put it another way, what if our time is ripe for sensing precarity? What if precarity, indeterminacy, and what we imagine as trivial are the center of the systematicity we seek?

(Anna Lowenhaupt Tsing: *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton & Oxford: Princeton University Press 2015, S. 20.)

Hier findet sich ein Vorschlag, wie mensch sich der Prekarität und Unsicherheit bemächtigen kann, die zur Gefährdung des Lebens gehören wie die Anderen unter Anderen: Der Vorschlag stellt Katastrophen und die Bedrohung des Lebens und unserer verschiedenen Lebensweisen nicht als Ausbrüche und unkalkulierbare externe Faktoren dar, die an die Gesellschaftsform des Kapitalismus herangetragen werden, sondern als solche, die aus ihr hervorgehen.

Wenn dem so ist, und dieser Idee möchte ich mich anschließen, dann steht die Wertschöpfung als Zuweisung und damit einhergehend als Erzeugung von Wert bestimmter Ressourcen und Lebensweisen unter dem Vorzeichen der Prekarisierung. Was als Wert gilt, konkurriert mit dem, was keinen Wert erhalten hat; was bestimmt, wofür und oder wie es sich lohnt zu leben. Dies kann nun auf zweifache Weise verstanden werden: 1. Die Werte der bestehenden Gesellschaft und besonders der Mehrwert, der durch das System erzwungen wird, bestehen nur, weil diese kapitalistischen Werte andere Lebensweisen und generell andere Menschen bedrohen (ausbeutet und enteignet). Für diese Version werde ich im Fall der kapitalistischen Gesellschaft ausgehend von Thesen von Nancy Fraser argumentieren. 2. Gleich welches System besteht, es muss sich mit den Bedrohungen des Lebens, der Lebensweisen und der damit verbundenen Unsicherheit auseinandersetzen. Dieser Punkt soll als Ausgangspunkt genutzt werden, um zu beschreiben, wie ein anderes Umgehen mit diesen Fragen, zu einer anderen Gesellschaft führen kann, da die konkreten sozialen Strukturen verändert werden, die unser Miteinander bestimmen.

Was soll hier Wert heißen? Bevor ich nun aber mit dem ersten Unterkapitel – der Beschreibung der Multiplikation des Prekären – beginnen werde, möchte ich vorwegschicken, welche Vorstellung von Wert meiner Beschreibung einer Wertschöpfung vorangeht. Wichtig dafür ist zu bestimmen, was die Wertkonstellation bedeutet und was durch sie bezeichnet werden soll, denn über die Vorstellung dieses Wertungsprozesses lassen sich die anderen Aspekte des Wertes besser aufklären. Wie bspw. Mehrwert bestimmt wird, verweist sowohl auf den Wert als auch auf seine Schöpfung. Nimmt mensch nun zum Ausgangspunkt, dann ist ein Wert keine feststehende und naturalistische Größe, weil es zwar unbestreitbar ist, dass Dingen, Vorstellungen und Anderem ein Wert zukommt, nicht aber, welcher Wert dies ist, wenn mensch nicht die gesellschaftliche Konstellation betrachtet, in der dieser Wert besteht. Wenn dies aber so ist, dann muss mensch die Frage beantworten, woher dieser Wert kommt, oder besser, *wie* ein Wert geschöpft wird: Bezieht mensch sich hier auf den Beginn dieses Essaybandes, auf die Seiten von *Durchgefragt*; dann ist der Wert einer Sache; dann ist irgendein Wert eben immer durch ein Miteinander konstituiert. Der Wert wird erfragt durch Andere.

Werte sind also wandelbare Teile unserer Wirklichkeit, weil sie wirken; ob diese Wirkung jedoch gut oder schlecht ist, ist eine Frage, die sich nicht ohne Bestimmung der Umstände beantworten lassen. Blickt mensch dabei nicht

nur auf einzelne Werte, sondern auf die Verbindung von Werten in bestimmten Weltanschauungen, dann blicken wir auf Konstellationen von Werten, die sich miteinander vermitteln und so Komplexe bilden, die einander auszuschließen und zu ergänzen scheinen: So lassen sich demokratische Werte mit diktatorischen in ihren theoretischen Reinformen als klar voneinander abgegrenzte nicht in Einklang bringen, genauso wenig wie solidarische mit neoliberalen oder patriarchale mit feministischen Werten etc. In der gelebten Wirklichkeit gibt es jedoch gerade zwischen solchen unvereinbar scheinenden Wertkonstellationen Verbindungen und »Wahlverwandtschaften« bspw. zwischen neoliberalen, demokratischen und emanzipatorisch-feministischen Werten, die sich für eine gewisse Zeit vereinigen, um danach wieder auseinanderzufallen.¹

Wir müssen uns also enttäuschen lassen, wenn wir nach einer überzeitlich guten Wertkonstellation oder den intrinsischen Werten einer Sache, Vorstellung oder Person suchen; weder der neoliberale Kapitalismus mit seinem Verwertungs- und Arbeitsimperativ noch andere Ismen oder die Vorstellung einer solidarischen Gesellschaft ohne Unterdrückung (was heißen soll: ohne Akkumulation durch Enteignung und Ausbeutung) haben einen intrinsischen überzeitlichen Wert, der nicht erst durch unser Miteinander, die historisch gewachsenen Weisen, unsere Leben zu führen, einen Sinn erhält. Selbst wenn eine solidarische Gesellschaft dafür sorgte, dass das Leid verringert wird, bliebe die Frage immer noch bestehen, wessen Leid und welches Leid weniger wird; ist die Antwort darauf, ein solches Leid, dass durch den Kapitalismus erzeugt wird, besteht der Wert der Leidverringerung nur solange, wie das Leid eben vom Kapitalismus erzeugt wird, anderes Leid bleibt unbeachtet; ist die Antwort hingegen, alles vermeidbare Leid, dann stehen wir vor der großen Frage, welches Leid vermeidbar ist, und ob es tatsächlich vermieden werden sollte, wenn durch die Vermeidung anderes Leid entsteht, das damit ebenfalls vermeidbar gewesen wäre. Die Verringerung von Leid allein kann also keinen universellen Wert darstellen. Bestenfalls ist sie historisch und situativ bedingt etwas Erstrebenswertes.

Topologisch-historische Kriterien Eine Frage, die hier sicherlich aufkommt, ist wohl in folgender Form, die einen Relativismus impliziert, zu stellen:

1 Vgl. Nancy Fraser & Rahel Jaeggi: *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2020, S. 117.

Sind dann alle Lebensentwürfe, Lebensformen, alle Kulturen und alle Gesellschaftsvorstellungen gleichwertig? Nein! Aber wie lassen sie sich unterscheiden? Wenn es keine universellen Werte gibt, dann muss es mehrere geben. So weit, so richtig, aber das impliziert eben nicht, dass unentscheidbar wäre, welche lebenswerter erscheinen und welche nicht, die Entscheidung ist nur nicht endgültig in ihrer Form festzulegen. Denn es gibt sehr wohl Kriterien, und diese Kriterien müssen bestimmt werden, aber eben nicht universell, also als über der Zeit und dem Raum stehend, sondern als topologisch-historische Kriterien. D.h.: Die Kriterien bestehen für eine bestimmte Zeit an einem Ort. Wessen Leben für lebenswert gehalten wird und wessen Leben anders gewertet wird, ist demnach abhängig davon, wann und wo mensch lebt:

Wir können die Bedeutung dieses Punktes verstehen, wenn wir zu fragen beginnen: Wer gilt als Person? Was gilt als kohärente Geschlechterzugehörigkeit? Wer ist als Bürger qualifiziert? Wessen Welt ist als real legitimiert? Subjektiv fragen wir: Wer kann ich in dieser Welt werden, in der die Bedeutung und Grenzen des Subjektseins für mich schon festgelegt sind? Welche Normen schränken mich ein, wenn ich zu fragen beginne, wer ich werden kann? Und was passiert, wenn ich etwas zu werden beginne, für das es im vorgegebenen System [...] keinen Platz gibt?²

Es geht bei all diesen Fragen darum, ob, und wenn, welcher Wert der Art und Weise zu leben und den Normen, wie wir leben sollen, zugesprochen wird. Und für uns heißt das – unter Betrachtung der Krisen des bestehenden Kapitalismus – dass das neoliberale und kapitalistische System genug Zeit gehabt hat, um zu zeigen, welchen Wert durch ihn dem Leben Anderer zugemessen wird. Mensch behandelt sich gegenseitig nicht als andere Menschen, sondern in diesem speziellen Fall als Konsument*innen, genauso wenig wie mensch sich im Feudalismus, Imperialismus und anderen historischen Gesellschaftsformen, die Ursprung unterdrückender Verhaltensweisen sind und waren, die wir immer noch reproduzieren, als Menschen, d.h. als Andere unter Anderen behandelt hat; warum sollte es also nicht an der Zeit sein – oder vielmehr schon seit einiger Zeit an der Zeit sein – diese Gesellschaftsformen und die Reproduktion ihrer ungerechten Werte und Unterdrückungsmechanismen zu

2 Judith Butler: »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 237.

unterbrechen und zu verändern? Und ist die Aussicht auf sowie die Wirklichkeit von Veränderung nicht als Kriterium zu verstehen, an das mensch sich halten kann, wenn mensch keine letztgültigen Bestimmungen rechtfertigen kann?

Um diesen letzten Punkten in Form nachstehender Frage »Warum nicht anders, wenn so, wie es ist, Lebensweisen und das Leben selbst gefährdet werden?« nachzugehen, folgen vier Punkte, deren letzter eine Kritik der bestehenden Hierarchien anstoßen soll, um mit einem »Trotz alledem«, trotz all der Strukturen, die sich seit langer Zeit schon fortsetzen und die sich in einem »Das war schon immer so« oder einem »Das hat es noch nie gegeben« äußern, Veränderungen zu wagen. Der Weg dahin beginnt mit der Beschreibung von Krisen, die sich in den bestehenden Gesellschaften zeigen und die deutlich machen sollen, dass die bestehende Gesellschaftsformation unter dem Banner des neoliberalen Kapitalismus alles andere als widerständig ist. Widerständig wäre ein System, das von außen oder innen gefährdet wird und dies aushält, nicht eines, das die Menschen durch sich selbst krisenhaft gefährdet und zermürbt, damit es bestehen kann.

Es zeigt sich – was im ersten Teil verhandelt werden wird –, dass die neoliberalen Imperative wie der Leistungsimperativ und die Gewinnmaximierung – obwohl dies oft in alltäglichen Debatten behauptet wird – keine Widerständigkeit produzieren. Sie stellen eine Behinderung für einen gerechten Umgang mit Krisen dar und sind damit weit entfernt davon, eine Sicherheit in verschiedenen Krisensituationen zu bieten, die sie selbst hervorrufen. Sie haben keine Antwort auf kulturelle, politische, private oder ökonomische Krisen; aber diese Imperative können Krisen verursachen oder multiplizieren und verstellen in jedem Fall den Blick auf das Hauptproblem der Krise durch die Ungerechtigkeiten der kapitalistischen Gesellschaften. Im zweiten Punkt werde ich bestimmen, dass der Wert von etwas – was niemanden verwundern sollte – mehr ist als eine ökonomische Kategorie, und dass es vielmehr Teil des neoliberalen Weltverhältnisses ist, dies zu behaupten, da sonst die Idee eines regelnden Marktes überhaupt keinen Sinn mehr ergäbe. Wenn der Wert aber nicht durch den Markt geregelt wird und somit nicht einem einzigen Aspekt unterworfen ist, dann lässt sich nicht erklären, wie ein Produkt, egal welches, mit einem klar zu bestimmenden monetär auszahlbaren Mehrwert übereinstimmen sollte. Der Wert ist konstituiert durch unser Miteinander.

Das Miteinander bildet also einen Wert in der Form des »Wertes geschaffen durch die Konstellation von Anderen unter Anderen«. Soll dieser Wert dann zu Mehrwert werden, dann muss ein Teil der Konstellation abgewertet

werden, um eine Asymmetrie zu schaffen. Und wenn diese Konstellation bedeutet, dass Menschen miteinander einen Wert schaffen, dann muss der Wert für einige aufgewertet werden, indem mensch jemanden bzw. den Anteil einer Person am Wert abwertet. Der Wert ist also nur dann Mehrwert, wenn seine Mehrfachvermittlung ausgenutzt wird, um einen Teil abzuwerten. Im dritten Punkt soll diese – zugegebenermaßen nicht neue – Einsicht benutzt werden, um ihr Potenzial zur Transformation der bestehenden ökonomisierten Werte durch und in anderen sozialen Bereichen aufzuzeigen; namentlich sind dies neben der Ökonomie das Politische, das Kulturelle und das Private. Zuletzt soll dann – wie schon erwähnt – bestimmt werden, wie Kritik trotz des umfassenden Netzes unterdrückender Logiken und der Verneinung eines universellen Kriteriums nicht nur geführt werden, sondern in welcher Form sie allererst entstehen und bestehen kann; nämlich als postnormative Kritik, der Verausgabung an Andere. Diese Form der Kritik wird schon im zweiten Punkt, in dem die Mehrfachvermittlung des Wertes verhandelt wird, mit Eva Illouz eingeführt werden, doch ihre volle Tragweite erhält sie im letzten Abschnitt *Zur postnormativen Kritik sozialer Grenzverläufe*.

Von wegen widerständig: kapitalistische Imperative als Multiplikatoren der Prekarisierung

Während ich dieses Unterkapitel konzipiere und schreibe, ereignet sich gerade eine Gesundheitskrise, ausgelöst durch das Corona-Virus Covid-19. Das Virus gefährdet durch seine spezifische Form und auch durch die Geschwindigkeit seiner Ausbreitung unter globalisierten Beziehungen sowohl wirtschaftlich, politisch, privat und kulturell das Leben und die jeweiligen Lebensweisen nicht nur einiger weniger Menschen, sondern flächendeckend über den Globus verteilt. Kein Land ist unbeeinflusst und kann einfach so weitermachen wie bisher, sei es in Hinsicht auf das kulturelle oder private Leben (das Treffen von Familie und Freunden), zivilgesellschaftliche Rechte der Versammlung, finanzielle Krisen in unterschiedlichsten Branchen oder der direkten Bedrohung des Lebens weiter Teile der Bevölkerung durch die mit der Virusinfektion einhergehenden Erkrankung oder durch die dadurch verstärkte ökonomische Verelendung. Diese Gesundheitskrise stellt die Politik und die Gesellschaften vor Herausforderungen; wie soll und kann damit umgegangen werden? (Dabei zeigt gerade nach der ersten medial dokumentierten Phase der Infektionen im Januar bis April 2020 das Land, das sich die Verteidigung des neoliberalen Systems auf die Fahnen geschrieben hat – nämlich Amerika

– einen fast ungebremsten Anstieg der Infektionsraten und die höchste Rate an infizierten Personen weltweit.)³

Dass in Frage steht, wie damit umgegangen werden soll, zeigt nun, dass eine Situation besteht, die nicht mit schon bestehenden Regelungen und Maßnahmen beantwortet werden kann. Die Gesundheitskrise, so wie wohl jede Situation, die es verdient, als Krise benannt zu werden (ein anderes Beispiel wäre die Finanzkrise von 2008/2009), stellt eine Herausforderung für das Bestehende dar, da die Krise mit neuen oder ungewohnten Anforderungen auf das Bestehende zugeht. Was für die hier behandelte Frage des Wertes interessant ist, ist die Frage, ob solche Krisen den Wechsel einer bestehenden Form gesellschaftlicher Organisation hin zu anderen markieren. Darauf muss mit Colin Crouch mit »Nein« geantwortet werden. Denn ein Wert besteht nicht nur bis zum Hinterfragen, sondern solange er durch die, die von ihm profitieren, erhalten werden kann. Crouch beschreibt schon im ersten Kapitel seines Buchs *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, dass es nicht nur darauf ankommt, dass das bestehende System durch eine Krise wirklich herausgefordert wird, um es zu verändern, sondern dass zusätzlich diejenigen, die vom System profitieren, nicht mehr diejenigen sein dürfen, die den größten Einfluss auf dieses System haben: »Im Gegensatz dazu [zur Zeit des Keynesianismus] haben die Kräfte, die heute vom Neoliberalismus profitieren – globale Konzerne insbesondere des Finanzsektors –, keineswegs an Einfluss verloren. Obwohl die Banken für die Krise 2008/2009 verantwortlich waren, gingen sie aus ihr gestärkt hervor.«⁴ Die Banken und die kapitalistischen Imperative gelten für unsere momentane Gesellschaft als alternativlose Gerüste der gesamten Gesellschaft.⁵ Dies wird gerade deshalb behauptet, weil diese kapitalistischen Imperative als besonders widerständig gelten; sich allen Gegebenheiten anpassen – so die Erzählung –, gerade weil sie alles in monetäre Werte überführen.

Doch ist dies tatsächlich so, oder ist es die sich fortschreibende Erzählung des neoliberalen Diskurses? Ich werde im Folgenden mit Nancy Fraser aufzeigen, dass auch im Kapitalismus nicht jeder Wert in einen finanziellen

3 Die aktuellen Zahlen lassen sich auf der Seite der WHO finden: <https://covid19.who.int/region/amro/country/us> (zuletzt aufgerufen: 19.8.2020)

4 Colin Crouch: *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011, S. 19.

5 Vgl. ebd. S. 20.

oder ökonomischen umgeformt wird, weshalb die Imperative und das kapitalistische System nicht als widerständig erscheinen, sondern als Behinderung; gleich wie die Krise aussieht, mit der der Kapitalismus geschlagen wird (ob sie aus ihm heraus entsteht oder nicht, sei dahingestellt), das System und die es verteidigenden Politiker*innen und Teile der Bevölkerungen schaffen es immer, die Fragestellung so zu verstellen, dass die Fragen nach dem Kapital in den Vordergrund rücken, obwohl mensch sich gegen die Krise stellen will und sollte, wenn mensch wie im Fall der Klimakrise oder der Gesundheitskrise überleben will. Dieses System ist somit nicht widerständig, sondern gewaltvoll, da es immer wieder nur die ihm inhärenten Logiken in den Vordergrund zwingen kann und will. Dies werde ich im Folgenden an momentan bestehenden Krisensituationen durchspielen.

Fraser schreibt in ihrem Beitrag zum Sammelband *Was stimmt nicht mit der Demokratie?* mit dem sprechenden Titel *Die Krise der Demokratie: Über politische Widersprüche des Finanzmarktkapitalismus jenseits des Politizismus* folgendes über die Anzahl der Krisen des Kapitalismus: »Der Neoliberalismus ist schließlich eine Spielart des Kapitalismus und die heutige Krise der Demokratie ist beileibe nicht die erste des Kapitalismus. [...] Nicht bloß der Neoliberalismus, sondern der *Kapitalismus* ist anfällig für politische Krisen und der Demokratie feindlich.«⁶ Die Gesellschaftsform, in der wir momentan leben, ist laut Fraser – und ich möchte mich ihrer These anschließen – anfällig für Krise, nicht nur politischer, bzw. demokratischer, sondern auch ökonomischer, ökologischer, kultureller, privater und, wie mensch gerade sieht, auch gesundheitlicher Art.⁷

Trotz dieser Herausforderungen der bestehenden kapitalistischen Systeme und der neoliberalen Hegemonie verlieren sie jedoch nicht an Einfluss – was, wie Crouch sagt, befremdlich anmutet –, da die Einflussreichsten immer noch von jenen Strukturen profitieren. Dadurch zeigt sich, dass das System gerade in der momentanen Gesundheitskrise zwar herausgefordert wird, wir uns gesellschaftlich aber von dem durch Crouch beschriebenen Punkt nicht wirklich hinausbewegt haben. Es zeigt sich daran deutlich, dass diejenigen,

6 Nancy Fraser: »Die Krise der Demokratie: Über politische Widersprüche des Finanzmarktkapitalismus jenseits des Politizismus« in: Hanna Ketterer & Karina Becker (Hg.): *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 79.

7 Vgl. ebd., S. 80.

die in der Krise wohl am relevantesten sind, nämlich Pflegekräfte, Ärzt*innen, Wissenschaftler*innen und alle, die für die Reproduktion unserer alltäglichen Lebensweisen direkt oder indirekt verantwortlich sind, nicht diejenigen sind, denen der entsprechende Wert zukommt. Sie sind diejenigen, die für das Überstehen der Krise das Grundlegende leisten, jedoch sind sie es nicht, die einen grundlegenden Einfluss auf die Art und Weise ausüben können, wie und welche Politik gemacht wird. Sie haben weder den meisten Einfluss noch bekommen sie – in den meisten Fällen – eine angemessene Entlohnung. Sie haben also keine überbordenden Finanzmittel und keinen ausreichenden Einfluss – ein Zustand, umgekehrt zu dem, der von Crouch aufgezählten globalen Konzerne.⁸ Mensch könnte nun auf die Idee kommen, dass monetärer Besitz direkt mit Einfluss verbunden ist, dass also eins zum anderen führt. Dann müsste nur noch geklärt werden, was wovon bedingt wird, und mensch wüsste, was zu tun ist. Mensch könnte dann das Ökonomische auf die Anerkennungsfragen reduzieren oder umgekehrt, um politisch wirksam sein zu können.

Dieser einfachen Auflösung erteilt nun Nancy Fraser eine klare Absage. Zu verstehen, aus welchem Grund sie dies tut, soll kurz nachgezeichnet werden, bevor die im Titel dieses Abschnitts anklingende These, dass die Imperative des Kapitalismus die Prekarisierung multiplizieren, da das System selbst nicht widerständig ist, mit Argumenten gestützt werden soll. Nun also zu Frasers Argumentation; sie zeigt sowohl in *Die halbierte Gerechtigkeit* als auch in *Umverteilung oder Anerkennung?* auf, dass sich die politischen Maßnahmen zur Regulierung der Ungerechtigkeit des ökonomischen Besitzes und der Anerkennung des gesellschaftlichen Einflusses oder Anerkennung nicht dadurch ergeben, dass mensch die Bedingung dieser Ungerechtigkeiten nach der einen *oder* anderen Seite auflöst. Das soll heißen, dass weder eine rein auf die ökologischen Aspekte gerichtete Kritik die Frage nach gesellschaftlichem Einfluss gänzlich erfassen kann, noch dass die Frage nach mehr Anerkennung⁹

8 Vgl. Crouch: *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, S. 179ff.

9 Mein Verständnis von Anerkennung ist dabei, dass die Probleme und Gefährdungen der unterschiedlichen Gruppen als solche anerkannt werden und mensch sich nicht auf die Anerkennung von einzelnen Identitäten als politischer Gegenaktion beschränken sollte. Gleichwohl habe ich bspw. in *Als Andere unter Anderen* nur wenig Raum verwendet, um auf Fragen der Anerkennung einzugehen, obwohl das Konzept des Verstehens, das ich dort ausarbeitete, Schnittmengen mit den Theorien der Anerkennung aufweist. In diesem Essay werde ich den Begriff systematisch verwenden, im Sinne einer Anerkennung der Probleme bestimmter Gruppen, nicht einer Anerkennung von bestehen-

anderer Personen und Gruppen ausreicht, ökonomische Gerechtigkeit zu gewährleisten.¹⁰ Deutlich zeigt sich das an folgenden, von ihr gegebenen Beispielen:

In Wirklichkeit aber ist [...] nicht jede Form mangelnder Anerkennung das Nebenprodukt einer unfairen Verteilung oder der Kombination von unfairen Verteilung mit rechtlicher Diskriminierung. Man führe sich nur den Fall des afroamerikanischen *Wall Street Bankers* vor Augen, den einfach kein Taxifahrer mitnehmen will. Um auch solche Fälle berücksichtigen zu können, muß eine Theorie der Gerechtigkeit über die Verteilung von Rechten und Gütern hinausgehen, um auch institutionalisierte Schemata kultureller Bewertung berücksichtigen zu können. [...] In Wirklichkeit jedoch ist [...] nicht jede Art ökonomischer Benachteiligung ein Nebenprodukt mangelnder Anerkennung. Man führe sich nur den Fall eines sachkundigen, weißen und männlichen Industriearbeiters vor Augen, der deshalb arbeitslos wird, weil seine Fabrik infolge einer riskanten Firmenfusion geschlossen wird. In diesem Falle hat die Verteilungsgerechtigkeit der Fehlverteilung wenig mit mangelnder Anerkennung zu tun. Vielmehr handelt es sich um eine Konsequenz aus den systemischen Notwendigkeiten eines spezialisierten ökonomischen Beziehungsgefüges, dessen *raison d'être* in der Akkumulation von Profiten besteht.¹¹

Diese Position zeigt eine Alternative auf, nicht reduktionistisch mit den Problemen umgehen zu müssen, die mensch politisch und philosophisch bekämpfen will und sollte; mensch muss nicht und vielleicht sollte mensch auch nicht wählen zwischen dem Kampf gegen ökonomische Ungleichheit (also einer Kritik der Produktions- und Verteilungsverhältnissen von Gütern) und dem Kampf gegen kulturelle Ungerechtigkeiten, die Menschen aufgrund ihrer Religion, Sexualität, Hautfarbe oder ihres *genders* widerfahren. Sowohl die ökonomischen als auch die kulturellen Ungerechtigkeiten sind verurteilenswert und lassen sich nicht aufeinander reduzieren, aber – und das wird hier geschehen – sie können zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden. Auch

den oder zu erkämpfenden Identitäten. Dazu werde ich genaueres in dem Essay *Die Manifestation der Unterschiede* schreiben.

10 Vgl. Nancy Fraser: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 40ff. & vgl. Nancy Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik *Umverteilung, Anerkennung, Beteiligung*« in: Nancy Fraser & Axel Honneth (Hg.): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 36ff.

11 Ebd., S. 51ff.

historisch gesehen ist bspw. die ungerechte Behandlung von Frauen durch das Patriarchat, die Diskriminierung von Jüdinnen*Juden und verschiedene Formen von Rassismus älter als der Kapitalismus als ökonomisches System. Sie können daher nicht gänzlich auf ihn zurückgeführt werden, auch wenn die heute bestehende Darstellungsform dieser Ungerechtigkeiten in einem unübersehbaren Zusammenhang mit der kapitalistischen Ausbeutung und Enteignung steht. So stehen wir – wie mensch es mit Fraser festhalten kann – also gleichzeitig vor Problemen der Anerkennung, wie vor solchen der Ausbeutung und Enteignung, vor ökonomisch bedingten, zu welchen letztere gehören, wie vor kulturell bedingten Ungerechtigkeiten. Wie sich noch zeigen wird, ist auch diese Dualität nicht vollständig.

Diese differenzierte Sichtweise ermöglicht es, die Krisen, die sich gerade nicht nur als die Corona-Pandemie zeigen, sondern als unverblümt hervortretender Rassismus, als Polizeigewalt, als Staats- und Regierungsführer,¹² die aktiv gegen die Demokratie und die mit ihr verbundenen Rechte arbeiten und die Staaten (ob sie sich selbst als demokratisch bezeichnen oder nicht) immer autokratischer werden lassen, und auch als Klimakrise, die das Leben und unsere unterschiedlichen Arten und Weisen, es zu gestalten, bedroht, genauer zu analysieren; aufzuzeigen, wie sie Leben und Lebensweisen abwerten und uns dadurch gefährden. Es sind diese Krisen, um die es auch Fraser und Rahel Jaeggi in ihrem Gespräch *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie* geht, die, wie Fraser und Jaeggi es in diesem Anfang dieses Jahr (2020) erschienenen Buchs schreiben, »kurz davor stehen, vor unserem Blick zu explodieren.«¹³ Diese Krisen – und ich denke, mensch kann auch die Gesundheitskrise ihnen in der nachfolgenden Analyse rechtgebend als solche verstehen – deuten sie als »Krisen der kapitalistischen Gesellschaft [...] oder vielmehr als Krise der besonderen Form kapitalistischer Gesellschaft, in der wir heute

12 Die maskuline Form ist hier Absicht, da ich vor allem an Donald Trump, Kim Jong Un, Xi Jinping, Jair Bolsonaro, Sebastian Kurz, Boris Johnson, Andrzej Duda, Recep Tayyip Erdoğan etc. denke, wenn es um eine Reihe der wohl gefährlichsten und die Demokratie als solches angreifenden Personen geht. Was nicht heißen soll, dass allein Männern die Rolle der Demokratieverächter*innen zu fällt, sie diese gerade aber sehr überzeugend spielen, was nicht verbergen soll, dass bspw. in der AfD in Deutschland und im Front National in Frankreich gerade Frauen die Führung der demokratiefeindlichen Parteien innehaben (Front National) oder daran stark beteiligt sind (AfD).

13 Nancy Fraser & Rahel Jaeggi: *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020, S. 9.

leben.«¹⁴ Das soll nicht heißen, dass ausgemacht werden könnte, dass der Kapitalismus eine eindeutige Schuld am Ausbruch von Covid-19 hätte, aber es soll bedeuten, dass die Krise unserer Gesellschaften nicht ohne einen kapitalistischen Hintergrund gedacht werden kann. Dies ist die Umkehrung folgender Sätze von Fraser aus *Kapitalismus*: »Sie [die Wirtschaftslogik] ergibt nur dann einen Sinn, wenn wir damit beginnen, ihre Hintergrundbedingungen [...] zu ergänzen. Mit einem Wort, der ›ökonomische Vordergrund‹ der kapitalistischen Gesellschaft erfordert einen ›nicht-ökonomischen Hintergrund‹.«¹⁵ Vordergrund und Hintergrund lassen sich nun nicht voneinander trennen, da sie nur gemeinsam in Erscheinung treten, zu einer und derselben Darstellung gehören, aber nicht nur das: Neben der Feststellung von Vorder- und Hintergrund gibt es auch noch die Relation zwischen ihnen. Was im Vordergrund steht, kann in den Hintergrund treten und der Hintergrund kann sich in den Vordergrund drängen.

Der Deal in der Gesundheitskrise Genau dies passierte nun zu Beginn der Gesundheitskrise; Eine Krankheit und besonders ihre mittlerweile weltweite Verbreitung drängt sich in den Vordergrund und lässt die ökonomischen Fragen kurz in den Hintergrund treten. Wir erleben das Ökonomische als Hintergrund für die Gefahr – den Vordergrund –, die für unser Leben von der Infektion ausgeht, denn die ökonomischen Fragen stellen sich als Hindernisse für die Maßnahmen dar, die ergriffen werden können, um gegen die Ausbreitung der Gesundheitskrise vorzugehen. Die Beispiele dafür sind zahlreich und ich möchte mich im Folgenden nur auf diejenigen Vorfälle fokussieren, die besonders einschlägig sind, nämlich das »Wegkaufen« bzw. dessen Versuch davon bei Impfstoffen durch Regierungen, wodurch sie mit anderen in offene Feindschaft treten, da sie das Leben Anderer aktiv gefährden: Sie setzen bei einem globalen Problem dann nicht auf eine internationale Kooperation, sondern darauf, einfach das Medikament als erste zu kaufen. Schon in dieser Kurzdarstellung zeigt sich, dass Fraser ein solides Analyseverfahren vorschlägt, wenn sie sowohl Umverteilungs- als auch Anerkennungsproblematiken bestimmen möchte, da dadurch einerseits die Verknüpfung beider und andererseits die unterschiedlichen Praktiken offenbar werden, die es braucht, gegen das unterschiedliche Unrecht vorzugehen.

14 Ebd.

15 Ebd. S. 49.

So ist das »Wegkaufen« von Medikamenten oder Masken nicht nur ein ökonomisch zu betrachtender Fall – auch wenn sich die Ökonomie sehr stark in den Vordergrund drängt und so das gesundheitliche Problem wieder aus dem Fokus in den Hintergrund treten lässt – denn die Frage ist bei den tatsächlich eingetretenen Fällen: Warum wurde nicht den vorgesehenen Staaten einfach der neue Marktwert genannt, wenn es denn tatsächlich nur um den ökonomischen Punkt – mehr Kapital herausschlagen zu können – gegangen wäre? Zusätzlich hat dabei Prestige, oder eben der Status des Landes eine Rolle gespielt, das wegkaufen wollte. Weiter noch: Durch diese Statusbeziehung wurde es erst ermöglicht, das Wegkaufen zu initiieren. Mensch muss nämlich zuerst einmal an die Verkäufer*innen mit einem solchen unmoralischen Verlangen herantreten können, oder von ihnen aufgesucht werden.

Dies ist nicht allein vom Geld, über das mensch verfügt, und über das im Falle von Staaten vermutlich auch die anderen beteiligten Parteien verfügt hätten, abhängig. Es geht eben um das Auftreten, um die Art und Weise, wie mensch sich durch den eigenen Status sieht und von anderen gesehen wird oder glaubt gesehen zu werden: Nur so entsteht kein offener Bieter*innenkrieg, der von marktökonomischer Seite her wohl ein erwünschtes und auf Gewinnmaximierung abzielendes Prozedere wäre, sondern das »Wegkaufen« als Privileg eines sehr mächtigen Landes vor anderen. Eine beispielhafte Beschreibung findet sich dafür in einem Deutschlandfunk-Beitrag vom Juli 2020, in dem es um das »Wegkaufen« eines Medikamentes geht, das die Dauer des Krankenhausaufenthaltes bei Covid-19 vermindern kann (um dieses Medikament ging es, bevor ein Impfstoff entwickelt werden konnte):

Präsident Donald Trump kauft Remdesivir-Vorräte auf, meldet der englische »Guardian«. Die gesamte Produktion aus dem Juli und fast alle Dosen, die im August und September das Pharmaunternehmen Gilead verlassen, gehen an US-Amerikaner.

Die erste Reaktion: Empörung. COVID-19 ist in den USA auf dem Vormarsch, der Infektionsspezialist Anthony Fauci prognostiziert vor dem Senat demnächst 100.000 Neuinfektionen pro Tag. Und Donald Trump verweigert sich der mühseligen und unpopulären Aufgabe, die Ansteckungsraten zu senken. Er sucht die schnelle, sichtbare Lösung: einen Deal. Dass Remdesivir kein Wundermittel darstellt, sondern vor allem die Zeit im Krankenhaus verkürzen kann – egal, Hauptsache der Auftritt stimmt. Für die USA bedeutet das keine Wende, aber vielleicht etwas Erleichterung. Der Rest der Welt hat das Nachsehen und deshalb noch einmal: Empörung. Donald Trump hat immer

die Devisen vertreten »America first«, insofern ist sein Verhalten keine Überraschung. Und wenn wir ganz ehrlich sind – das Motto »Deutschland zuerst« ist weder der Bundesregierung noch der Bevölkerung fremd. Als es auf Italiens Intensivstationen um Leben und Tod ging, wurden Schutzkleidung hierzulande erst einmal gebunkert. Wenn es Spitz auf Knopf geht, ist sich offenbar jeder selbst der nächste. [...] Die Verteilungskämpfe der Zukunft werden sich um Impfstoffe drehen. Auch da haben schon Überbietungswettkämpfe begonnen, an denen sich auch Deutschland zu Recht beteiligt. Auf Dauer müssen sich Staaten, die nicht nur an sich selbst denken wollen, vorab verbindliche Regeln geben – die im Sinne eines langfristigen Erfolges für alle auch gegen kurzfristige Eigeninteressen Bestand haben. [Es] muss jetzt offen gesagt werden: Wir wollen einen Impfstoff, wir zahlen für einen Impfstoff, aber wir sind bereit zu warten, wenn er anderswo dringender gebraucht wird.¹⁶

Gerade in dieser Beschreibung lässt sich deutlich die Vermischung von Anerkennungsfragen und ökonomischen Mitteln aufzeigen. Es wird um die Verteilung eines Gutes »gekämpft«, aber nicht, weil das Gut um das es geht, eine wirkliche Lösung verspricht, es verspricht eine mögliche Verbesserung, was zugegebenermaßen unter den momentanen Bedingungen schon ziemlich viel ist, aber eben nicht die Lösung für die Pandemie.¹⁷ Es geht hier entschieden um den Status, darum das die Führungs- und Krisenlösungsqualität hoch erscheint, auch wenn die Infektionszahlen, der Umgang mit Wahlveranstaltungen und den nötigen Bestimmungen zur Einschränkung des Kontakts faktisch das Gegenteil zeigen. Einen Deal machen, ist eben nicht nur davon abhängig, ob mensch in der Situation ökonomisch das Beste herausgeholt hat, sondern ob für die Art und Weise, den Deal geschlossen zu haben, Anerkennung gezollt wird und dies hängt entscheidend damit zusammen, ob die Form des Deals mit den kulturellen Vorstellungen zusammen passt, wie mensch sich in einer Situation verhalten soll: In diesem Fall also, ob es einen höheren Wert hat, sich um Andere zu sorgen und somit die Medikamente oder das für Schutzmaßnahmen benötigte denen zu überlassen, die es am

16 https://www.deutschlandfunk.de/us-regierung-kauft-remdesivir-produktion-auf-empowerung.720.de.html?dram:article_id=479733 (zuletzt aufgerufen: 25.7.2020)

17 Vgl. zu den Verhaltensweisen von Trump und anderen Vertreter*innen des Neoliberalismus und des »Progressiven Neoliberalismus: Nancy Fraser: *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born. From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*, London & New York: Verso 2019, S. 11ff., 16ff. & 22.

dringendsten brauchen, oder sich – wie im Falle Amerikas unter Trump – das »wegzukaufen« was mensch selbst glaubt zu brauchen, und zwar vor Anderen, weil mensch besser ist als Andere, mensch es also verdient. Diesem kulturellen Wert entspricht Donald Trump mit seinem archetypischen Handeln für ein auf sich und das Geld bezogene Verhalten.¹⁸

Mensch sieht hier also deutlich die Vermittlung von Anerkennungsfragen und ökonomischen Belangen, aber eben auch, dass sie nicht aufeinander reduzierbar sind: Kapitalismus ist mehr als ein ökonomisches System, es ist eine Art und Weise, das Leben zu leben, und damit auch eine Kulturform unter den Imperativen der Leistung und der Gewinnmaximierung, die zwar auch den Markt zu leiten scheinen, aber nicht eröffnen, also ideologisch verstellen, dass der Markt nur durch Ausbeutung¹⁹ und Enteignung funktioniert (was im nächsten Abschnitt genauer bestimmt werden wird). So ermöglicht es die Beschreibung der beiden Vorschriften »Du sollst Leistung erbringen, damit du verdienst, was du bekommst und bekommst, was du verdienst« und »Du sollst mehr Gewinn machen als Andere, um gegen Andere bestehen zu können«, zu verstehen, dass schon die Motivation für das »Wegkaufen« auf den Status abzielt, nicht allein darauf, Gewinn zu maximieren und diese Güter zu verdienen. Nein, der Gewinn wird dadurch nicht maximiert, und die Güter auch nicht verdient, diejenigen für die sie bestimmt waren, werden in einer gewissen Form »enteignet«, und das nicht für ökonomische Gewinne,

18 Ein sehr eindrückliches Buch über die Herangehensweise Trumps an die Politik, oder besser gegen demokratische Politik, hat Masha Gessen mit *Autokratie Überwinden* 2020 im Aufbau Verlag vorgelegt. Ein erschütternder Satz ihrerseits über einen demokratisch gewählten Politiker ist folgender: »Zwar gab er sich manchmal besorgt und bezeichnete sich dann als »Kriegspräsident«, doch dann ließ er sich sofort wieder von dem ablenken, worum es ihm wirklich ging: Selbstverherrlichung und Geld. Nichts und niemand sonst waren ihm wichtig« (ebd. S. 41).

19 Ausbeutung verstehe ich hier im Sinne Frasers: Als »[d]ie entscheidende Ungerechtigkeit dieser Wirtschaftsform [...], jene besonders tiefreichende Form der ökonomischen Benachteiligung, durch die die Leistungsfähigkeit des Proletariats gegen dieses selbst in Anschlag gebracht und zu dem Zweck genutzt wird, ein Gesellschaftssystem aufrechtzuerhalten, das andere begünstigt. [...] [W]eit davon entfernt, in einer selbstständigen, an sich ungerechten Statusordnung verankert zu sein, leiten sich diese Ungerechtigkeiten aus der Wirtschaftsstruktur her, so wie überhaupt die ideologisch behauptete Minderwertigkeit einer Klasse die Ausbeutung auf anderer Ebene rechtfertigt und mit anderen Mitteln fortsetzt«, Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik«, S. 29.

sondern, um, wie in diesem Fall, als jemand dazustehen, der*die das politische Amt verdient, das mensch innehat, weil mensch sich gemäß der hegemonialen Vorstellungen verhält, die in dem entsprechenden Land bestehen. Anerkennung und Ökonomie hängen also zusammen; um die ökonomische Ungerechtigkeit, die im »Wegkaufen« liegt, zu beheben, müsste mensch aber – ganz im Sinne Frasers – die Güter wieder umverteilen, wohingegen diese Umverteilung nicht notwendig die Anerkennung zunichtemachen muss. Diese kann effektiv – folgt man Fraser – durch »Aberkennung« bzw. Transformation der Hegemonie²⁰ verändert werden.

Ich möchte nun bei dem letzten Punkt anknüpfen und zeigen, wie eine andere Erzählung aussehen könnte: Statt des »Wegkaufens« als Ausdruck der kapitalistischen Selbstbezogenheit und »Verteidigung« durch das Herabsetzen Anderer – das ist es, was mensch in der gegebenen Beschreibung findet –, geht diese Erzählung von einem Miteinander aus, dessen Hegemonie nicht eine*n Dealmaker*in anerkennt. Der Deal benachteiligt immer Andere. In einem anderen Miteinander wird jemand dann anerkannt, wenn sich gegenseitig die Bedürfnisse offen dargelegt werden, die bspw. das Land bei der Gesundheitsversorgung hat: denn dann werden bestehende Probleme und Mängel nicht ausklammert, so dass die Bedürftigkeit bestimmt und danach gehandelt werden kann.

Dies würde aber auf ein Vertrauen – was offensichtlich nicht aus den bestehenden Strukturen erwächst, und dessen Anführung hier möglicherweise naiv wirken mag – aufbauen, dass andere Staaten, ebenfalls offenlegen, was sie gerade tatsächlich bedürfen, und so wäre die Lösung nicht

20 Hegemonie verstehe ich hier im Sinne der radikalen Demokratietheorie, als Begriff, der »im Kontext der Politischen Theorie normalerweise auf Formen der Vorherrschaft von Kollektivakteuren bzw. von strukturellen Sinnformationen (z.B. der Hegemonie des Neoliberalismus)« verweist. Martin Nonhoff: »Hegemonie« in Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, 542. Diesem Verständnis schließe ich mich gerade deshalb an, weil es – mit Judith Butler gesprochen – folgendes ermöglicht: Man kann im Diskurs über Hegemonie die Zuversicht des Bestehenden erschüttern, »[aufzeigen], wie mehrdeutig ihre Ansprüche auf Universalität sind, und ausgehend von dieser Mehrdeutigkeit das Aufbrechen ihrer Ordnung zu verfolgen, also eine Öffnung gegenüber alternativen Versionen von Universalität voranzutreiben, die der Arbeit der Übersetzung selbst abgerungen werden.« Judith Butler: »Konkurrierende Universalitäten« in Judith Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek (Hg.): *Kontingenz Hegemonie Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2013, S. 226.

mehr durch eine »starke Führungsperson« autokratisch zu erlangen, sondern durch eine kollektive Entscheidung, auf Grund der dargelegten – im Fall der Pandemie – Infektionszahlen und Kapazitäten im Gesundheitssystem. Dabei würde sowohl das Anerkennungssystem transformiert, da andere Werte zählen, die nicht einfach das Gegenteil darstellen (das wäre nämlich ein Sich-Unterwerfen unter die Entscheidungen Anderer, ohne daran beteiligt zu sein), sondern völlig andere Verhaltensweisen unterstützen würden. Aber es würden nicht nur andere Werte anerkannt, sondern auch bestehende ökonomische Werte umverteilt, so dass diejenigen, die »wegkaufen« wollen, niemals die Güter bekommen, sondern auch diejenigen nicht ausschließlich die Güter bekommen, die sie kaufen wollen, sondern es bekämen diejenigen die Güter, die sie benötigen. Dies würde einer Radikalisierung der Demokratie entsprechen, da nicht nur nach innen, sondern auch nach außen die Werte der Demokratie (soziale Gleichheit und die Freiheit sich zu verhalten) durch das beschriebene Verhalten dargestellt werden; Radikalisierung deswegen, weil durch das demokratische Verhalten nach innen, wie außen ein anderer Raum für die Darstellung auf der politischen Bühne eröffnet wird. Es muss dann nicht ein*e starke*r Führer*in geben und mensch muss nicht als solche auftreten, um anerkannt zu werden. Sondern diese Form der Demokratie fragt nach ein*er umsichtigen sich tatsächlich sorgenden Person. So entstünde ein Raum für eine Umverteilung, bei der eben die soziale Gleichheit nicht nur im eigenen Staat (falls sie dort überhaupt bestehen sollte) ein Ziel darstellt, sondern auch die soziale Gleichheit derjenigen Menschen, die am stärksten benachteiligt sind.

Ein großer Sprung: vom Deal-Maker zu einem anderen Postsozialismus Was ist nun an dieser Beschreibung anders? Es ist die nicht Beachtung kapitalistischer Imperative, wodurch eine Situation beschreibbar wird, die sich so völlig anders darstellt, als es unsere momentane tut. Statt Multiplikatoren der krisenhaften Situation zu sein, wie mensch es wäre, wenn mensch sich nach den kapitalistischen Imperativen für seine Verhaltensweisen ausrichtete bzw. durch sie ausgerichtet würde, kann mensch mit der Krise in einem anderen Rahmen umgehen, wodurch niemand noch mehr ausgebeutet oder enteignet würde, als es durch die Krise schon der Fall ist. Denn genau das passiert, wenn mensch dem Verhalten des »Wegkaufen« einen Vorbildcharakter zuweisen würde, oder es auch nur als angemessene Reaktion auf die Situation framate. Ich hoffe, mit meiner Beschreibung nun eine andere Verhaltensweise und gesellschaftliche Formation bestimmt zu haben, die sich dem annähert,

was Fraser sich für einen positiven »Postsozialismus« ausmalt: »Das Ziel sollte darin bestehen, einem anderen ›Postsozialismus‹ den Weg zu bereiten, einem Postsozialismus, der in sich vereint, was am sozialistischen Projekt unübertriffen ist und was an der Politik der Anerkennung überzeugend und verteidigungswert ist.«²¹ Dieses Projekt scheint umso wichtiger, da sich die von Fraser schon 1997 in der englischsprachigen Ausgabe eröffnete Situationsbestimmung einer Zeit ohne große linke Utopien über das gute und bessere Leben, wie es der Sozialismus war, nicht aufgelöst hat, sondern sich folgende Situation eher noch verstärkt hat:

In beinahe jedem Land der Welt wachsen die Ungleichheiten – nicht nur hinsichtlich der Einkommen und des Wohlstands, sondern auch bei den »Entwicklungspotenzialen«, wenn mensch sie am Zugang zu sauberem Wasser und sauberer Luft, Bildung, Verhütung und Gesundheitsversorgung, entlohnter Arbeit und gesunder Ernährung, Freiheit von Folter und Vergewaltigung bemißt. [...] Außerdem haben Forderungen nach Gleichheit trotz aggressiver Durchsetzung marktförmiger Beziehungen in allen Lebensbereichen und stark gestiegener sozialer Ungleichheit ihren zentralen Stellenwert eingebüßt.²²

Die postsozialistische Situation nach 1989, bei der nicht nur Linke eine Utopie einbüßten, sondern auch der Kapitalismus seine**n* ideologischen Gegner**in*, schreibt sich in der momentanen Krise fort. Denn es werden Forderungen laut, die Arbeit von Pfleger**innen* und anderem Personal im Gesundheitswesen, sowie von anderen systemrelevanten Berufen (Kindererziehung, Reinigungskräfte, Einzelhandelszulieferant**innen* etc.) als solche anzuerkennen und diese Berufe wertzuschätzen; eine eindeutig anerkennungspolitische Forderung. Aber – und das ist der erste Schritt der Transformation – es werden fast zeitgleich, nur etwas versetzt auch Forderungen laut, die nicht eine Anerkennung der Relevanz der Leistung in den Fokus rücken, sondern die ökonomischen Defizite, die bei vielen dieser Berufe vorliegen (dass die Arbeit entweder unterbezahlt ist oder im Falle von Care-Arbeit im Privaten, die zumeist von Frauen* geleistet wird, Ausbeutung ist),²³ obwohl durch sie ei-

21 Fraser: *Die halbierte Gerechtigkeit*, S. 20.

22 Ebd., S. 13.

23 Interessante Studien zur gegenwärtigen Arbeitssituation, dem Arbeitstag, dem Pause-Machen, dem Altwerden im Kapitalismus und zur Selbstoptimierung finden sich in Ingo Stützle (Hg.): *Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals*, Berlin: Karl Dietz 2020.

ne Hauptlast der Krise gestemmt wird. Diese Berufe fallen in den Sektor der Reproduktionsarbeit, der dasjenige bereitstellt, was notwendig ist, damit das Leben weiterhin gelebt werden kann, und wird unter kapitalistischen Imperativen nicht als vollwertige Arbeit anerkannt und auch nicht vollumfänglich bezahlt, da bei ihnen keine »verwertbaren« neuen Güter entstehen, sondern »bloß« bestehende erhalten, rehabilitiert oder verwaltet werden.²⁴

Hier wirken also kapitalistische Imperative ganz entschieden als Multiplikatoren der Krise, da sie – wie schon angesprochen – nicht nur das eine Problem, das die kapitalistische Hegemonie kurzzeitig in den Hintergrund gedrängt und herausgefordert hat, nämlich die Frage, ob wir unter dem Virus überleben können, nicht beantworten kann, sondern im Gegenteil sogar dafür sorgt, dass der Blick auf dieses Problem verstellt wird und die ökonomischen und statustechnischen Missstände, die der Kapitalismus verantwortet, zur Verschlimmerung der Krise führen, da mensch nicht so umfänglich auf das gesundheitliche Problem fokussiert sein kann, um diesem die ihm gebührende Energie und Aufmerksamkeit zu widmen. Die kapitalistischen Imperative bieten also keine Lösung für die bestehenden und neu auftretenden Krisen, sie widerstehen ihnen nicht, sondern sie erzeugen bzw. verstärken sie noch, weil sie den Blick darauf durch unnötige Ungerechtigkeiten, verstellen: Nur schnell einen Deal machen löst keine Probleme, es verschiebt sie nur. Somit widerstehen die kapitalistischen Imperative nicht den Krisen, sondern sie sind Teil der Krisen, sobald Krisen in einer kapitalistischen Gesellschaft Druck auf diese erzeugen.

Ich möchte diese Verstellung der Krisen durch die Missstände der kapitalistischen Gesellschaft mit Blick auf die Theorie von Judith Butler als vom Menschen ausgelöste Verstärkung der Prekarität definieren. Diese Definition ist deshalb wichtig, weil sie den Fokus auf das Leben der Menschen, das Leben der Anderen lenkt; darauf, wie es geführt werden kann, wie mensch es als Andere*r unter Anderen führen will und welcher Wert dem Leben, also der Art und Weise, es zu gestalten, und der Möglichkeit zu überleben dabei zugemessen wird. So bewegt mensch sich in einer Richtung mit Butler: »Man kann sich der Frage, wer ›Wir‹ in diesen Zeiten sind, nähern, indem man untersucht, welche Leben als lebenswert erachtet werden, um welche wir trauern und um welche nicht.«²⁵ In dieser Form, nach dem »Wir« zu fragen, liegen zwei mögliche Wege, die zur Verhandlung der Frage eingeschlagen werden

24 Vgl. Fraser & Jaeggi: *Kapitalismus*, S. 52ff.

25 Judith Butler: *Krieg und Affekt*, Zürich/Berlin: diaphanes 2009, S. 18.

können: Der Erste läuft über eine Frage nach der Konstitution von Gruppenzugehörigkeiten, danach, wie wir uns als Gruppe von Menschen zu Anderen verhalten; wie mit denen umgegangen wird, die nicht zu uns zählen. Denkt mensch an die Beschreibung des »Wegkaufens« zurück, so zeigt dieser Umgang, dass es entweder nicht interessiert, wie es Anderen geht, oder mensch es wissentlich in Kauf nimmt, dass es ihnen schlechter geht, mensch ihr Leben in einem unnötigen Maß gefährdet. Befürwortet mensch das »Wegkaufen«, weil es dem eigenen »Wir« zum Vorteil zu reichen scheint, obwohl Andere das Weggekaufte dringend benötigen, dann misst mensch dem Leben der Anderen einen sehr geringen, zumindest keinen gleichen Wert zu. Der andere beschriebene Ansatz einer positiv gewendeten »postsozialistischen« Idee, die eine gerechte Umverteilung und die Anerkennung von bestehenden Ungerechtigkeiten zum Zwecke ihrer Transformation beinhaltet, lässt sich nur dann sinnvoll als Veränderung des Bestehenden denken, wenn bei ihr dem Leben der Anderen nicht der Lebenswert aberkannt wird, oder der Wert der Anderen nur in der möglichen Ausbeutung und Enteignung zum eigenen Vorteil besteht. So könnten selbst in Krisen oder anderen problematischen Situationen Gruppen gedacht werden, die pluralistisch zueinanderstehen und nicht lebensgefährdend.

Zweitens kann durch diese Fragen nach dem »Wir« auch verhandelt werden, wie wir als Menschen sein *wollen*; eine Verhandlung der Art und Weise also, die ausmacht, wer wir als Menschen sind. So wird durch die Verknüpfung der Fragestellung »Wer sind wir?« mit dem Wert, den mensch dem Leben Anderer im eigenen Verhalten zumisst die Möglichkeit eröffnet, das Bild der Anderen, das wir voneinander haben, so zu gestalten, dass deutlich wird, wer für Andere einsteht, oder wer nur *für sich und seine*ihre Gruppe* das Urteil gefällt hat, dass das Leben lebenswert sei. Diese zweite Verhandlung der Frage nach dem »Wer sind wir?« erfordert von uns, uns permanent darüber zu versichern, wie wir zusammenleben wollen und ob wir dabei den Wert der Leben schätzen, mit denen wir umgehen. Sich dessen immer wieder zu versichern ist deshalb wichtig, weil – wie es die Beschreibung der Krise gezeigt hat – nur so Krisen als Krisen in den Blick genommen werden können und nicht verstellt werden von gesellschaftlichen Systemen, in denen das Leben Anderer weniger zählt als bspw. ein Deal. Von hier ausgehend werde ich versuchen, im nächsten Kapitel, das offensichtliche genau zu beschreiben, nämlich das der Wert einer Sache, einer Lebensweise, eines Lebens mehr ist, als eine ökonomische Kategorie, die bedeutet mit dem jeweiligen Gut, als Mittel umzugehen, um selbstbezogene Zwecke vor das Leben Anderer zu stellen.

Bevor ich zum nächsten Abschnitt *Wert: mehr als eine ökonomische Kategorie* wechsele, möchte ich noch einen kurzen Abschnitt zur Methodik der hier vorliegenden Analyse anschließen. Was ich hier vorgeführt habe, ist, dass Frasers phänomenologisch anmutende Begrifflichkeit von Vorder- und Hintergrund, Fokus und Horizont eine plurale Perspektivität erlaubt, die zu einem perspektivischen Pluralismus (das Vertreten von ökonomischer Umverteilung auf der einen und anerkennungspolitischem Engagement auf der anderen Seite sowie der Erweiterung dieser Position durch politische und private Engagements, ohne das eine auf das andere reduzieren zu können)²⁶ als Analyseinstrument führt. Ich verbinde diese kritischen Überlegungen mit phänomenologischen Beschreibungen und poststrukturalistischen Einsichten über die Wiederholung und Performativität des Verhaltens zu einem methodischen Eklektizismus, bei dem immer wieder die jeweilige Methode ergänzt wird, um über sich selbst hinaus zu verweisen.²⁷ Dies ist die Erweiterung meiner methodischen Überlegungen aus *Als Andere unter Anderen*; wie schon dort ist diese Verknüpfung auf die Art und Weise des Fragens und die Art und Weise des Verhaltens fokussiert. Sie wird hier ergänzt durch das, wie wir für uns als Andere unter Anderen leben wollen: *Wie wollen wir zusammenleben?*

Wert: mehr als eine ökonomische Kategorie

Bisher habe ich in diesem Essay immer wieder aktuelle Krisensituationen benutzt, um auf die Probleme der momentanen gesellschaftlichen Systeme hinzuweisen, da sie sich besonders dann offenbaren, wenn die Gesellschaften herausgefordert werden und damit zu Verhaltensweisen gezwungen werden, die zeigen, welchen Wert mensch dem Leben und den Lebensweisen Anderer zumisst. Wir befinden uns also im Zwiespalt zwischen den titelgebenden Fragen dieses Essays: *Mehr Werte für wen? Mehrwert durch wen? Ein Wert fürs Leben?* Die ersten beide Fragen zielen auf diejenigen Personen ab, die als Andere daran beteiligt sind, den Wert für bestimmte Güter zu konstituieren. Dabei gilt es zwischen der ökonomischen Ebene und der kulturellen zu trennen – wie im letzten Teil mit Fraser gezeigt wurde. Die erste Frage zielt dabei auf

26 Vgl. Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik«, S. 84ff.

27 Vgl. dazu auch Drucilla Cornells Ausführung zu den Arten der Kritik des Subjekts und den daraus erwachsenden Möglichkeiten einer Politik der Differenz und der Identität, nicht als getrennte, sondern als Verbündete. Dies.: »Die Zeit des Feminismus neu gedacht« in: Benhabib, Butler, Cornell & Fraser: *Der Streit um Differenz*, S. 143.

den kulturellen Teil und die zweite auf den ökonomischen. Für die in diesem Abschnitt verhandelte These, dass der Wert eines Gutes mehr ist als eine ökonomische Kategorie, möchte ich nun an diesen beiden Fragen entlang zuerst dem ökonomischen Teil nachgehen, um dann den kulturellen zu beschreiben, wodurch sich eine Mehrfachvermittlung dessen zeigen wird, was als Wert bestimmbar ist, und eine Antwort auf die dritte Frage nach dem Wert oder den Werten fürs Leben zu ermöglichen.

Hier möchte ich nun, ausgehend von dem Gespräch von Nancy Fraser und Rahel Jaeggi über Kapitalismus, folgender Frage nachgehen: *Mehrwert durch wen?* Diese Frage ist schon deutlich in eine Richtung gestellt, nämlich so, dass die Antwort den Fokus auf diejenigen lenkt, die den Mehrwert bereitstellen, nicht auf die, die ihn abschöpfen. Dabei treffen wir wieder auf Frasers Unterscheidung zwischen Hintergrund und Vordergrund. Es ist zu beachten, dass Vorder- und Hintergrund sich dadurch ergeben, was fokussiert wird. Die Möglichkeit zur Differenzierung kann aber durch das verdeckt sein, was zu einer bestimmten Zeit als Gegebenheit erscheint und sich somit als Normalität darstellt, als etwas fast Natürliches. So wurden und werden Teile der Prozesse der Mehrwertschöpfung durch den Glauben daran verdeckt, dass die Verhältnisse, wie sie sind, auch genauso sein müssten. Im Vordergrund steht, wendet mensch sich der Schöpfung von Mehrwert zu, die Arbeit, die verrichtet wird, um etwas herzustellen. Diese Einsichten sind natürlich nichts Neues und durch sie wird, wie es auch Fraser sagt, das Rad nicht neu erfunden. Mensch baut auf Marx' Thesen zur ursprünglichen Akkumulation auf,²⁸ aber durch die Terminologie von Vordergrund und Hintergrund kann der Fokus wie folgt erweitert werden: Durch die Arbeit tritt die Ausbeutung derjenigen in den Vordergrund, die arbeiten und unter dieser Ausbeutung steht als Bedingung für die Arbeit, als deren Hintergrund, die Enteignung von denjenigen, die nicht als besitzwürdig gelten, weil deren Lebensweisen oder ihr gesamtes Leben nicht als lebenswert gezählt werden. Fraser drückt das wie folgt aus:

Enteignung ist Akkumulation mit anderen Mitteln. Während die Ausbeutung dem Kapital unter dem Deckmantel eines freien vertraglichen Austauschs Wert hinzufügt, verzichtet die Enteignung auf alle solche Feinheiten zugunsten einer brutalen Konfiszierung – zwar auch von Arbeit, aber zusätzlich vom Land, Tieren, Werkzeugen, Lagerstätten von Mineralien und Ener-

28 Vgl. Fraser & Jaeggi: *Kapitalismus*, S. 64.

gie, sogar von Menschen, ihrer sexuellen reproduktiven Kapazitäten, ihrer Kinder und Körperorgane. Sowohl die Ausbeutung als auch die Enteignung sind gleichermaßen unverzichtbar für die Akkumulation des Kapitals, und die erste hängt von der zweiten ab; Ausbeutung ohne Enteignung wäre unmöglich.²⁹

Die von Marx inspirierte Neuformulierung der Bedingungen der kapitalistischen Ungerechtigkeit als Ausbeutung und Enteignung durch Fraser, bildet die Grundlage für die nächsten Seiten dieses Essays, da mit Frasers Interpretation verdeutlicht werden soll, dass sie immer noch Hintergrund (Enteignung) und Vordergrund (Ausbeutung) für die kapitalistische Produktion von Mehrwert bilden. Dieser Vordergrund der Arbeit, dem mensch sich nur noch schwer verschließen kann, zeichnet sich bspw. im Gender Pay Gap, der Unterbezahlung im Reinigungssektor, in der Pflege oder generell in nicht dokumentierbaren Arbeitszeiten im Wissenschaftsbetrieb ab. Letztere führen – und das sind keine Einzelfälle, sondern die Regel – bspw. zu nicht dokumentierbaren Überstunden oder völlig erfundenen Arbeitszeiten an Wochentagen, obwohl mensch am Wochenende gearbeitet hat. Diese Zeit ist aber nicht zur Vergütung vorgesehen. Damit führt diese Praxis zur Reproduktion und Verfestigung der bestehenden Ausbeutung besonders im Mittelbau der Universität, der zusätzlich noch mit permanenter Befristung geschlagen ist.³⁰ In der Reihe dieser Beschreibungen der Ausbeutung kann nun mit einem kurzen Blick auf Marx der Schritt zur Bestimmung der Enteignung gemacht werden, wodurch die von Fraser aufgezeigte Verknüpfung von beidem deutlich hervortritt: »[E]s bleibt immer das alte Verfahren des Eroberers, der den Besiegten Waren abkauft mit ihrem eigenen, geraubten Geld.«³¹ Das Bild des*r Eroberer*in kann sowohl auf die Ausbeutung als auch auf die Enteignung angewendet werden; denn nicht ohne Grund bemüht Marx dieses Bild und Fraser spricht diese Prozesse ebenfalls nicht ohne Grund unter dem Punkt *Rassismus, Imperialismus und Enteignung* an. (Beide Prozesse reproduzieren sich in unseren Gesellschaften schon seit der antiken Sklaverei und sehr

29 Ebd. S. 64f.

30 Vgl. dazu die Ergebnisse der Mittelbaustudie an der FSU Jena 2018, die sowohl die ökonomischen Probleme wie Bezahlung und permanente Überstunden als auch die damit verbundene psychische Belastung aufzeigen: www.mittelbau.uni-jena.de/wp/bericht-zur-mittelbaumfrage-2018/ (zuletzt aufgerufen: 5.8.2020)

31 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* Erster Band (MEW 23), Berlin: Dietz, 40. Aufl. 2013, S. 608.

stark seit den Tagen des Imperialismus und Kolonialismus³²). Im ersten Fall – dem der Ausbeutung – ist es die Macht des*r Arbeitgeber*in, die die Arbeitskraft durch einen gesetzlich geregelten Vertrag erobert hat und nun in allen möglichen und unmöglichen Lücken dieser gesetzlichen Regelung oder durch den Vertrag selbst die Arbeitenden ausbeuten kann, da sich zu wehren sowohl ökonomische Verluste als auch den Verlust der persönlichen Stellung bedeutet, da natürlich dann weniger Geld zur Verfügung steht und mensch als arbeitslos in unserer Gesellschaft ebenfalls als wertlos stigmatisiert wird.³³

Für den zweiten Fall – der wortwörtlichen Eroberung – bestimmt sich die Enteignung, sie steht für die eindeutige Abwertung des Lebens jener, denen sie widerfährt. Sie fallen aus dem rechtlichen Rahmen derjenigen Gesellschaft heraus, aus der der*die Erober*in stammt. Beispiele für solche Enteignete sind »Besitzsklaven, kolonisiert[e] Untertanen, »Eingeborene«, verschuldet[e] Tagelöhne[r], »Illegal[e]« und verurteilte Straftäte[r].«³⁴ Diese historisch immer wieder enteigneten Menschen sind jene, denen eben – zumeist auf Grund von fehlendem Schutz – weniger oder gar kein lebenswertes Leben zu gesprochen wurde. Warum dies aber der Hintergrund des Vordergrundes der Ausbeutung ist, geht mit der Historizität der Enteignung einher, durch ihre wiederholte Enteignung gelten sie naturgemäß als von geringerem Wert und diese Naturalisierung der Enteignung schafft beständig immer neue Personen, die ausgebeutet werden können. Enteignete Personen können laut Fraser demnach wie folgt aufgefasst werden: »Es sind ganz überwiegend rassifizierte Bevölkerungsteile, die in der kapitalistischen Gesellschaft keinen politischen Schutz haben und die als *von Natur aus enteignungsfähig* gelten.«³⁵

Diese Naturalisierung, oder besser der Glaube an eine natürliche Ordnung, ent- und besteht, wie gesagt, durch eine fortgeführte Wiederholung

32 Vgl. auch Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Feudalismus, totale Herrschaft*, München: Piper 1986, S. 405ff. & 472ff.

33 Vgl. zum Begriff des Stigmas Erving Goffmans *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, S. 167: »[Es wurde hervorgehoben,] wie das stigmatisierte Individuum anderen ein prekäres Ich präsentieren kann, das der Mißachtung und Diskreditierung unterworfen ist. Der Stigmatisierte und der Normale sind Teile voneinander; wenn einer sich als verwundbar erweisen kann, muß erwartet werden, daß es der andere auch kann. Denn der weitere soziale Rahmen und seine Insassen haben sich, indem sie den Individuen Identitäten unterstellten, seien es diskreditierbare oder nicht diskreditierbare, auf eine Art selbst kompromittiert; sie haben sich selbst zu Narren gemacht.«

34 Fraser & Jaeggi: *Kapitalismus*, S. 65.

35 Ebd.

der Enteignung, die sich in eine Ausbeutung übersetzen lässt. In der Enteignung liegt die grundlegende Ungerechtigkeit, die den Kapitalismus bzw. die Kapitalwertschöpfung als Mehrwert ermöglicht, denn nur so kann der Überschuss geschaffen werden, den es schon zu Beginn des Produktionsprozesses braucht, um ein Mehr an Wert entstehen zu lassen. Weil entweder das Land, Tiere, Edelmetalle im Boden oder die Arbeitskraft von Menschen ohne Gegenwert enteignet und so in den Produktionsprozess eingefügt wurde und immer weiter eingefügt werden. Die bisher letzte Akkumulationsstufe ist die der Enteignung von Daten über das eigene Verhalten durch das Extrahieren dieser Daten, wie sie im Essay *Vernetzt durcheinander* beschrieben wurde. Diese außergesetzliche Enteignung wird also weiter fortgeschrieben und politisch gefestigt:

Dieser Statusunterschied wird politisch geschmiedet. Die paradigmatischen Organe, die Schutz gewähren oder verweigern, sind Staaten. [...] Sie kodifizieren die Statushierarchien, die Bürger von Untertanen unterscheiden, Staatsangehörige von Ausländern, anspruchsberechtigte Arbeiter von abhängigen Schnorrern – alles Kategorien, die zur Rassifizierung auffordern.³⁶

Die andere Seite ist nun die derer, die sich in den Status von Bürger*innen, Staatsangehörigen und anspruchsberechtigten Arbeiter*innen gekämpft haben; oder in ihn hinein geboren wurden; sie sind es, die auf der anderen Seite des Statusgefälles als Arbeiter*innen ausgebeutet werden; wobei als Arbeiter*innen nicht nur diejenigen gezählt werden können, die sogenannter »schwerer körperlicher Arbeit« nachgehen, sondern alle, die etwas für Andere herstellen oder reproduzieren. Mit Fraser kann mensch hier resümieren: »So verliert der Markt seine Unschuld, sobald wir erkennen, dass er auf dem schmutzigen Geheimnis der Ausbeutung beruht. Ebenso erscheint der sublimierte Zwang der Lohnarbeit [...] widerwärtiger, wenn wir erkennen, dass er auf dem noch schmutzigeren Geheimnis unverhüllter Gewalt und regelrechten Diebstahls beruht.«³⁷ So erscheinen Ausbeutung als Vordergrund und Enteignung als Hintergrund.

Wie gesehen, zieht sich die kapitalistische Struktur also nicht nur durch die Ökonomie der jeweiligen Gesellschaft, sondern auch durch die politischen Strukturen, und in dem Moment, in dem wir unserer Geschichte gewahr werden, wird uns auch gewahr, dass sie auch die kulturellen Strukturen durchzie-

36 Ebd., S. 66.

37 Ebd. S. 51.

hen, in denen sie sich Form rassistischer, antisemitischer oder frauenfeindlicher Verhaltensweisen verstetigen. Bestimmt mensch Kapitalismus demnach als mehr als ein ökonomisches Verhältnis, »dann meint man damit, dass dieser das ganze Leben betreffend, neben den ökonomischen Strukturen auch Weisen der Weltauffassung, das Verhältnis zu Raum und Zeit und das Naturverhältnis prägt, ohne dass das den Individuen als spezifische Prägung auch nur bewusst wäre.«³⁸ Dieser Satz aus Rahel Jaeggis *Kritik von Lebensformen* stellt die Weichen, um von der Wertschöpfung in kapitalistischen Strukturen weiterzugehen zu der Frage, wie Werte zueinander stehen könnten, wenn sie aus dieser Struktur ausbrechen.

38 Rahel Jaeggi: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 69. Jaeggi bestimmt den Begriff der Lebensform als »Bündel von Praktiken«, die als »kollektives Gebilde« gewohnheitsmäßige und eingelebte Verhaltensweisen »sozialer Kooperation« mit einem »normative[n] Erwartungsdruck« darstellen (Ebd., S. 77f.). Damit unterscheiden sie sich von den Lebensweisen, der Art und Weise wie wir uns zueinander Verhalten – von denen ich ausgehend von meinem Buch *Als Andere unter Anderen* schreibe – gerade dahingehend, dass Lebensformen durchgestalteter sind, also in einer größeren Gesamterzählung zusammenhängen. (Vgl. ebd., S. 72). Damit sind sie eher den Begriff der Kultur (Vgl. ebd., S. 77 zur Kultur). in dem Sinne nahe, was bedeutet, dass verschieden starke Ausprägungen der kulturellen Praktiken als unterschiedliche Lebensformen in derselben Kultur möglich sind. (Vgl. ebd., S. 42). Damit könnte man ein Ebenen Unterteilung aufstellen, bei der die Kultur die Makroebene, die Lebensform die dazu quer stehende Mesoebene und die Art und Weise, sich zu verhalten (die Lebensweise) die Mikroebene darstellen. Diese Unterscheidung wird jedoch dadurch unterlaufen, dass sich jede Lebensform und jede Kultur durch das konkrete Verhalten darstellen muss, also die Mikroebene ein rhizomatisches oder eher noch myzelartiges Netz als die Art und Weise, wie man sich zu bestimmten Anderen und bestimmten Zeiten und Orten verhält, bildet, welches nicht nur quer durch Kulturen verläuft, sondern sich in unterschiedlichsten Kulturen und Lebensformen zeigen, ohne dass eine klare Linie zwischen ihnen gezogen werden könnten, die die Ähnlichkeiten und Unterschiede eindeutig bestimmbar machen würde. Metaphorisch gesprochen blöpen die Verhaltensweisen in unterschiedlichen Kulturen und Lebensformen wie die Fruchtkörper von Pilzen aus dem Myzel ohne direkt sichtbare Verbindung hervor, die aber die Struktur des Myzels aufzeigen können, wenn man ihre Standorte vergleicht. Dazu aber im Essay *Die Manifestation der Unterschiede* mehr. Außerdem unterscheidet sich die Herangehensweise von Jaeggi und die von mir gerade darin, dass es mir um die Folgen des Verhaltens für die Wirklichkeit geht und ihr um die »qualitative Dimension der Einstellungen und Praktiken einer Lebensform – im Gegensatz beispielsweise zu ihren Folgen [...] der ungerechtfertigten Behandlung anderer«; (ebd. S. 23). Nichtsdestotrotz werde ich einige sehr passende Beschreibungen von Jaeggi in leicht variiertes Kontextualisierung verwenden und auf diese Alterierung des Kontextes entsprechend verweisen.

Um dieses Ausbrechen zu bestimmen, möchte ich mich hier im Folgenden der Frage zuwenden: *Mehr Werte für wen?* Hier liegt der Fokus nicht so sehr auf denjenigen, die die Werte schaffen – wie gerade gesehen sind dies diejenigen, die enteignet und ausgebeutet werden, die deren Leben als weniger oder gar nicht lebenswert erachtet wird – bzw. darauf, wie diese Werte geschaffen werden, sondern der Fokus liegt auf denen, die diese Werte leben, die mit ihnen umgehen, und auf der möglichen und wirklichen Pluralität der Werte. Dabei gibt es zwei Möglichkeiten, dies zu verstehen: Einerseits kann es heißen, dass es eine Vielzahl an Werten gibt, dies scheint nicht bestreitbar. Die zweite Möglichkeit ist die, dass ein Wert selbst schon eine Pluralität darstellt. Zunächst aber zu der vermeintlichen Gewissheit, dass es plurale Werte gibt; warum vermeintlich? Weil es eine Bestrebung der neoliberalen Institutionen und der kapitalistischen Ökonomie zu sein scheint, alle bestehenden und entstehenden Werte monetär zu überformen, sie zu konsumierbaren Waren machen und mit diesem totalitären Anspruch nicht nur die Werte zu transformieren, sondern auch die Menschen, die so von Anderen, die auf Andere treffen und sich selbst dabei als eine*n Andere*n für Andere verstehen können, zu Konsument*innen und damit auch zu Konkurrent*innen werden. Was es heißt, dass wir als Andere unter Anderen sind, lässt sich wie folgt verstehen: »Die Anderen sind Spiegel für uns und wir für sie. Wir machen uns gegenseitig die Bereiche unseres Erlebens zugänglich, die außerhalb des Fokus liegen, indem wir freimütig für wahr sprechen und für wahr darstellen, was wir erleben.«³⁹ Wir können also als Andere unter Anderen sein, weil wir nicht daran vorbeikommen, uns einander und damit uns unsere Werte gegenseitig darzustellen, ob wir wollen oder nicht; aber die Frage ist, ob wir uns auch so verhalten oder verhalten wollen, dass wir uns sowohl verstehen wollen als auch uns freimütig darzustellen, wie wir erleben. Genau diese Fragen nach dem »Wollen« wird jedoch untergraben, wenn immer mehr Werte konsumierbar sein *sollen*, da dann nicht mehr der Bezug zueinander, aufeinander und füreinander gefordert wird, sondern der Bezug auf die Waren.

»**Emodities**«, **totaler Anspruch & Absurdität** Ich habe hier schon einige Male auf den Essay *Vernetzt durcheinander* verwiesen, in dem ich beschrieben habe, wie wir durch die digitale Verhaltensvorhersage zu Konsument*innen gemacht werden sollen. An dieser Stelle möchte ich aber noch ein anderes Beispiel

39 Paul Helfritsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020, S. 209.

anführen, nämlich die Vermarktung der Gefühle, wie sie von Eva Illouz und anderen in dem von ihr herausgegebenen Sammelband *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus* bestimmt wird. Sie schreibt in der Einführung zu diesem Band folgendes: »Akte des Konsums und Gefühlsleben sind so eng und untrennbar miteinander verbunden, dass sie einander wechselseitig definieren und ermöglichen; Waren bieten eine Gelegenheit zum Ausdrücken und Erleben von Gefühlen; Gefühle werden in Waren verwandelt – »kommodifiziert«.«⁴⁰ In diesem Zitat wird nicht nur ein Verhältnis zwischen dem Konsumieren von Waren und dem Gefühlserleben bestimmt, sondern die Transformation des Gefühlserlebens und damit auch die Auflösung des Gefühlserlebens in der Warenförmigkeit. Diese Auflösung des Gefühls in den Waren nennt Illouz in Anlehnung an »commodities« »emodities« oder eben Gefühlswaren.⁴¹ Folgt mensch den Überlegungen Illouz', dann besteht diese Transformation darin, dass aus dem Erleben von Gefühlen und dem Erleben des Kaufens eins und dasselbe gemacht werden soll. Dabei geht das Spezifische des Fühlens in der totalitären Überformung der Ware unter.

Gefühle verstehe ich dabei mit Illouz wie folgt: »Emotionen sind [...] kulturelle und soziale Entitäten. Über Emotionen verwirklichen wir kulturelle Formen des Personseins, so wie sie in konkreten und unmittelbaren, aber stets kulturell und sozial definierten Beziehungen ausgedrückt werden.«⁴² Dies bedeutet, dass wir in Gefühlen unsere Art und Weise, kulturell und sozial geformt zu sein, darstellen, und zwar wie oben angeführt, für Andere. Wir können durch sie also einen verständlichen Bezug aufeinander und auf die konkrete Situation, die wir erleben, darstellen. All dies zeigt eben einen Bezug zu Anderen und ein aktives soziales Verhältnis auf. Durch die Kommodifizierung von Gefühlen wird dies nun transformiert. »In ihrer gezielten Verbindung von Produkten und Markennamen mit Ideen, Begriffen, Gefühlen und Beziehungen bedienen sich Marken bewusst kultureller Ikonen und Mythen, um ihre Identität zu entwickeln und emotionale Bedeutungen zu erschließen.«⁴³ Diese erschlossene Bedeutung ist, dass die Emotionen nicht aus dem sozialen Gefüge, der Situation und aus dem Bezug zu Anderen entstehen, sondern als Gut durch den Konsum der Ware hervorgerufen werden sollen. »Die wichtigsten Gefühle, die in der Markenpflege eingesetzt werden, sind positiver

40 Eva Illouz: »Einleitung« in dies. (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 23.

41 Vgl. ebd.

42 Eva Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 10.

43 Illouz: »Einführung«, S. 32

Natur, etwa Liebe, Romantik, Lust, Optimismus, Fröhlichkeit, Coolness und Selbstvertrauen.«⁴⁴ Sie werden bspw. bei Wellness-Urlauben,⁴⁵ im Kino⁴⁶ und bei der Stimmungsveränderung einer Stadt durch »Sex-Werbekarten«⁴⁷ erzeugt. Dabei entsprechen die warenförmigen *emodities* keinen bestehenden oder nicht warenförmigen Gefühlen; sie sind eine neue, eine andere Form von Gefühlen, weil sie nicht direkt durch eine Darstellung mit und durch Andere hervorgerufen werden, sondern durch eine Ware, die in Beziehung zu einem*r Konsument*in steht, ohne dass dabei eine andere Person irgendwie aufträte: »Man muss in diesem Zusammenhang aber sehen, dass Werbung und Marketing nicht aus einem Vorrat »echter« Gefühle schöpfen; indem sie Gütern eine emotionale Bedeutung verliehen, trugen die Marketingfachleute vielmehr zur Konstruktion des Konsumenten als einer emotionalen Einheit bei.«⁴⁸

Diese Konstruktion geschieht durch das Schaffen einer Nachfrage, durch die Bereitstellung eines Angebotes, bzw. der Suggestion, dass sich bspw. durch einen Wellness-Urlaub das Gefühl von Entspannung, Erholung und Freude durch das Bezahlen und Konsumieren des Angebots schon vollständig erleben ließe. Jene Suggestion muss durch das beständige Schaffen des Angebots und den beständigen Konsum verfestigt werden, sodass der Glaube, das Gefühl konsumieren zu können, statt es zu erleben, zu einer Veränderung der Emotion führt. Diese wiederholende Reproduktion – in diesem Fall der Kommodifizierung der Gefühle – bis zur Verstetigung in ökonomischen, kulturellen, sozialen und privaten Strukturen, kurz in der Gesellschaft, kann mit Butler und Illouz als Performativität bestimmt werden: So zeigt sich, dass »[d]er Begriff der Gefühlsware [...] den zentralen Prozess des affektiven Kapitalismus [verdeutlicht], da er das emotionale Erlebnis und die zum

44 Ebd.

45 Vgl. Yaara Benger Alaluf: »Alles inklusive – nur kein Stress«. Zur Produktion von Erholung in Club-Med-SeaSide-Resorts«, in: Eva Illouz (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 51ff.

46 Vgl. Daniel Gilon: »Das Kino als Gefühlsware. Über Horrorfilme und die Kommodifizierung der Angst« in Eva Illouz (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 112ff.

47 Vgl. Dana Kaplan: »Sex-Werbekarten in Tel Aviv. Stimmungsarbeit, Spannungsssex und städtische Atmosphären«, in: Eva Illouz (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 142ff.

48 Illouz: »Einleitung«, S. 32.

Zweck der Erzeugung dieses Erlebnisses entwickelte Ware performativ miteinander verbindet.«⁴⁹ Dies verdeutlicht aber auch, dass die Performativität der *Emodity* nicht nur eine Warenform hat. In ihr *soll* sie sich jedoch durch Wiederholung der Kommodifizierung auflösen.

Aber auch eine als Ware überformte Emotion ist nicht nur durch das Kapital vermittelt, sie ist, wie wir oben festgehalten haben, dennoch eine Verbindung zu kulturellen und anderen sozialen Werten und der Darstellung für Andere, selbst wenn diese unterbunden werden soll. Die Ware und der emotionale Wert, den mensch durch sie konsumieren kann, stellen in sich eine Pluralität dar, die nicht nur die totalitäre Transformation in eine Ware ermöglicht, sondern auch eine Transformation in einen anderen Bereich der Mehrfachvermittlung. Dies bedeutet einen Widerstand gegen bestehende und sich reproduzierende Gesellschaftsverhältnisse, der deshalb möglich ist, weil sie nur durch Wiederholung fortbestehen und deshalb als fragil bestimmt werden können. Diese Fragilität lässt sich auf die Warenförmigkeit der Gefühle übertragen. Dies kann wie folgt aussehen: Wenn die *Emodities* sich nur durch ihre Reproduktion erhalten können und sie durch ökonomische Zwänge (weil sie Gewinn erzeugen und mehr Kapital akkumulieren sollen) beständig, als Angebot, vorhanden sein sollen, dann müssen die Waren und Gefühle total miteinander verbunden werden und als Transformationsprodukt alle Menschen erreichen, solange dadurch ein höherer Gewinn erzielt werden kann.⁵⁰ Dieser totale Anspruch der kapitalistischen Ökonomie erzeugt nun nicht nur Angebot und Nachfrage, sondern auch absurde Stilblüten der *Emodities*, die die Fragilität dieser Konstruktion von Warengefühlen offen zu Tage treten lassen.

Als Beispiel dafür kann angesehen werden, dass sogar noch die kleinsten Werbeflächen wie die Papierstücke am Ende von Teebeuteln noch genutzt werden, um Gefühle und Waren zu verbinden. Dort finden sich Textstücke über Liebe, Entspannung, Ruhe und andere – wie schon mit Illouz gesagt – als positiv konnotierte Gefühle, die dadurch mit dem Konsum des Tees in eins gesetzt werden. Einen Tee zu trinken kann sicherlich viel des Gefühlserlebens leisten, das auch durch die Nachrichten suggeriert wird, aber es wäre

49 Ebd., S. 35.

50 Vgl. Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, S. 101: Illouz beschreibt hier die Erhöhung des Gewinns bei L'Oréal durch die Einstellung von Personal danach wie gut sie in emotionalen Selbstmanagementtest abschnitten: »[E]s zeigt, daß emotionale Formen des Kapitals in Geldwerte umgewandelt werden können.«; ebd.

doch absurd zu denken, mensch hätte, kauft und konsumiert mensch diesen Tee, einen sicheren und abrufbaren Vorrat an Liebe, Entspannung, Ruhe oder Selbstvertrauen zur Hand, die mensch bei Bedarf hervorholen könnte. An solchen Punkten gibt der totalitäre Anspruch der kapitalistischen Ökonomie – eine Strategie bis zum Letzten umzusetzen, solange sie nur mehr Gewinn bringt – seine absurde Ausformung preis und eröffnet einen Blick hinter den Imperativ der Gewinnmaximierung und auf die Absurdität der *Emodities*. Ist diese Absurdität einmal erlebt worden, lässt sie sich verwenden, um die performative Reproduktion zu unterbrechen.

Von dieser Bestimmung einer über Absurdität erlebten Kritikmöglichkeit lässt sich auch verstehen, wie Werte eben immer mehr sind als ihre ökonomische Form. Denn nur weil erlebte Gefühle wie Liebe und Selbstvertrauen eben mehr sind als käuflich, weil sie auch ohne Konsum erlebt werden können, kann uns ihre Konsumtion absurd erscheinen. Es sind soziale oder kulturelle Werte, die ökonomisch überformt werden können, aber nicht vollständig mit dem ökonomischen Wert zur Deckung kommen bzw. noch nicht vollständig zur Deckung gekommen sind, weil der totalitäre Anspruch, der sie hervorbringt, gerade durch seine Allumfasstheit Absurdität erzeugt. Vielleicht kann in dieser Form auch der Ansatz zu einer postnormativen Kritik des Kapitalismus verstanden werden, wie ihn Illouz vorschlägt. »Postnormativ« sollte dabei – so ist zumindest mein Verständnis davon, was es bedeuten könnte – als Zuschreibung verstanden werden, die ohne eine universalistische Norm auskommt, die selbst immer wieder in Begründungsnot gerät, wenn ihre Geltung verteidigt werden soll, was aber nicht heißen muss, dass Normen und normative Ansprüche dabei gar keine Rolle spielten.⁵¹ So ist gerade das Erleben von Absurdität, wie ich es in *Als Andere unter Anderen* dargelegt habe, das Erleben eines Bruches, einer Unstimmigkeit, einer Abweichung von der Norm, eben eines Stolperns über soziale Strukturen;⁵² d.h., ein Abweichen

51 Die hier dargelegte Strategie verfährt wie Butler bei der Frage der »normativen Grundlagen«: »Was die Frage der normativen Grundlagen angeht, möchte ich daran festhalten, daß diese 1. Kontingent, aber unverzichtbar sind; und daß sie 2. begrenzt und abgesichert werden durch gewisse Strategien der Ausgrenzung.« (Judith Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen«, in: Benhabib, Butler, Cornell & Fraser: *Der Streit um Differenz*, S. 122.)

52 Vgl. Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen*, S. 219ff: Ich beschreibe dort in dem Textabschnitt *Absurd & gewohnt, zwei pragmatische Kategorien* die Möglichkeit, dem Verstehen andere Kategorien geben zu können als wahr oder falsch, die jeweils für sich ein abgeschlossenes Urteil darstellen. Dies erscheint nötig, da der Umgang und das Verhalten

von den Normen, die uns in einer bestimmten Kultur und sozialen Formation als gewohnt erscheinen, weil wir sie unhinterfragt reproduzieren. Das Erleben des Absurden kann dabei als *ein* Anlass für das Hinterfragen einer sozialen, kulturellen oder eben ökonomischen Praxis oder Norm dienen, der zur Kritik dieser Praxis oder Norm führen kann. Illouz schreibt zur postnormativen Kritik:

Eine postnormative Kritik muss es vermeiden, Erfahrungen einfach abzutun, und doch einen Weg finden, um die Kluft zwischen Sein und Sollen zu artikulieren. Nur wenn wir auf diese Kluft verweisen, betreiben wir die Aktivität namens Kritik. Eine postnormative Kritik muss mithin Folgendes leisten: Sie muss die Selbstverständnisse und den Erwartungshorizont der Akteure ernstnehmen, ohne sich der Rechenschaft, die Menschen von sich selber ablegen, einfach anzuschließen, weil wir in der Lage sein müssen, Normen aufzustellen, die über das Selbstverständnis der Akteure hinausweisen. [...] Zudem, und das ist wichtig, beschreibt eine postnormative Kritik keine feste normative Position; vielmehr verändert sie sich mit dem Charakter dessen, was sie kritisiert, selbst.⁵³

Diesen Kriterien für eine postnormative Kritik entspricht meines Erachtens die obige Beschreibung dessen, wie mensch von der Absurdität zum Hinterfragen einer bestehenden Praxis oder Norm kommt. Denn dabei lässt sich die Kluft zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, deutlich aufzeigen. Was offen bleibt, ist allerdings, ob das, was absurd ist, das ist, was nicht sein soll – wäre dies festgelegt, käme mensch wieder zu einer universell-normativen Kritik zurück: Alles, was absurd ist, müsste geändert werden, aber das als absurd Gewertete ist nicht das Ende der Kritik, es ist ihr Ausgangspunkt, von dem angefangen das Hinterfragen des Bestehenden beginnen kann, um zu bestimmen, ob mensch auch wollen kann, dass es besteht, oder ob es anders sein sollte, ohne dabei schon eine positive Richtung anzugeben. Die Zeichen stehen nach dem Stolpern über das Absurde auf Veränderung dessen, was

miteinander nicht durch eine universelle Norm begründet werden können. Mit der Erweiterung meiner dort begonnenen Gedanken würde ich auch die Form der Kritik des Bestehenden in *Als Andere unter Anderen* als Grundlage einer postnormativen Kritik bezeichnen.

53 Eva Illouz: »Fazit: Auf dem Weg zu einer postnormativen Kritik der emotionalen Authentizität«, in: dies. (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 285f.

ist. D.h. aber etwas Zweifaches: Erstens kann sich verändern, was absurd erscheint. Zweitens kann sich verändern, dass es mir absurd erscheint. Diesen Transformationen der erlebten Werte möchte ich im nächsten Kapitel *Transformation von Wert: Anerkennung, Umverteilung, Demokratisierung, Aufstand* durch konkretere Formen der Alterierung darstellen. Diese Bestimmung ist die Fortsetzung dessen, was hier aufgezeigt werden konnte: dass mensch trotz oder gerade wegen des totalitären Anspruchs der ökologischen Sphäre im Kapitalismus über die monetär überformten Werte stolpern kann und sich so zeigt, dass ein Wert immer mehr ist als eine ökonomische Kategorie; nicht nur eine ökonomische Beurteilung ausdrückt, sondern ebenso kulturelle, private und politische Urteile einschließt. Der Begriff des Wertes ist plural.

Transformation von Wert: Anerkennung, Umverteilung, Demokratisierung, Aufstand

Versteht mensch den Wertbegriff so wie ich als das Aufeinandertreffen pluraler Urteile darüber, ob etwas wert ist, gelebt zu werden, dann ist es auch möglich, die unterschiedlichen Sphären, die an ihm zusammenkommen, genauer zu betrachten, was dazu führt die Transformationsmöglichkeiten des Wertes durch die jeweiligen Sphären zu bestimmen. Bevor ich aber dazu komme, über die verschiedenen Sphären und Transformationsmöglichkeiten zu sprechen, möchte ich noch mehr dazu schreiben, was ich damit meine, wenn ich Wert verstehe als *etwas ist es wert, gelebt zu werden*. Diese Form ermöglicht es, Wert nicht als eine universelle oder totale Bestimmung zu sehen, die auf alles angewendet werden muss, sondern als eine, die sich auf zweifache Weise am Erleben des Lebens ausrichtet: Erstens kann sie bedeuten, dass die Art und Weise, wie wir leben, positivistisch gesehen das ist, was wir als wert empfinden, gelebt zu werden. Damit ließe sich, ausgehend vom Bestehenden bestimmen wie wir, leben sollen. Zweitens kann es bedeuten, dass die Art und Weise, wie wir uns etwas oder jemandem gegenüber verhalten, darstellt, ob wir es als wert empfinden, auf diese Art zu leben. Dies drückt aus, wie wir leben *wollen*.

Damit lässt sich, je nach Fokus, in dieser Form verstehen, dass das Sein und das Sollen dann als getrennt erlebt werden, bzw. einem*r als getrennt widerfahren, wenn das Bestehende, in der Art, wie es erscheint, unpassend bzw. absurd ist oder auch – um mit Judith Butler zuspochen – Trouble macht, es unbehaglich ist. Diese Form – unpassend zu sein – meint dabei in ihrer Negativität nicht notwendigerweise eine schlechte Konnotation. Sie be-

stimmt vielmehr die unterschiedlichen Ansprüche, die durch die verschiedenen Sphären am Wert zusammenkommen. Sowohl, wie wir leben sollen, als auch, wie wir leben wollen, zeigt keine eindeutigen und unidirektionalen Präskriptionen auf, sondern trägt direkt oder indirekt der Mehrfachvermittlung der unterschiedlichen Bereiche des Miteinander Rechnung. Ein Beispiel: Kulturell erscheint gerade in Teilen der deutschen Gesellschaft ein Pluralismus der Lebensformen und Kulturen etwas zu sein, das als wert, gelebt zu werden, bestimmt ist; wir sollen also andere Kulturen und Lebensformen anerkennen. Dies bedeutet, wenn mensch so leben will, nicht rassistisch, LGBTQI*feindlich, sexistisch, antisemitisch oder antiziganistisch zu sein. Die Behauptung des Wertes der anderen Arten und Weisen zu leben stößt nun aber auf eine Politik, die immer noch an einer Abschaffung der Gender Pay Gap arbeitet, die eine Studie über Racial Profiling in der Polizei für unnötig hält, da dies »eh verboten sei«, und gleichzeitig eine Studie zu Gewalt gegen Polizist*innen anregt – um nur zwei Beispiele zu nennen.⁵⁴

Außerdem stößt dieser Wert auch auf ökonomische Hindernisse, da die gleichrangige Anerkennung der Lebenswertigkeit, den Arbeitsmarkt, unsere ganze Gesellschaft verändern würde: Wo heute in schlecht bezahlten und ungenutzten Berufen zu großen Teilen BIPOC, Migrant*innen, Ausländer*innen und ganz besonders häufig Frauen* arbeiten, müsste eine stark erhöhte Bezahlung eingeführt werden und den genannten Gruppen müssten Wege in andere Arbeitsbereiche gleichberechtigt offen stehen. Diese augenscheinliche Verknüpfung von kulturellen Fragen der Anerkennung und ökonomischen Fragen der Umverteilung mit politischen Fragen der Exklusion oder Marginalisierung, die auch Fraser konstatiert, wird im weiteren Verlauf dieses Essays noch deutlicher ausgeführt. Einen vierten Bereich, den mensch hier aufführen könnte, wäre wohl jener des Privaten (dazu später genaueres), der zu den von Fraser angeführten Sphären von Kultur, Ökonomie und Politik hinzutritt. Denn auch im Privaten – was sicher nicht ins Politische, Kulturelle oder Ökonomische aufgelöst werden kann – erfährt die kulturelle Offenheit Widerstand; denn selbst, wenn eine breite öffentliche Meinung kulturelle Offenheit gutheißt, sitzen sich im Privaten vielleicht sogar in der Familie Menschen gegenüber, die darüber nicht gleich denken. So stehen der öffentlichen Offenheit Verschlussheit und unterschiedliche Komplikationen entgegen, wenn es um die Darstellung der Offenheit in alltäglichen Verhaltensweisen

54 Vgl. <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/seehofer-statt-racial-profiling-gewalt-gegen-polizisten-pruefen,S5Nwkmo> (zuletzt aufgerufen: 08.08.2020).

geht; und nur in dieser zeigt sich, dass der Wert des Lebens Anderer als Wert anerkannt wird oder eben nicht.

Versucht mensch also zu bestimmen, was als lebenswerte Form zu agieren gilt, dann muss mensch die Mehrfachvermittlung durch mindestens die genannten vier Sphären mitbeachten, denn aus Privatem, Kultur, Politik und Ökonomie entstehen einander widersprechende, einander ausschließende, sich für eine gewisse Zeit verbindende Vorschriften davon, wie das Leben lebenswert gelebt werden soll. Diese Widersprüche sind essentiell dafür, dass die von mir – in Anlehnung an Illouz – beschriebene postnormative Kritik sinnvoll geführt werden kann. Denn genau die sich an einer und derselben Sache oder Art und Weise zu leben aus der Mehrfachvermittlung ergebenden Widersprüche von Wert bilden die erlebbaren Stolpergründe, die zum Hinterfragen und darüber zum Differenzieren der Forderungen daran, wie mensch lebenswert leben soll führen. So wird klar, warum die oben beschriebenen totalitären Bestrebungen, die ökonomische Sphäre als Grundlage für alle Werte zu nehmen, einen Reduktionismus darstellt, der dazu führt, die Möglichkeit, sich darüber zu verständigen, wie diese Werte bestimmt werden und was durch diese Bestrebungen an der Pluralität eines Wertes abgeschnitten wird, völlig verstellt, je mehr das Ziel der Totalisierung durchgesetzt werden kann. Das Problem, das sich hier in Form eines Reduktionismus durch totalitäre Bestrebungen darstellt, gibt es historisch gefasst gerade durch die ökonomische Sphäre; eine andere Richtung des Reduktionismus könnte bspw. in einer politischen Diktatur gesehen werden oder in dem Glauben, eine bestimmte Kultur sei anderen überlegen u.a. im Antiziganismus oder Antisemitismus. Im Privaten sieht es etwas anders aus, da ein totalitärer Anspruch des Privaten wohl die Form eines Eskapismus annehmen würde und so die gesellschaftlichen Strukturen es selbst wären, gegen die mensch sich damit wendet; somit wird es sehr schwierig, Anderen den totalitären Anspruch zu vermitteln, da mensch sich ja gerade von diesen zurückzieht.

Hier zeigen sich deutlich die historisch variablen Angriffspunkte der Kritik. Sie erscheinen in den unterschiedlichen Sphären, die an der Beurteilung dessen, was als Wert gilt, gelebt zu werden, da die Kritik durch die Spannung zwischen den Bereichen hervorsteht; Gerade ist es die totalisierende Ökonomie, die zu Spannungen und Verwerfungen mit anderen Bereichen führt, über die mensch stolpern kann. In unserer momentanen Gesellschaft ist es also gerade der Kapitalismus und seine digitalisierte Form sowie die Kommodifizierung der Gefühle, über die mensch stolpert, weil durch sie – wie im ersten Kapitel dieses Essays bestimmt – Krisen heraufbeschworen wer-

den, weil sie alles in allem auf die Schaffung des*er totalen Konsument*in als lebenswertester Form, Mensch zu sein, zustreben. Nach dieser Beschreibung komme ich nun bis zum Ende des Abschnitts zu den vier (vermutlich erweiterbaren) Bereichen Ökonomie, Kultur, Politik und Privaten und ihren Umstrukturierungen.

Anerkennung & Umverteilung Über Anerkennung und Umverteilung habe ich in diesem Essay im Anschluss an Nancy Fraser schon einiges dargelegt, weshalb ich mich hier nun auf die prägnantesten Punkte konzentrieren möchte: nämlich darauf, dass es sich bei beiden um Umstrukturierungen handelt, die in spezifischen Sphären des Miteinanders die spezifischen Veränderungen sozialer Strukturen sind, nämlich der kulturellen Sphäre (Anerkennung) und der ökonomischen (Umverteilung). Diese Sphären bilden einen Grenzbereich, der sich nicht in einer exakten Linie bestimmt, sondern eben als ein Bereich, bei dem sowohl die anerkennenden Transformationen (bspw. die Aufwertung von Schwarzem Leben, wie es die Black-Lives-Matter-Bewegung fordert) in den ökonomischen Bereich hineinreicht (da bspw. die Anerkennung der Gleichwertigkeit oder generell der Wertigkeit Schwarzer Leben einen äquivalenten Zugang zu Formen der Erwerbsarbeit, wie weiße Männer sie haben, also ein höheres Einkommen ermöglichen kann) als auch die umverteilenden Transformationen (bspw. die Abschaffung finanzieller Hürden, um ein Studium nicht nur zu beginnen, sondern auch ohne Nachteile abschließen zu können, wenn mensch keine Eltern hat, die den Lebensunterhalt stellen können) in den kulturellen Bereich hineinreicht (da bspw. die Umverteilung finanzieller Mittel zum Abschließen eines Studiums und den damit einhergehenden höheren Verdienstmöglichkeiten zur Anerkennung derjenigen Gruppen führen kann, die durch bestehende Ungerechtigkeiten nicht als wert angesehen werden, diese Berufe ausüben zu können). Hier zeigt sich also die Verschränkung der beiden sozialen Bereiche, aber auch, dass sie nicht auf den jeweils anderen zurückgeführt werden können, da sie sich zwar am je nach Problem zu bestimmendem Grenzbereich ergänzen, aber eben nur dass und nicht ineinander aufgehen: »Ansprüche auf Umverteilung beeinträchtigen also den Rang und die Identität sozialer Akteure ebenso wie ihre wirtschaftliche Lage.«⁵⁵ Anerkennung und Umverteilung sind somit zwei Formen der Umstrukturierung dessen, was als lebenswert gilt.

55 Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik«, S. 90.

Durch die Anerkennung wird verändert, welche Arten und Weisen zu leben als lebenswert gelten, während die Umverteilung verändert, welche Leben für Profit ausgebeutet und enteignet, also für Mehrwert geopfert werden können: »In jeder Gesellschaft sind ökonomische und kulturelle Ordnung und Normierung miteinander verzahnt.«⁵⁶ Darin zeigt sich jedoch, weil es eine Verzahnung ist und keine Identität, sowohl eine Differenz im Fokus, wenn mensch für kulturelle oder ökonomische Umstrukturierungen kämpft, als auch ein Unterschied in den Begrifflichkeiten, die für den Diskurs verwendet werden: »Die Ausdrücke ›Klasse‹ und ›Status‹ bezeichnen [...] gesellschaftlich verwurzelte Formen der Unterordnung.«⁵⁷ Dass es neben Umverteilung und dem Fokus auf die ökonomische Sphäre und der Anerkennung sowie dem Fokus auf die kulturelle Sphäre noch andere Umstrukturierungen mit speziellen Fokussierungen und damit einhergehenden sozialen Sphären gibt, lässt sich durch diese Herangehensweise nicht ausschließen. Dies ist jedoch keine Schwäche der Bestimmung oder ein Problem, sondern gerade durch diese Offenheit bleibt es möglich, wenn nötig, die Strategien der Umstrukturierung zu erweitern, andere Sphären des Miteinanders ihrer Geltung nach zu beschreiben und die Grenzbereiche zu anderen Sphären darzulegen. Dies wird unter anderem dann nötig, sobald mensch durch das Stolpern über die Verwerfungen zwischen den sozialen Sphären auf sie gestoßen wird. Es zeigt eine Möglichkeit auf, die Kritik tatsächlich historisch zu situieren und sie nicht selbst in einer Form zu verabsolutieren und damit andere Formen nur deshalb auszuschließen, weil sie anders sind. Gäbe es diese Möglichkeit nicht, würde die Kritik selbst zu einer Praxis, die nicht nur ungerechte Strukturen ausschließt, sondern selbst ungerechterweise ausschließt.

Demokratisierung Eine andere mögliche Sphäre, auf die auch Fraser verweist, ist jene der Politik: »Die entsprechende Ungerechtigkeit wäre ›politische Marginalisierung‹ oder ›Exklusion‹, die entsprechende Abhilfe wäre ›Demokratisierung‹.«⁵⁸ Damit stehen die Begrifflichkeiten zur Verfügung, auch den politischen Bereich in die Betrachtung mit einzubeziehen. Das Strukturproblem, über das mensch stolpert, ist die Exklusion von politischer Mitbestimmung, die sich in unterschiedlichen Darstellungsformen ereignen kann. Da sich die

56 Ebd. S. 73.

57 Ebd. S. 70.

58 Ebd. S. 95.

hier vertretene Form, das Bestehende zu hinterfragen, in der eigenen historischen Situation verortet, steht nun die politische Exklusion durch den Kapitalismus in Frasers Fokus – was nicht heißt, dass es nicht noch andere Formen wie bspw. eine Autokratie gibt, die ein Problem speziell im politischen Bereich darstellen. Die Analyse Frasers in Bezug auf die Beschreibung des Grenzbereiches zwischen Politischem, Kulturellem und Ökonomischem, nimmt folgende Gestalt an:

Wie wir gesehen haben, ist die kulturelle Ordnung in dieser Gesellschaft hybridisiert, differenziert, pluralistisch und umstritten, während jedwede Stathierarchie als illegitim gilt. Gleichzeitig wird die Wirtschaftsordnung von der kulturellen Ordnung institutionell ebenso unterschieden wie die Klassen vom Status und die ökonomische Benachteiligung von der mangelnden Anerkennung. Zusammengenommen präformieren diese strukturellen Merkmale unserer Gesellschaft die Art und Weise, wie heutzutage politische Grenzen gezogen werden können. Sie ermutigen zu Kämpfen um Anerkennung, während sie zugleich deren Abkopplung von Umverteilungskämpfen ermöglichen.⁵⁹

Gegen diese sehr klare Analyse der momentanen politischen Situation, die ihre größte Geltung vor allem bezogen auf Europa und Nordamerika zu haben scheint, steht die Umstrukturierungsmöglichkeit der Demokratisierung. Das bedeutet: Um gegen die Verdeckung einer Praxis, Menschen ihren Wert abzusprechen (bspw. Bereich des Ökonomischen), durch eine andere Form dieser Praxis (bspw. Bereich des Kulturellen), etwas unternehmen zu können, muss es einen Rahmen geben, in dem sowohl das Darstellen des einen Problems ermöglicht wird als auch das Darstellen des anderen. Diese Darstellung ist nicht eine theoretische Darlegung, sondern die Darstellung von Menschen, die ihre jeweilige Gefährdung zum Gegenstand hat, weil ihren Lebensweisen oder ihrem Leben ein anderer oder gar kein Wert zugesprochen wird. Es muss also bei der Umstrukturierung des Bereiches der Politik darum gehen, dass nicht nur unterschiedliche Personen die Möglichkeit zu Darstellungen haben, sondern dass auch unterschiedliche Darstellungsformen ermöglicht werden, um eine Demokratisierung vielleicht sogar eine Radikalisierung der Demokratie zu erreichen; für die Politik bedeutet dies dann beispielsweise, dass sowohl die Begrifflichkeiten der ökonomischen Ungerechtigkeit als auch jene die der kulturellen als legitime Diskursbeiträge gelten können, um die Abwertung

59 Ebd. S. 97.

von bestimmten Lebensweisen oder die Abwertung und damit die direkte Gefährdung des Lebens von Menschen darstellen zu können. Die Aufgabe, für diesen vielgestaltigen Rahmen zu sorgen fällt der Politik zu und diese Aufgabe ist das Umstrukturieren der bestehenden politischen Strukturen zu einem demokratischen Rahmen.

Dass dieser Bereich ebenso akute Probleme zeitigt wie die anderen beiden bisher aufgezeigten, lässt sich an Nancy Frasers Aussage aus dem Text *Ein Gespräch zwischen Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa und Karin Becker und Hanna Ketterer* erkennen:

Gut zwei Drittel der Weltbevölkerung haben nicht wirklich einen Staat, an den sie sich wenden können – man denke nur an jene, die in Flüchtlingslagern leben, in gescheiterten Staaten oder in Staaten, die völlig schwach sind, kleptokratisch, IWF-geführt, oder in Staaten, die durch US-Invasionen zerstört wurden. Wenn wir unterstellen, dass jeder über einen funktionierenden Staat verfügt, dann lassen wir einen Großteil der Weltbevölkerung im Stich.⁶⁰

Die Demokratisierung ist dabei also nicht nur eine nationale Umstrukturierung, sondern kann auch auf eine transnationale Weise erforderlich sein. Denn diejenigen, die keinen Staat haben, an den sie sich wenden können, sind – unter demokratischen Gesichtspunkten – auch dann berechtigt, ihre Anliege und Aufforderungen darzustellen, wenn ihre nationale Vertretung diesen Rahmen nicht bietet, weil sie entweder nicht dazu in der Lage oder nicht dazu gewillt ist. Keinen Staat zu haben bedeutet in diesem Fall, keine Möglichkeit zur politischen Partizipation zu haben, um die Gefährdung des Lebens so darzustellen, dass sie als Problem gilt, das zu Recht als Anliegen vorgebracht werden kann, das zur Veränderung auffordert. Demokratisierung stellt demnach eine umstrukturierende Antwort auf nationale wie transnationale Probleme dar – in anderen Worten: Darstellen zu dürfen, dass das Leben gefährdet ist, weil ihm kein Wert zugesprochen wird, und erwarten zu können, dass dieser Darstellung ein angemessener Rahmen und Lösungen gewährt werden, ist eine legitime Forderung an demokratische Politik.

60 Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa, Karin Becker und Hanna Ketterer: »Ein Gespräch zwischen Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa und Karin Becker und Hanna Ketterer«, in: Hanna Ketterer & Karin Becker (Hg.): *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 249.

Nachdem nun schon drei Bereiche des Miteinanders bestimmt wurden, in denen es umzustrukturierende soziale Bestände gibt, die miteinander verzahnt sind und somit Grenzbereiche bilden, in denen die Umstrukturierungsmaßnahmen Interaktionseffekte aufweisen, erscheint die Frage »Wo beginnen?« zu diesem Zeitpunkt schon als überwältigende Aufgabe. Ich möchte hier aber noch einen weiteren Vorschlag dazu unterbreiten, was ein eigenständiger Bereich der sozialen Gefüge sein könnte, dem deshalb ebenso spezielle Begrifflichkeiten für die Ausweisung von Problemen und Umstrukturierung zukommen wie den anderen Bereichen. Ich meine damit dem Bereich des Privaten, mit dem Problem der totalitären Auflösung in der Überwachung und der Umstrukturierung des Aufstandes. Diese Überlegung möchte ich mit Blick auf Beate Rösslers Theorie des Wertes des Privaten darlegen.

Aufstand Zuerst möchte ich an dieser Stelle mit Rössler festhalten, dass das Private bzw. die Zuschreibung, etwas sei privat, nicht bedeutet, dass dies einen Bereich bestimmte, der gleichzusetzen wäre mit »intim« oder »geheim«, womit wohl ein Gegenteil zum Sozialen bezeichnet wäre.⁶¹ Vielmehr ist das Private, oder, wie es Rössler nennt, das Prädikat »privat«, ist »ein komplexes Prädikat, das wir Handlungen, Situationen, (mentalen) Zuständen, Orten und Gegenständen.«⁶² Die damit einhergehenden komplexen Verhaltensweisen sind solche, die bestimmt werden können als Verhaltensweisen der Kontrolle; und zwar solche, die legitimerweise kontrollieren, wer etwas wann über eine*n selbst erfahren darf, oder wer einem*r selbst wann zu nahe kommen darf. In den Worten Rösslers klingt dies, wie folgt: »Privat« ist etwas dann, wenn eine Person dazu in der Lage und prinzipiell berechtigt ist, den Zugang – zu Daten, zu Wohnungen, zu Entscheidungen oder Handlungsweisen – zu kontrollieren.«⁶³ Verhaltensweisen, die als Kontrolle bestimmt werden, haben immer einen un guten Beigeschmack, da mensch nie nur Kontrolle über sich selbst ausübt, sondern damit auch immer die Verhaltensweisen Anderer betroffen sind. Um Kontrolle nicht in repressive oder gewaltvolle Überlegungen zu überführen, sondern auf den legitimen Bereich angewendet zu belassen, über den jede*r selbst entscheiden können sollte, ist die Spezifizierung Rösslers dessen, was nicht zum Privaten gehört, hilfreich: »[S]olange ein Zustand

61 Vgl. Beate Rössler: *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 17.

62 Ebd.

63 Beate Rössler: *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 285.

der Abgeschlossenheit, Verborgenheit, des Geheimen erzwungen und nicht frei gewählt ist, solange man keinerlei Kontrolle über ihn hat, so lange würde man ihn auch nicht als ›privat‹ bezeichnen.«⁶⁴ Denn dann entscheidet eine Person nicht mehr über sich selbst, sondern wird vom totalitären Anspruch der Kontrolle einer anderen Person bestimmt. D.h.: weder Gewalt in der Ehe ist eine rein private Angelegenheit, noch andere Repressionen oder Gefährdungen in der Familie sind es; aber auch die Abgeschlossenheit eines Gefängnisses oder einer geschlossenen Anstalt ist nicht privat; wenn sie aber nicht privat sind, dann können sie bzw. müssen sie als »von öffentlichem Interesse« eingestuft werden und gehören zu einem jeweils eigenen sozialen Bereich, in dem diese Probleme als öffentliche ernst genommen werden können.⁶⁵

In diesen Ausführungen findet sich also ein Weg, das Private nicht als Ort repressiver Kontrolle zu definieren, gerade – und das ist eine der innovativen Seiten an Rösslers Thesen –, weil das Private nicht abgeschlossen oder getrennt vom Sozialen besteht, sondern Teil des Sozialen ist. Wie ich es in *Als Andere unter Anderen* gezeigt habe, ist eine Darstellung immer eine soziale Praxis, eine Darstellung für Andere, bei der mensch ein Risiko eingeht, je nachdem, wem mensch sich darstellt und was mensch zeigen möchte.⁶⁶ »Ohne den Schutz unserer Selbstdarstellung vor jeweils anderen in jeweils anderen Kontexten ist ebendies, das je differente Selbst, das wir anderen zeigen, nicht mehr möglich [...] so ist der Schutz des Privaten immer schon ein Schutz sowohl in Beziehungen als auch von Beziehungen.«⁶⁷ Der Schutz des Privaten ist damit ein Schutz vor einem Totalen-ausgeliefert-Sein-an-Andere, was damit einherginge, dass keine Entscheidung, keine Bewegung, kein Ort und nicht einmal mehr die Gedanken die eigenen wären, sondern mensch sich in der totalitären Kontrolle aufgelöst hätte. Diese Gefahr gilt es zu unterbinden. Bevor ich aber dazu komme, wie dies geschehen kann, werde ich ein Beispiel für totalitäre Kontrolle bestimmen, das gleichzeitig auch einen Grenzbereich des Privaten zum Politischen, Ökonomischen und Kulturellen zeigt. Daran kann deutlich gemacht werden, dass das Private Grenzbereiche zu anderen sozia-

64 Rössler: *Der Wert des Privaten*, S. 21.

65 Vgl. zur totalitären Kontrolle über anderes Leben außerhalb der Familie Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 301. & ders.: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 76ff.

66 Vgl. Helfritsch: *Als Andere unter Anderen*, S. 212ff.

67 Rössler: *Autonomie*, S. 293.

len Bereichen bildet, ohne in ihnen aufzugehen oder von ihnen abgeschnitten zu sein.

Das Beispiel ist das der totalen Herrschaft in der Form, die Hannah Arendt in ihrer herausragenden Studie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* darlegt. Zugegebenermaßen könnte dieses Beispiel etwas übertrieben wirken, doch es stellt die Gefahren einer Gesellschaft aus, in der das Private und damit die legitime Kontrolle über sich selbst aufgelöst wurden.⁶⁸ Arendt schreibt über den totalitären Machthaber und damit über die Person, die über den Wert entscheidet, welche Lebensweisen gelebt werden sollen (kulturell), welche Gefährdungen von Leben und Lebensweise dem Staat in welcher Form legitim vorgelegt werden können (politische), welchen Personen und Gruppen der Wert des Lebens abgesprochen wird, wodurch eine Enteignung und Gefährdung bis zum Tod abgesegnet wird (ökonomisch) und generell, wie, wo und mit wem es wert ist zusammenzuleben (privat), Folgendes:

Mit anderen Worten: Der totalitäre Machthaber muß mit allen Mitteln die Bedingungen des Zerfalls, unter denen die Bewegung zur Macht gekommen ist, aufrechterhalten und verhindern, daß das, was er dauernd versprochen hat, wirklich eintritt, nämlich eine Neuordnung aller Lebensverhältnisse und eine Normalität und Stabilität, die sich auf der Neuordnung gründet. Jede solche Neuordnung, gleichgültig wie »revolutionär« sie erst einmal anmuten sollte, würde auf die Dauer ihren Platz in den ungeheuer verschiedenen und kontrastierenden politischen Lebensformen der Völker der Erde finden, sie würde zu einer unter vielen werden, und gerade dies muß um jeden Preis verhindert werden. [...] Die Paradoxie der totalen Herrschaft ist, daß die Machtergreifung, der Besitz des Staatsapparats und der Gewalt in einem Lande, für die totalitäre Bewegung mindestens ebenso viele Gefahren wie Vorteile bietet.⁶⁹

In dieser Beschreibung der furchtbarsten Form der Auflösung des Privaten – jener in der totalen Herrschaft – zeigt sich nichtsdestoweniger, dass Rössler recht damit hat, dass mensch »nicht über das Private und seinen Wert schreiben [kann], ohne [die] Schnittstellen zu thematisieren und ohne die Ambi-

68 Legitimität muss hier im Sinne einer historisch-postnormativen Kritik als kontextgebundenes Kriterium gelten. D.h.: mensch hat dann die legitime Kontrolle, über den Zugang zu eigenen Räumen, Entscheidungen, Zuständen etc., wenn dadurch nicht ungerechterweise Anderen die Kontrolle über ihr Leben verweigert wird.

69 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper 1986, S. 819f.

valenzen, die sich mit der Verschiebung der Linien zwischen öffentlich und privat verbinden«,⁷⁰ auch wenn sie sich dabei nicht auf totale Herrschaft bezieht, sondern ihren Blick auf »das Private im Öffentlichen; und die private und öffentliche Person«⁷¹ richtet. Darum soll es mir hier jedoch nicht gehen, da das Beispiel der totalen Herrschaft meine Aufmerksamkeit allein auf sich zieht: Nichts darf übrigbleiben, was nicht kontrolliert und damit der eigenen selbstständigen Bezugnahme verschlossen wird. So kann niemand mehr über den eigenen oder über den Wert anderer Lebensweisen oder Leben entscheiden. Alle Bereiche, die die konstitutive Pluralität des Wertbegriffs ausmachen, werden kontrolliert, was nicht heißt, dass alle Bereiche auf einen reduziert würden, sondern dass in allen Bereichen vorgegeben wird, was es wert ist, gelebt zu werden, und wer es wert ist, leben zu dürfen. Es werden alle Bereiche in eine Krise gestürzt, solange mensch eigene Wertvorstellungen hat, die den Vorgaben widersprechen. Das Private ist also gefährlich für jeden totalitären Anspruch und muss deswegen aufgelöst werden; denn die totalitären Ansprüche können sich nur dann verfestigen und wiederholen, wenn sie die Krisen kontrollieren, die als Gefährdung des Wertes verschiedener Leben und Lebensweisen auftreten. Das Private ist kein Residuum vor den Anderen.

So besehen muss nun die Umstrukturierung als Maßnahme gegen die Auflösung des Privaten, wenn mensch es als soziale Sphäre fasst, eine sein, die nicht nur individuell ist, sondern sie muss eine Praxis sein, die sich durch ihre Sozialität auszeichnet und dennoch auch individuell begonnen werden kann – denn, woran wohl niemand zweifeln würde: keine Umstrukturierung, gleich in welchem Bereich des Sozialen, lässt sich alleine erreichen. Ich schlage als Umstrukturierungsform die des *Aufstandes* vor: zum einen, weil ein Aufstand sowohl als kollektives Geschehen als auch als persönliches *Aufstand-Proben* bestimmt werden kann, zum anderen, weil er eine stark kämpferische Konnotation hat. Inhaltlich möchte ich dabei auf die Definition von Judith Butler zurückgreifen, auch wenn ich, anders als sie, einen Aufstand nicht notwendig an eine große Zahl knüpfe, wie sie es in *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand* tut: Ein Aufstand ereignet sich dann, wenn »[i]rgendetwas für ein Leben in Würde oder Freiheit Unerlässliches verweigert [wurde], und zwar allzu lange. Ein Aufstand versucht also normalerweise, eine Situation zu be-

70 Rössler: *Der Wert des Privaten*, S. 305.

71 Ebd. S. 306.

enden, die länger ertragen wurde, als sie hätte ertragen werden sollen.«⁷² Ein Aufstand ist also das Zusammennehmen aller noch verbliebenen Kräfte, bei dem sich gegen die Auflösung der eigenen Fähigkeit, das Leben lebenswert zu führen, gestellt wird. Dabei »handelt keiner für sich alleine, ebenso wenig aber entsteht ein kollektives Subjekt, das alle individuellen Unterschiede negiert.«⁷³ Das heißt: Obwohl der Aufstand als Umstrukturierung des Privaten fungiert, ist er kein reiner Alleingang, denn wird durch einen totalitären Anspruch die Kontrolle über ein anderes Leben erzwungen, kann dieses Unrecht kein singuläres Phänomen sein. Das hieße, das Private aus dem Kontext der anderen sozialen Bereiche völlig herauszulösen, es sich selbst und damit der Ungerechtigkeit zu überlassen. So kann ein Aufstand erfolgen, weil die Ungerechtigkeit in einer Ehe von der Frau nicht mehr ausgehalten wird, damit wäre sie aber nicht allein, Andere können sich ihr anschließen, wenn die Verhältnisse schon länger mehr als lebensunwürdig waren, es ihr gleichtun, auch wenn dies nicht zur selben Zeit passiert, oder davon profitieren, dass es bei ihnen gar nicht erst so weit kommt. Die Ungerechtigkeit in der Ehe wäre dann sowohl während des Aufstandes als auch davor nicht von einer momentan bestehenden patriarchalen Ordnung zu entkoppeln und deshalb *nicht nur* eine Privatsache, *aber auch*. Durch den Aufstand wirft sich das Private deutlich gegen die Zwänge seiner Sphäre, die mit den anderen Sphären eng verknüpft ist und so wirkt es mit der Wucht des Aufstandes über das Private hinaus.

Grenzbereiche zu anderen sozialen Sphären lassen sich dann beispielhaft und nicht erschöpfend folgendermaßen darstellen: Es sollte meine Privatangelegenheit sein, mit wem ich mich auf welche Art und Weise treffe, mit wem ich eine Beziehung führen will und mit wem nicht. Aber sie wird bestimmt von kulturellen Vorstellungen davon, wer mit wem zusammenleben sollte (sei es, ob mensch sich ungeachtet vom gender zu einer anderen Person hingezogen fühlt bzw. oder zu mehreren, oder sei es, weil mensch unterschiedlichen Religionen angehört). Auch wird diese Privatangelegenheit davon bestimmt, ob mensch derselben Klasse angehört; wie mensch damit umgehen kann, unterschiedlichen finanziellen Möglichkeiten zu begegnen. Und ebenso ist es bedingt durch die politischen Rahmen, die geschaffen sind: Hat mensch, gleich mit wem mensch zusammenleben möchte, dieselben Möglichkeiten der politischen Partizipation oder wird mensch marginalisiert und

72 Judith Butler: *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*, Konstanz: Konstanz University Press 2019, S. 125.

73 Ebd., S. 126

damit nicht nur bei der politischen Partizipation beschnitten, sondern im Zusammenleben miteinander generell beschränkt. Ein Aufstand für sexuelle Selbstbestimmung über das eigene Leben, um es so zu führen, wie mensch es für wert hält, geführt zu werden, kann also zugleich ein ökonomischer, ein kultureller oder politischer Aufstand sein oder alles zusammen. Ganz gleich wie, das Handeln der Aufständigen »ist reflexiv: Sie erheben sich, ermächtigen sich dadurch ihres Körpers und nehmen eine aufrechte Haltung ein. Ihr Handeln hat einen Gegenstand: Sie erheben sich *gegen* etwas – sie wissen, was sie zu Fall bringen wollen, welchen Zustand sie beenden möchten.«⁷⁴

Andere Möglichkeiten anstelle des Aufstandes, die eher den prozesshaften Charakter der anderen Umstrukturierungen teilen würden, wie er bei Anerkennung, Umverteilung oder Demokratisierung zu finden ist, könnten Vorgänge der Selbstermächtigung oder Autonomisierung sein. Aber in diesem Fall muss die Umstrukturierung, da die Auflösung des Privaten als Gefährdungsform – wie gesehen – bis zur totalen Herrschaft führen kann, weniger als Prozess gedacht werden, der mehrere Etappen beinhaltet, sondern als radikaler und sofortiger Bruch mit der Kontrolle über das eigene Private durch Andere. Ein Aufstand kommt spät,⁷⁵ aber er transformiert die Strukturen oder er scheitert. Ebendiese Radikalität braucht es, soll die Auflösung der Kontrolle über sich selbst nicht bestehen bleiben und ein Stolpern und Hinterfragen der eigenen Art und Weise, das Leben zu führen, nicht allein von dem Wert abhängen, den ein*e Andere*r einer*m aufzwingt. Dies lässt sich mit Butler, auch wenn sie den Aufstand nicht als Umstrukturierung des Privaten bestimmt, wie folgt auf den Punkt bringen:

Alles, was man braucht, ist eine Vorstellung davon, dass das Leben unter einem bestimmten Regime [...] – notwendigerweise – in einem unerträglichen Maße Leid hervorbringt [...], dass dies nicht weiter ertragen werden sollte und [, dass dies] nicht nur für einen selbst gilt, sondern auch für die anderen, die innerhalb des Machtfeldes eine ähnliche Position einnehmen wie man selbst.⁷⁶

Nimmt mensch nun, wie ich es getan habe, an, dass der Aufstand die Umstrukturierung des Privaten ist, dann muss mensch diesem Zitat von Butler noch Folgendes hinzufügen: Der Aufstand ist die Umstrukturierung des

74 Ebd. S. 128.

75 Vgl. ebd. S. 125.

76 Ebd. S. 131.

Privaten, da das Private unser Rückzugsort ist. Wenn alles zusammenbricht, zieht mensch sich in den Bereich zurück, in dem mensch noch legitim über sich Kontrolle hat bzw. historisch-kontingent in diesem Bereich glaubt zu haben. Wenn also ein Aufstand immer zu spät kommt, weil etwas, was nicht mehr tragbar war, zu lange ertragen wurde, dann heißt das, dass vor dem Aufstand, neben allen anderen möglichen Ungerechtigkeiten, die Vorgefallen sein können, schlussendlich auch das Private der eigenen Kontrolle und der eigenen Vorstellung, wie ein lebenswertes Leben geführt werden sollte, entzogen wurde. Dann ist mensch einer totalitären Kontrolle ausgesetzt, die neben sich keinen Wert duldet und so alles andere gefährdet; es allen Anderen das Leben kosten kann.

Nochmals zusammengefasst: Neben den von Fraser bestimmten, ineinander verzahnten Bereichen des Sozialen (Ökonomie, Politik, Kultur) gibt es einen weiteren, der aufgrund seiner Geltung einer gesonderten Betrachtung bedarf. Es ist jener des Privaten, mit dem Strukturproblem der *Auflösung* im Totalitären und der Umstrukturierungspraxis des *Aufstands*. Neben diesen Unterteilungen des Sozialen können auch die Umstrukturierungen nochmals differenziert betrachtet werden; jede Form kann sich nämlich entweder affirmativ oder transformativ auf die Strukturen beziehen. Dieser Unterscheidung werde ich im nächsten und letzten Abschnitt dieses Essays nachgehen, um von ihr aus zu einer Bestimmung dessen zu kommen, wie Kritik als historisch-postnormatives Hinterfragen bestehender Strukturen bestimmt werden kann.

Zur postnormativen Kritik sozialer Grenzverläufe

Die hier aufgezählten Umstrukturierungen verlaufen zwischen den zwei Praxen der *Affirmation* und *Transformation*. Mit dem Anführen dieser beiden Umstrukturierungen, der Affirmation als Aufwertung und damit als positiver Bestärkung und der Transformation als dekonstruktiver Veränderung, wird von Fraser und von mir durch das Referieren ihrer Texte eine Debatte fortgesetzt, die sich in der politischen Philosophie, aber auch in der politischen Praxis schon lange abspielt und die unter anderen Gunnar Hindrichs mit seinem Text *Zur kritischen Theorie* von 2020 fortsetzt.⁷⁷ Es ist die Debatte darum welche Form der Umstrukturierung eine tatsächliche Veränderung bezweckt.

77 Gunnar Hindrichs: *Zur kritischen Theorie*, Berlin: Suhrkamp 2020.

Reicht es schon aus, wen mensch an den Stellen, an denen mensch die negativen Auswirkungen der Strukturen sieht, diese Auswirkungen zu beseitigen, oder braucht es für wirkliche Veränderungen die Umstrukturierung im Sinne einer Transformation der Strukturen selbst, die diese Auswirkungen bedingen? Fraser beantwortet dies so, dass wirkliche Veränderungen nur durch Transformationen bewerkstelligt werden können, auch wenn Affirmationen kurz-, vielleicht sogar mittelfristig helfen können – und ich stimme ihr in diesem Punkt zu, da ich in *Als Andere unter Anderen* versucht habe aufzuzeigen, wie mensch durch das gemeinsame Stolpern über Strukturen zur Veränderung der Struktur kommen kann und nicht beim Symptom der Struktur stehenbleiben muss.⁷⁸ Dabei ist die Hilfe, die durch die Affirmation geleistet wird, aber nicht zu verurteilen, sondern durch den Bezug zur konkreten historischen Situation, den ökonomischen, kulturellen, politischen und privaten Zwängen zu beurteilen. Andere Autor*innen neben den klassischen, die an dieser Debatte beteiligt sind und meine Überlegungen beeinflusst haben, sind u.a. Judith Butler mit ihrem Text *Rücksichtslose Kritik*, sowie diejenigen, deren Texte in der Sammlung *Was ist Kritik?* zu finden sind (besonders Ruth Sonderegger, Rüdiger Bittner, Rainer Forst und Raymond Geuss, auch wenn sie nicht alle hier zitiert werden).⁷⁹ Für die Unterscheidung von Affirmation und Transformation nach Fraser bedeutet dies konkret, dass die Unterscheidung sich

auf den Gegensatz zwischen zugrundeliegenden sozialen Strukturen einerseits und der sozialen Wirkung andererseits [stützt]. Entsprechend meine ich mit affirmativen Strategien zur Beseitigung von Ungerechtigkeit Strategien, die darauf zielen, unfaire Wirkungen gesellschaftlicher Strukturen zu korrigieren, ohne die zugrundeliegenden sozialen Strukturen, die sie hervorbringen, anzugreifen. Unter transformativen Strategien verstehe ich hingegen Strategien, die darauf abgerichtet sind, ungerechte Wirkungen gerade durch Restrukturierung des zugrundeliegenden allgemeinen Rahmens zu beseitigen. [...] Entscheidend an dem Gegensatz ist vielmehr die Ebene, auf der die Ungerechtigkeit angegangen wird; während die Affirmation es auf Endresultate absieht, packt die Transformation die Wurzel des Übels an.⁸⁰

78 Vgl. Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik«, S. 106. & Vgl. Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen*, S. 158.

79 Vgl. Jaeggi & Wesche: *Was ist Kritik?*

80 Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik«, S. 102.

Der Unterschied liegt, wenn mensch sich den Strukturbezug ansieht, in einer positiven Umstrukturierung und in einer negativen. Damit sind aber keine Wertungen vorgenommen, sondern lediglich die Form der Bezugnahmen angegeben. Die affirmative Bezugnahme auf die Struktur versucht eben nicht, die Struktur zu verändern, sondern ihre Wirkung. Ihr liegt eine generelle Fokussierung auf das Bestehende zugrunde. Dies bedeutet, dass dieser Fokus, deshalb gesetzt wird, weil die bestehenden Strukturen als gut gewertet werden. Nur so ließe sich verständlich machen, warum an der bestehenden Struktur festgehalten wird, wenn diese ungerecht ist und gleichzeitig erwartet wird, dass mensch ohne Veränderung, die direkt an der Struktur wirkt, die Wirkung der Struktur verbessern kann. Eine andere Interpretation wäre, dass mensch sich von den Zwängen des Gegebenen so erschlagen sieht, dass eine Transformation außerhalb dessen liegt, was vorstellbar erscheint und eine Affirmation als besser als nichts auftritt. Dem wird nun eine Transformation der Struktur zur Seite gestellt, in der es darauf ankommt, die Struktur selbst zu einer Anderen werden zu lassen, nicht indem mensch sie anstandslos ersetzt, sondern indem mensch sie dekonstruiert.⁸¹ Diese Dekonstruktion ist deshalb notwendig, da die Strukturen – obwohl historisch gewachsen und nur durch ihre Wiederholung begründet – Identitäten behaupten, die sich ohne Hinterfragung als natürliche Identitäten geben und dadurch ihre ungleichen Wirkungen zu rechtfertigen versuchen.

Der Gender Pay Gap ist dafür ein deutliches Beispiel, weil er die strukturelle Trennung zwischen dem, was als weiblich gelesen wird und dem, was als männlich gelesen wird, als natürliche Differenz in der Bezahlung darstellt. Dass bei gleicher Arbeitszeit, ganz gleich wem, ein gleiches Gehalt gezahlt werden sollte, lässt sich durch keine noch so krude Anwendung des Produktivitätsimperativs hintergehen. Was also zur Begründung herangezogen wird ist die natürliche Differenz der Geschlechter, bei dem das Weibliche zumeist als abgewertetes Leben zählt, wohingegen das Männliche als die lebenswerte Norm gilt. Auf dieser essentialisierenden und naturalisierenden Grundlage werden historische Strukturen verabsolutiert und als alternativlos gefes-

81 Vgl. Butler: »Kontingente Grundlagen«, S. 48, & Tatjana Schönwälder-Kuntze: *Philosophische Methoden zur Einführung*, Hamburg: Junius 2015, S. 153: »Denn Dekonstruktion ist wesentlich von dem Impetus geprägt, das Denken und das schon Gedachte (permanent) neu auszutarieren. Sie ist intendiertermaßen eine durch und durch erschütternde Denkhaltung, die das Bedürfnis nach feststehender, unangreifbarer Geltung bestimmter Auffassungen nicht befriedigen will.«

tigt, da gerade diese Vorstellung der Alternativlosigkeit zur Wiederholung der Strukturen beiträgt. Es braucht also eine Dekonstruktion dieser Struktur, damit nicht nur die Wirkung verschoben wird und immer noch die Ungerechtigkeit fortbesteht; diese Dekonstruktion muss die Historizität der Strukturen aufweisen und sie somit aus ihrer naturalisierenden und essentialisierenden Form herausziehen, um sie einer Veränderung zu unterziehen, die tatsächlich wirkt, weil sie eine andere Struktur mit anderer Wirkung erzeugt. Diese Form politischer Umstrukturierung kann als Antiessentialismus gewertet werden, den Frasier wie folgt bestimmen kann:

Der Antiessentialismus lehnt unmißverständlich jede Politik ab, die [...] Identität und Differenz essentialisiert. [...] Nach dieser Version ist die einzige »unschuldige« politische Praxis negativ und dekonstruktiv. Sie demaskiert den repressiven und ausschließenden Vorgang, der jedwede Konstruktion von Identität erst ermöglicht.⁸²

Diese Position erscheint mir als sehr verlockend, da sie sich gegen jede ausschließende Praxis wenden will, und die Bedingung der Möglichkeit für Unterdrückung, nämlich ein Subjekt mit einer gefestigten Identität hinterfragen will (dazu mehr in *Erlittene Subjektivität. Unterwerfung, Beleidigung, Verantwortung*). Dabei kann sie aber selbst völlig vom historischen Kontext losgelöst betrieben werden, da mensch nur wissen muss, dass es einen Ausschluss gibt, um die Gefahr der Essentialisierung oder Naturalisierung dieses Ausschlusses aufzuzeigen. Diese Erkenntnis darf auch nicht verstellt werden, aber mensch muss ihre Anwendung genau bestimmen, denn – und davor warnt auch Frasier – mensch darf sie nicht selbst wieder absolut und damit aus der Geschichte setzen: Absolut setzen heißt dabei nämlich, neben dieser Form der Veränderung keine andere mehr gelten zu lassen als eben die Transformationen, wodurch alle anderen Versuche der Veränderung als Kollaboration mit dem Ungerechten abzuwerten, also als nicht lebenswert zu bestimmen wären.

Dies stellt wiederum ein Problem dar, da auf diese Art und Weise Abwertungen zwischen unterschiedlichen Gruppen, die für Veränderung eintreten, wiederum Ausschlüsse erzeugen, die nicht inhaltlich (darin, welche Ungerechtigkeit verändert werden soll) begründet sind, sondern dadurch, dass die Art und Weise als verfehlt eingestuft wird. Nun ist dies im Hinblick auf Querfronten, bei denen die bürgerliche Mitte mit Naturschützer*innen, Hippies, Faschist*innen, Verschwörungstheoretiker*innen und Neonazis zusammen

82 Frasier: *Halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, S. 266.

protestiert, sicherlich angebracht, da diese Form zu protestieren nicht zu einer Lösung der Unterdrückung führt, da mensch ja mit Gruppierungen zusammensteht, die explizit für Unterdrückungen und Ungerechtigkeit gegen Andere stehen. Aber nicht jede affirmative Umstrukturierung ist kollaborativ, will mensch dies herausfinden, ist es keine Frage eines harten Entweder-Oder, sondern eine Fragestellung, die sich an den gegebenen Umständen, der Situation selbst, verorten muss, um nicht selbst unnötige Ausschlüsse zwischen denen zu produzieren und zu reproduzieren, die sich in unterschiedlichen Formen der sozialen Sphären unserer Gesellschaften engagieren; oder, wie es Fraser schreibt: »In Wirklichkeit ist die Unterscheidung zwischen Affirmation und Transformation nicht absolut, sondern kontextbedingt.«⁸³ Kritik verläuft also, wenn sie sich ihrer Historizität, ihrer eigenen Stellung als Antwort auf eine bestimmte Situation bewusst ist, an den Grenzen der sozialen Sphären. Ob eine Umstrukturierung transformativ oder affirmativ ist, wird sich erst in der Beurteilung ihrer Wirkung zeigen: So wäre eine wirkliche Veränderung – *wirklich*, weil sie durch Umstrukturierung *wirkt* – nicht einfach das Setzen einer anderen Struktur, sondern die Veränderung der Struktur selbst, wodurch sie zum Anderen ihrer Selbst wird; wodurch die Veränderung der Struktur die Wirkung der wiederholten Umstrukturierung ist.

Resümierend kann hier gesagt werden, dass in diesem Essay mit Eva Illouz im 2. Kapitel die postnormative Dimension der Kritik und mit Nancy Fraser im 3. Kapitel die Historizität als notwendige Selbstverortung bzw. -vergewisserung in sozialen Sphären bestimmt wurden. Was meine ich also mit Kritik? Ich meine damit ein situiertes, postnormatives Hinterfragen der Krisen des Wertes, den wir den Leben und Lebensweisen zusprechen, die sich entlang der Grenzen der sozialen bzw. gesellschaftlichen Sphären herausbilden, weil diese Bereiche verschiedene Wertvorstellungen zur Beantwortung der Frage hervorbringen, welche Lebensweisen oder Leben es wert sind, gelebt zu werden. Besteht eine Antwort aus einem Bereich darin, die Lebensweise oder das Leben Anderer abzuwerten, bedeutet dies eine Ungerechtigkeit, die je nach Bereich auf Grundlage von Ausbeutung und Enteignung im Ökonomischen, aber auch durch andere Ungerechtigkeiten wie der Aberkennung von Status im Kulturellen, der Exklusion bzw. Marginalisierung im Politischen oder der Auflösung im Totalitären im Privaten zu Krisen führt, die sich darin äußern, wie wir miteinander umgehen, wie wir uns gefährden.

83 Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik«, S. 108.

Möglicherweise eröffnet die Krisenanalyse der Kritik einen Weg, nicht nur reaktiv mit der Gefährdung von Leben und Lebensweisen umzugehen, sondern auch vor dieser Gefährdung zu fragen, welchen Wert wir dem Leben und Lebensweisen Anderer zumessen, um nicht erst in den Ruinen des Kapitalismus absehen zu können, welche Formen des Umgangs und welche Strukturen unser Miteinander dann haben kann: Ein Weg zu dieser Form, etwas vor der krisenhaften Gefährdung zu unternehmen, kann es sein, bei der Frage nach dem Wert, diesen als pluralen Begriff zu verstehen, an dem die Grenzen der sozialen Sphären sich treffen und durch ihre sich überschneidenden Vorschriften, wie das lebenswerte Leben gelebt werden soll, *widersprechen*. Oder, mit Blick auf den ersten Essay: Vielleicht sollte mensch eher auf die Trotzreaktionen der Anderen und auf die eigenen schauen, sie ernst nehmen. Für diesen Ausgangspunkt einer postnormativen Kritik wurde auf den vergangenen Seiten argumentiert, um einen Blick auf unser Miteinander zu eröffnen, bei dem die Fragen danach, welche Art und Weise zu leben und welches Leben warum als lebenswert gilt sowie welche Formen dadurch abgewertet werden, beantwortet werden sollen. Durch diesen Fokus vertritt mensch eine Kritik, die sich nicht nur als postnormativ – also ohne universelle Normen – und historisch – also sich in ihrer aktuellen gesellschaftlichen Formation verortend – versteht, sondern sich auch der performativen Verfasstheit von Strukturen bewusst ist und im Hinblick darauf das Bestehende, worüber mensch gemeinsam stolpert, hinterfragt, um es zu verändern, ihm zu trotzen. Dies lässt sich mit folgender Bestimmung Butlers in Einklang bringen, die ich schon im Essay *Vermittelt durcheinander* angeführt habe, weil sich an ihr die drei Momente der Kritik bestimmen lassen. Diese lassen sich ausgehend von dem hier Geschriebenem, zusammenfassen als 1. eine Beschreibung der Krise (erstes Kapitel dieses Essays), 2. eine Wertung, ob das damit einhergehende Miteinander eine lebenswerte Art und Weise erlaubt (2. Kapitel) und 3. dem Aufzeigen der möglichen Formen von Veränderung (3. & 4. Kapitel), zu einer aktuellen Darstellung dessen führen, was Kritik bedeuten kann:

»Kritisch« hat in diesem Zusammenhang eine dreifache Bedeutung: Wir sind mit einer Krise konfrontiert, die benannt und beschrieben werden muss; etwas läuft falsch und nötigt uns zu einem Werturteil; die Welt sollte anders geordnet sein, sodass wir Breschen für einen sozialen Wandel

schlagen müssen. Die erste Bedeutung ist diagnostischer Art, die zweite ist ein Urteil und die dritte zukunftsweisend oder performativ.⁸⁴

Die von mir gegebene Bestimmung von Kritik ist damit eine performativ-postnormative, sich historisch verortende Praxis der Veränderung des Bestehenden, ausgehend von Verwerfungen der Vorstellung davon, wie das Leben lebenswert gelebt werden soll, die aus den unterschiedlichen Ansprüchen der verschiedenen Sphären des Sozialen an ihren Grenzen hervortreten; mensch könnte das Konzept verstehen als »vom Stolpern zur Kritik gestoßen«. (Dies weiter auszuführen werde ich in einem anderen Projekt zur Beschreibung demokratischer Versammlungen versuchen.)

Im Zentrum dieses »Vom-Stolpern-zur-Kritik-gestoßen-Seins« steht eine zweifache Verneinung in der Form der Anderen, weil sie sowohl den nicht dazugehörigen Part der kollektiven Gruppen als auch die Negation der einzelnen Subjekte aufzeigt. Durch diese Negationen wird zum einen ermöglicht, sich eine besondere Form dessen, wie mensch es als wert empfindet zu leben, vorzustellen. Zum anderen steht diese Form durch die Anderen und ihre anderen Wertempfindungen über die Lebensweisen am Beginn des Hinterfragens; durch sie werden die Foci verändert, wodurch die Verwerfungen der Grenzbereiche deutlich zu Tage treten. Kurz und konkret: Sitze ich mit meiner Familie an einem Tisch, stellt sich mir durch die Anderen eine Vielzahl an Vorstellungen davon dar, wie mensch leben sollte, damit es einen Wert hat. Sie überschneiden sich und sind doch an einigen Punkten gänzlich voneinander verschieden; so ist für einige das Private der Punkt, an dem wir uns nicht mehr verstehen, bei anderen das Ökonomische oder das Politische, nicht zu schweigen davon, dass wir uns darüber, wie mensch mit anderen kulturellen Lebensweisen umgehen sollte, nicht wirklich einigen können: Mal sind wir füreinander Andere, weil unsere subjektiven Lebensweisen die Anderen hinterfragen, mal, weil wir füreinander jemanden darstellen, der nicht zur selben Gruppe gehört wie mensch selbst. Dies meine ich, wenn ich sage, dass im Zentrum der Kritik die Anderen als zweifache Verneinung stünden, sowohl die der kollektiven Gruppen als auch die der individuellen Subjekte. Kritik führt uns also zur Einforderung der Wahrung des Wertes der Leben Anderer. Wir verausgaben uns durch diese Kritik an die Anderen.

Zu diesem Terminus der *Verausgabung* wurde ich durch die Lektüre der auf Deutsch neu erschienenen Textsammlung Georges Batailles – *Der Fluch*

84 Butler: *Rücksichtslose Kritik*, S. 13.

der *Ökonomie* – verleitet. Dieses mächtige Wort ist ein Gegenteil jedes produktiven Prozesses, wenn Produktion die Erschaffung konsumierbarer Waren bedeutet, denn was ich verausgabe, schließt sich aus dem Produktionskreislauf aus, bricht mit dem momentan Bestehendem und setzt den Produktionskreislauf so im Moment der Verausgabung aus:⁸⁵

Insofern daher ein Mensch auch nur die geringsten Anzeichen zeigt, unfähig zu sein, sich ganz und gar offiziellen oder als solche geltenden Auffassungen zu fügen, insofern er auch nur im Geringsten geneigt ist, die Anziehungskraft eines Menschen zu empfinden, der sein Leben der Zerstörung der etablierten Autorität widmet, dürfte für ihn die Vorstellung von einer friedlichen Welt schließlich kaum mehr etwas anderes sein als eine bequeme Illusion.⁸⁶

Dies ist die zusammengefasste Unproduktivität der Verausgabung, einer Verausgabung, die sich bspw. im Trotz findet, einer Reaktion als Rückgewinnung der eigenen Andersartigkeit und als Rückgewinnung der Möglichkeit, die Anderen als Andere zu erleben. Dies ist nun keine irrationale Suche nach Gefahr, Selbstzerstörung oder Ähnliches. Es hat eher die Form, die Butler über das Suchen der Grenzen der Erkenntnis ausbreitet, nur dass es sich nicht auf die Erkenntnis begrenzt, sondern sich auf die sozialen Bereiche der Politik, der Kultur, des Privaten und der *Ökonomie* bezieht: »Man geht nicht für eine erregende Erfahrung an die Grenzen oder weil Grenzen gefährlich und sexy sind oder weil uns das in prickelnde Nähe zum Bösen bringt. Man fragt nach den Grenzen [...], weil man bereits innerhalb des [sozialen, P.H.] Feldes in eine Krise des [sozialen, P.H.] Feldes geraten ist, in dem man lebt.«⁸⁷

Verausgabt man sich für Andere, weil mensch von Trotz überfallen wird, dann, um den Wert des Lebens und der Lebensweise der Anderen darzustellen, ihn für sich und andere einzufordern und die bestehenden Strukturen des Politischen, Privaten, *Ökonomischen* und *Kulturellem* zu transformieren; durch Umverteilung, Anerkennung, Demokratisierung oder Aufstand.

85 Georges Bataille: *Der Fluch der Ökonomie*, Berlin: Matthes & Seitz 2020, S. 22.

86 Ebd., S. 22f.

87 Judith Butler: »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Jaeggi & Wesche: *Was ist Kritik?*, S. 266.

Erlittene Subjektivität: Unterwerfung, Beleidigung, Verantwortung

Christopher Robin hatte immer noch das Kinn in die Hände gestützt und betrachtete die Welt; dann rief er plötzlich: »Pu!«

»Ja?«, sagte Pu.

»Wenn ich ... Wenn ich ... Pu!«

»Ja, Christopher Robin?«

»Ich werde nicht mehr gar nichts tun.«

»Nie wieder?«

»Kein bisschen. Sie lassen einen nicht.«

Pu wartete, dass er weitersprach, aber er war wieder verstummt.

(Arthur A. Milne: *Pu der Bär* Gesamtausgabe, Hamburg: Dressler 2009, S. 330f. übersetzt von Harry Rowohlt.)

In Bezug auf den Untertitel dieses Essaybandes *Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos & Identität* ist es an diesem Essay, dem Bereich des Pathos zugewandt zu sein und zu versuchen Gedanken zu erfassen, die mich schon beschäftigen, seit ich zum ersten Mal Texte von Simon de Beauvoir und Jean-Paul Sartre gelesen habe. Es sind Gedanken unter der Frage: Wer ist nicht frei? Wer wird von uns entmenschlicht? Deshalb geht es um Pathos, um das Erleiden. Pathos meint dabei in Übereinstimmung mit Bernhard Waldenfels »die Urtatsache, daß uns etwas zustößt, zufällt, auffällt oder einfällt, daß uns etwas trifft, glückt und auch verletzt wie das *touché* aus dem Fechtkampf.«¹

1 Bernhard Waldenfels: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp 2015, S. 20.

In dieser Formulierung liegt nun der Fokus auf dem Widerfahrnis, und ich möchte betonen, dass damit negiert wird, dass wir uns ursprünglich durch unsere eigene Aktivität ins Werk setzen und so unsere Leben nach einem persönlichen, selbstbestimmten Plan gestalten, als unbefangene und mächtige Subjekte. Die Negation dieser – etwas übertrieben gesagt – »Allmachtsphantasien« des Subjektes – seien sie impliziert oder unreflektiert explizit vertreten – ist der erste Schritt, der ausgehend vom Erleben als umfängliches Bezugnehmen auf das Leben Anderer gemacht werden kann, um über das Subjekt und die Subjektivierung anders nachzudenken als in einem Phantasma der allein bestimmenden Aktivität. Diese Erkenntnis ist nun nicht neu, sondern spätestens seit Louis Althusser Teil der wissenschaftlichen Diskussion darüber, was ein Subjekt sein soll und ist. Ein Subjekt ist demnach nicht unabhängig und selbstschöpferisch sowie vor allem nicht vorrangig durch seine*ihre Aktivität zu bestimmen. Ein Subjekt ist vielmehr als ein Produkt sozialer Strukturen zu verstehen, das auf die widerfahrenen Zwänge in bestimmten, schon durch die sozialen Strukturen zur Auswahl gestellten Darstellungen antwortet. In diesem Essay wird also in Übereinstimmung mit Autor*innen wie Judith Butler und ihrer Äußerung »Kein Subjekt ist sein eigener Ausgangspunkt«² gedacht. Dies hervorzuheben ist wichtig, da somit folgende Aussage von Waldenfels nicht nur als eine Beschreibung dessen, was ist, gelesen werden kann, sondern als der Beginn einer sozialen Auseinandersetzung mit dem, was die Individuen unterwirft und zu Subjekten macht, dem Widerfahrnis der Anderen: »Das Widerfahrnis bliebe wirkungslos [...], käme es nicht zum Ausdruck oder zur Sprache. Kommt es zum Ausdruck, so nicht als etwas, *worüber* wir sprechen, sondern als etwas, *worauf* wir antworten. In dieser winzigen Differenz entfaltet sich der Antwortcharakter der *Response*.«³ Durch die Fokussierung mit Butler und Althusser steht hier nicht nämlich nicht nur eine rein anthropologische Hypothese, dass Menschen Antwortende sind, in Frage, sondern es steht in Frage, wie wir auf das antworten, das uns auf eine bestimmte Art und Weise widerfährt; in Anlehnung an Althusser's Worte:

2 Judith Butler: »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne«« in Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993, S. 41.

3 Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S. 22.

Wir nehmen so in den Fokus, wie wir auf die Anrufung reagieren.⁴ So wird das Widerfahrnis der Anrufung durch seine Beantwortung komplettiert, da das Widerfahrnis, die Anrufung sonst ohne Wirkung verklingen würde. Die Frage, um die es hier gehen wird, ist also auch jene danach, welchen Rahmen es gibt und wie dieser Rahmen gestaltet ist und werden muss, damit die Anrufung zur Response führt. Genauer gefragt: Welche sozialen Strukturen führen dazu, uns eine Antwortform zu liefern, die zu einer durch die Anrufung erwarteten Darstellung der eigenen Subjektivität passt; wie gleichen oder verändern sich die Anforderungen der Anrufung unter Gesichtspunkten der verschiedenen sozialen Sphären, der des Privaten, Ökonomischen, Politischen und Kulturellen – von denen schon im Essay *Mehr Werte für wen? Mehrwert durch wen? Ein Wert fürs Leben?* die Rede war. In diesem Teil werde ich mich also mit den Auswirkungen der Weltverhältnisse, die die Form von Ideologien annehmen können, beschäftigen, in denen wir leben, oder eher: *unter denen wir leben müssen*. In dieser Hinsicht bedeutet »[d]ie Rede vom Homo respondens [...] nicht bloß, daß der Mensch ein Wesen ist, das antworten kann und zu antworten bereit ist, sondern daß er zum Menschen wird, indem er antwortet«.⁵ Die Frage ist dabei aber zu erweitern und zu präzisieren: Zu welchem Menschen werden wir, welches Subjekt wird angerufen und welches antwortet, während wir uns in der Antwort zum Menschen machen, und können wir immer antworten?

Es soll bei dieser Frage also besonders darum gehen, in den alltäglichen Verhaltensweisen solche zu entdecken, die das Verdecken von Leid und gesellschaftlichen Ursachen begünstigen und somit mit dem Bestehenden und der Unterdrückung kollaborieren. Zum Abschluss soll in diesem Essay in Bezug auf Spivaks *Can the Subaltern Speak?* gezeigt werden, dass all diese Verdeckungen deshalb benötigt werden, weil der Zwang, den die Gesellschaft ausübt, nicht nur dafür ausreicht, die Freiheit der Menschen zum Verschwinden zu bringen, sondern auch noch die Momente überdeckt werden müssen, in denen sich die Freiheit im Pathos ihren Weg bricht; als leibliche Kritik am Bestehendem. Wir erleben in bestehenden Gesellschaften zu viel Zwang, als dass wir unfrei seien könnten. Er wäre nicht nötig, wären wir nicht trotz alledem frei.

4 Vgl. Louis Althusser: »Ideologie und ideologische Staatsapparate« in Frieder Otto Wolf (Hg.): Louis Althusser *Gesammelte Schriften Ideologie und ideologische Staatsapparate* 1. Halbband, Hamburg: VSA 2010, S. 88.

5 Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S. 22.

Im Angesicht des Pathos

Der Ausgangspunkt ist folgender: Wir stehen inmitten von Gedanken, Ideen und Vorstellungen, die unsere Verhaltensweisen bestimmen und sich als Sedimente früherer Verhaltensweisen und Gesellschaften auf uns legen; uns den Blick auf Anderes verstellen, weil es in den gegebenen Strukturen keinen Weg gibt, der vorschreibt, wie es sich darzustellen hat. So bleibt es unerlebt, bis es sich trotz allem zeigt, bis mensch dem Zwang des Gegebenen eine andere Darstellung abtrotzt. Die Blickverstellung durch die gegebenen Sedimente ist nun wohl das, was man mit Althusser Ideologie nennen kann.⁶ Butler bestimmt den für die Ideologie konstitutiven Akt der Anrufung nach Althusser wie folgt: »Der Angesprochene ist gezwungen, sich dem Gesetz zuzuwenden, ohne daß er noch die Möglichkeit hat, kritische Fragen zu stellen: Wer spricht?«⁷ Diese Frage stellt sich deshalb nicht, da nicht vorrangig jemand, ein anderes Individuum zum*r Anderen spricht, sondern jedes Verhalten und sogar jeder Gegenstand, alles, womit wir uns umgeben. Die Verhaltensweisen und die Gegenstände sowie ihr Zu-einander-in-Bezug-stehen ist die gesamte materielle Verfasstheit der Ideologie. Wir sind eingebettet in ein Netz aus materiellen Formationen, genauer aus »Praktiken« und »Ritualen«, die uns anrufen und in der Subjektidentität festigen.⁸

Das Subjekt, nein eher die Subjekte – man wird im Fortlaufenden sehen, warum hier der Plural angebracht ist – stehen in diesem Essay also immer noch im Zentrum der Lenkung und der Macht, nur nicht als deren mächtige Lenker*innen, sondern als gelenkte fast ohnmächtig scheinende Erzeugnisse von sozialen Kontexten. Heißt dies nun, mensch muss hinnehmen, wie mensch ist, und dass mensch sich eben auf *eine* bestimmte Art und Weise verhält? Die folgende Antwort überrascht möglicherweise, da diese Form zu fragen meist eine Negation nach sich zieht: ja, und zwar, wenn hinnehmen bedeutet, anzunehmen, dass das eigene Verhalten nicht nur Eigenes ist, sondern mitbestimmt durch Andere, besonders durch die sozialen Strukturen,

6 Vgl. Althusser: »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, S. 71: »Die Ideologie ist nun das System von Ideen und Vorstellungen, das den Geist eines Menschen oder einer gesellschaftlichen Gruppe beherrscht.«

7 Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 102.

8 Althusser: »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, S. 82f. Vgl. dazu auch Butler: *Psyche der Macht*, S. 115f.

die wir jeweils verkörpern, und mensch sich so als angewiesen und ausgeliefert an Andere verstehen muss; nicht nur wenn es darum geht, Verhaltensweisen und damit auch immer die problematischen Züge der Gesellschaft am eigenen Leib zu erleiden und selbst zu reproduzieren. Ausgeliefert und angewiesen auf Andere sind wir nicht nur durch den Zwang, wenn wir zu seinem Gegenstand gemacht werden, sondern gerade dann, wenn wir diese Strukturen verändern wollen, wenn wir die Zwänge zu unseren Gegenständen machen, weil wir uns dann gegen die Zwänge zwingen.

Aber wie können wir diese Strukturen verändern, wenn wir immer schon in diesem ideologischen Netz eingebettet sind? Oder anders gefragt: Wir werden angerufen und so zum Subjekt. Ja, aber *zu welchem Subjekt?* Sowohl bei Althusser als auch bei Butler bleibt – obwohl ihre Arbeit in die hier eingeschlagene Richtung weist⁹ – die explizite Form der Ideologie oder des Weltverhältnisses wenig beachtet, so dass als Subjekt eben immer allgemein bestimmt das unterworfenen Subjekt beschrieben und mit dem Subjekt der Schuld gleichgesetzt wird. Die Unterwerfung kann jedoch unterschiedliche Formen annehmen; Unterwerfung unter das Gesetz aus Schuld, so wie es Butler und Althusser beschreiben, aber auch Unterwerfung unter eine Norm aus Beleidigung, wie ich es an den Ausführungen von Didier Eribon zeigen werde, oder Unterwerfung unter eine Veränderung aus Verantwortung, wie es von mir in Anlehnung an den Existenzialismus bestimmt werden wird.¹⁰ Was ich also vorschlagen werde, sind sich kreuzende Diskurse, die auf unterschiedliche Art und Weise eine Subjektivierung betreiben, zusammenfallen können, aber ebenso gut auch explizit das in Erscheinung tretende Subjekt der Schuld, der Beleidigung oder der Verantwortung bedingen können. Dabei wird bspw. die Frage, welcher Subjektivierungsprozess grundlegender ist, unsinnig, da Norm, Gesetz und Veränderung bestimmende Teile jeder sozialen Struktur und der Verhaltensweisen sind. Zunächst komme ich aber – da mensch irgendwo beginnen muss – zur Subjektivierung bzw. Unterwerfung unter das Gesetz, zum Subjekt der Schuld.

9 Judith Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen« in Benhabib, Butler, Cornell & Fraser (Hg.): *Der Streit um Differenz*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993, S. 131f.

10 Die Verknüpfungen der Begriffe von Norm und Beleidigung sowie Veränderung und Verantwortung sind erste Versuche der Bestimmung dieses Feldes. Es mag sein, dass diese Bestimmungen noch nicht zur Gänze ausgereift sind und einer weiteren Präzisierung bedürfen.

Subjekt der Schuld Die Begriffe, um die die Beschreibung der Subjektivierung bei Butlers Althusser-Rezeption kreist, sind – wie gesagt – jene der Schuld und des Gesetzes. Deutlich wird dies an folgendem Zitat:

»Subjekt« werden [heißt], permanent damit beschäftigt zu sein, sich eines Schuldvorwurfs zu entledigen. Es heißt, [...] zu einem Bürger mit gutem Leumund [zu werden], aber doch zu einem, für den diese Stellung brüchig ist[.] Da [...] diese Schuld das Subjekt bedingt, liegt in ihr die Vorgeschichte der Unterwerfung unter das Gesetz, durch die das Subjekt hervorgebracht wird.¹¹

Das Bestehende ist das Gesetz, hier im speziellen das juristische Gesetz des Staates, das ausgehend vom Anrufungsbeispiel Althusser durch die Polizei verkörpert wird, die jemanden auf der Straße anspricht.¹² Bei diesem Vorgang wird aus Anrufung und Antwort ein Subjekt performativ geschaffen, dass immer schon vor dem Gesetz schuldig sein kann und ihm so unterworfen ist. D.h., dass ich, weil ich in eine Gesellschaft mit verschiedensten sozialen Strukturen geboren bin, die schon bestehen und gelebt werden, bevor ich in Erscheinung trete, durch Vertreter*innen dieser Strukturen, durch Rituale und Praktiken als dasjenige Subjekt angerufen werden kann, das von diesen Strukturen erwartet und für ihre Wiederholung gebraucht wird. Mit Blick auf das Gesetz braucht es jemanden, der nicht hinterfragt, sich im Rahmen bewegt, der vorgegeben ist und dennoch über die Bestrafung weiß, die eine Schuldhaftigkeit, eine Verfehlung zur Folge hätte. Das Subjekt ist also nicht der vorgängige Kern, der Handlungen, soziale Interaktionen und Gesellschaften ermöglicht, um den herum dies alles überhaupt erst entsteht, sondern es ist das widerfahrene Ergebnis der Strukturen, hier der Gesetzesstrukturen, die ritualisiert auf es Bezug nehmen. Diese Bezugnahme generiert die dualisierte Möglichkeit: gehorchen oder schuldig sein.

Das Subjekt unter dem Gesetz in unserer Gesellschaft ist das des Gehorchens, dasjenige, das nicht anders ist, nicht *queer* steht zu den Geboten, kurz es ist in dem Sinne bürgerlich, wie es Raymond Geuss versteht. Wer bürgerlich ist, vertritt oder verkörpert nach ihm folgende Punkte:

1. Die Welt, wie sie uns entgegentritt, ist *wirklich* in Ordnung.
2. Deshalb kann ich die Welt (im Prinzip) verstehen (das heißt, als sinnvoll darstellen).

11 Butler: *Psyche der Macht*, S. 112.

12 Vgl. Althusser: »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, S. 88f.

3. Die angemessene Darstellung der Welt als sinnvoll hat die Form eines systematischen Wissens um die Welt, das a. instrumentell verwendbar ist und b. »gerechtfertigt« werden kann.
4. Ich sollte die Welt herzlich umarmen/ihr von Herzen zustimmen.¹³

Diese vier Punkte, die alle einen durch und durch positiven und wohlwollenen Umgang mit dem Bestehenden, suggerieren, zu stabilisieren und nicht ins Wanken geraten zu lassen, ist die Aufgabe des Gesetzes und nicht unbedingt einfach. Vielfach widersprechen das eigene Erleben und die Berichte Anderer diesen Annahmen des Bestehenden als richtig. Die Anrufung des Gesetzes kennt – bei allen totalisierenden Bestrebungen – das Scheitern nur zu gut; will sich davor immer weiter wappnen. Vor allem am letzten Punkt scheint nun die Anrufung, wenn sie denn scheitert, zu scheitern, da sie zwar zum Gehorsam, zur Wiederholung der Unterwerfung ruft, aber doch nicht jeden Winkel der Wirklichkeit erreicht hat. Es bleibt also Raum, der Welt, den sozialen Strukturen nicht zuzustimmen, sich zu entziehen: Die Gesetzesstruktur ist nicht totalitär errichtet und so bleibt Raum für Störungen im bürgerlichen Diskurs, gibt es neben der Darstellung des Subjekts der Schuld, das dieser entgehen will, auch noch die Darstellung des Subjekts der Schuld, das schuldig wird, der Schuld zu trotzen.¹⁴ Das trotzige Subjekt unterbricht die Formen der Darstellung des bürgerlichen Diskurses der Schuld und verschiebt ihn somit: »In diesem Sinne ist der Diskurs der Horizont der Handlungsfähigkeit, aber außerdem ist es wichtig, Performanz als Umdeutung neu zu denken.«¹⁵ So ist zwar schuldig sein zu können und damit der diskursive Rahmen des Gesetzes der Grund, auf dem wir unsere Darstellungen als Teil dieses Diskurses als Antworten ausführen, *aber dieser Rahmen besteht nur durch seine Wiederholung*. Muss dieser Rahmen aber wiederholt werden, um zu bestehen, ist sein Gefüge fragil und kann in Rechtfertigungsprobleme geraten. So ist das Trotzen eine performative Geste der Veränderung.

Beispiele sind die momentan immer mehr in den Diskurs vorrückenden Berichte über Polizeigewalt, Racial Profiling und Rechte bei der Polizei,¹⁶ wo-

13 Raymond Geuss: »Bürgerliche Philosophie und der Begriff der ›Kritik‹« in Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 176.

14 Vgl. Butler: *Psyche der Macht*, S. 121.

15 Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen« S. 124.

16 Vgl. *Polizeiproblem. Rassismus und Nazinetzwerke: Warum die sogenannten Sicherheitsbehörden nicht reformierbar sind*, Sonderbeilage Winter 2020, analyse & kritik, besonders

durch viele Anrufungen nicht mehr als gerechtfertigt erscheinen – und das nicht nur für die Betroffenen – und die Antworten darauf performativ zur Neugestaltung des Verhältnisses von Anrufung und Response führen. Der Polizei und damit dem Gesetz unhinterfragt zu gehorchen, scheint als Verhalten mehr und mehr seine Berechtigung zu verlieren. Man muss hier aber mit Butler Folgendes betonen: »Dies [die Verknüpfung von Diskurs und möglichem Gegendiskurs, P.H.] bedeutet politisch, daß es keine Opposition zur Macht gibt, die nicht selbst bereits Teil des Machtapparates wäre; daß die Handlungsfähigkeit in das impliziert ist, dem sie sich widersetzt; daß ›Emanzipation‹ niemals die Transzendenz der Macht an sich sein kann.«¹⁷

Die Frage, die mich hier aber weitergehend interessiert – obwohl die Darstellung der Subjekte der Schuld bisher kurz gehalten wurde –, ist jene danach, ob der Gesetzesdiskurs der einzige ist, der zur Subjektivierung und Unterwerfung unter etwas Bestehendes führt, bzw. wie – wenn man die Idee der Performativität ernst nimmt – unterschiedliche Unterwerfungen zu verschiedenen Subjektivierungen führen. Das Subjekt der Schuld wurde, wie hier, schon oft bestimmt. Ich möchte als Nächstes anhand von Didier Eribons Ausführungen ein anderes Subjekt vorstellen; jenes der Beleidigung, der Unterwerfung unter die Norm.

Subjekt der Beleidigung »Am Anfang war die Beleidigung.«¹⁸ Dieser gewaltige Satz, dieser für eine Gewalttat stehende Satz beginnt Didier Eribons *Betrachtungen zur Schwulenfrage*. (Der Text erschien im Original schon 1999 in Frankreich.) Er trifft jede*n hart, der*die sich darin wiedererkennt, weil einer*m dadurch die Wahrheit dieses Satzes hell, wie ein Blitz, vors Gesicht schlägt. Die Beleidigung durch Schimpfworte wie »Schwuchtel« oder Worte wie »Homo«, die durch eine bestimmte Verwendungsweise und Genese zur Beschimpfung gemacht worden sind, lässt eine Wahrheit für den*die Gefroffene aufsteigen, eine Gewissheit über die eigene Stellung, darüber, wie mensch gesehen wird: als Fehler, als jemand anderes, der*die nicht sein soll, wie sie*er sich darstellt; oder in Eribons Worten: »Das Schimpfwort macht mir bewusst, dass ich nicht bin wie die anderen, nicht in der Norm.«¹⁹

»Wir müssen uns aus dem polizeilichen Blick herausarbeiten: Warum identifizieren sich so viele Menschen mit der Polizei? Das erklären Vanessa E. Thompson und Daniel Loick«, S. 17ff.

17 Ebd. S. 127.

18 Didier Eribon: *Betrachtungen zur Schwulen Frage*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 25.

19 Ebd.

Hier geht es nicht um eine Schuld, ein Subjekt, das durch ein Gesetz und seine materialisierten Formen in Ritualen, Gesten, Dingen, der Anrufung performativ zur Erscheinung kommt.²⁰ Es geht um die Norm, die zwar mit dem Gesetz Überschneidungen haben kann, sich aber nicht mit ihm deckt.²¹ So sind Differenzen zwischen Gesetz und Norm zu erhoffen, die sich gegenseitig in Frage stellen, damit wir sie selbst auch in Frage stellen können. Obwohl die Beleidigung auch auf eine Unterwerfung abzielt, wie sich in untenstehendem Zitat von Eribon zeigt, ist dies nicht eine unter das Gesetz, sondern unter eine Norm, ein Urteil darüber, was sein soll. In diesem Sinne ist es die Setzung eines Ideals, die eine*n unterwirft, weil durch das Ideal etwas nicht Erreichbares generiert wird, das sich gegen alle wenden kann, auch gegen jene, die es gerade noch gegen Andere verwendet haben. Im Gegensatz dazu wird bei der Anrufung durch das Gesetz das Verbot heraufbeschworen, damit mensch das Verbotene nicht begeht, sich nicht schuldig macht: Nicht schuldig zu sein muss auch im Sinne der Unterwerfung erreichbar sein – zumindest teilweise und für einige. Nicht beleidigbar zu sein – dieses Privileg hat niemand, mensch wird jedoch unterschiedlich stark davon getroffen. Dies zu trennen ist von Bedeutung, um bei der Beschreibung gesellschaftlicher Subjektbildung einen möglichst umfassenden Phänomenbereich differenziert bestimmen zu können. Der Unterschied ist dabei nicht ausschließend, in dem Sinne, dass mensch entweder Subjekt der Schuld oder der Beleidigung wäre; im Gegenteil ist hier ein Sowohl-als-auch mehr als vorstellbar. So ist es bspw. möglich, dass eine homosexuelle Person, je nachdem, wo und wann sie lebt, sowohl aus dem Rahmen des Gesetzes fällt, sich also anpasst, um sich nicht »schuldig« zu machen, als auch aus der Norm fällt, also beleidigt wird, weil sie trotz der Versuche und vielleicht des Erfolges darin, nicht das Gesetz zu übertreten, nicht zur Gänze in die sexuelle Norm zu passen scheint; was Strafen bis zum Tode und gesellschaftliche Ächtung und Diffamierung gleichermaßen bedeuten kann. Oder aber, was auch nicht selten ist: Die beleidigende Person interessiert nicht, was ist oder was mensch selbst darstellen

20 Vgl. ebd. S. 27. Auch Eribon verweist auf die Performativität der Handlungen, Praktiken und Gesten, die durch die Beleidigung ein Subjekt schaffen.

21 Eine Ausnahme könnte die totale Herrschaft darstellen. Da hier Gesetz und Norm völlig bestimmt sein sollen und durch sie das Leben aller, so wäre es nur wahrscheinlich, dass, wer als nicht normal angesehen wird, auch schuldig ist. Die Geschehnisse und besonders die Konzentrationslager während der NS-Diktatur stehen wie ein mahnender Beleg dafür, dass alle nicht als normal angesehenen Gruppen auch schuldig im Sinne einer menschenverachtenden Anklage waren.

will, sondern die beleidigende Person will eine**n* nur in der Gewalt haben. Es interessiert dann nicht, was außer diesem Die**Den-Andere**n*-in-der-Gewalt-Haben* mit der Person noch passiert. Es interessiert nicht, wie es erlebt wird, unterworfen zu sein, und welche Konsequenzen von Selbstzweifel bis Flucht in die Kriminalität damit einhergehen.²²

Die Beleidigung ist nicht nur eine deskriptive Bezeichnung. Sie begnügt sich nicht damit, mir zu verkünden, was ich bin. Wer mich als »dreckige Schwuchtel« (oder »dreckiger N[****, P.H.]« oder »dreckiger Jude«) traktiert, oder auch einfach nur als »Schwuchtel« [...], versucht nicht, mir eine Information über mich mitzuteilen. Wer mir das Schimpfwort an den Kopf wirft, gibt mir zu verstehen, dass er mich in der Hand hat, dass ich in seiner Gewalt bin.²³

Das Subjekt der Beleidigung ist somit nicht allgemein, sondern spezifisch unterworfen in der Form, dass jemand es in der Gewalt haben will. So wird mensch in Gewalt der Beleidigung gestoßen. Dabei ist sie aber nur ein individuelles Phänomen, das jemand Konkretes jemand Anderem**r* zufügt. Sie ist ein strukturelles Phänomen, da sie an einem Ideal einer Gruppe ausgerichtet ist; sonst hätte sie gar nicht die Kraft einer Subjektivierung. Die Beleidigung ist der sich materialisierende Ausruf der normierenden Struktur. Sie ist die Anrufung eines Subjektes, das dadurch immer schon außerhalb der Norm gestellt ist: »Die Beleidigung sagt mir, was ich bin, in dem Maße, wie sie mich zu dem macht, was ich bin.«²⁴ Diese Aussage Eribons stellt den Fokus auf die Beleidigung als soziale Struktur der Ausgrenzung bei gleichzeitiger Einschließung: Als Beleidigte**r* steht mensch außerhalb der Norm, ist *ausgegrenzt*, dabei aber gleichzeitig in die von der Beleidigung getroffene Darstellung *eingeschlossen*.²⁵ So entsteht eine Subjektivität unter ähnlichen

22 Vgl. zu diesem Punkt Jean-Paul Sartres Studie *Saint Genet. Komödiant oder Märtyrer*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1982, besonders S. 17ff. & 45f.

23 Eribon: *Betrachtungen zur Schwulen Frage*, S. 26.

24 Ebd., S. 28.

25 Die Idee zu dieser Formulierung kam mir beim Lesen von Édouard Louis` *Im Herzen der Gewalt*, das 2019 in Frankfurt a.M. im Fischerverlag erschienen ist: »Ich begriff an jenem Abend nicht, wie es angehen sollte, dass mein Bericht nicht mehr mir gehören sollte, sondern der Justiz (dass ich also zugleich aus meiner Geschichte ausgeschlossen sein sollte als auch zwangsweise eingeschlossen, da man mich nötigte, von ihr zu reden, ununterbrochen, dass also das Eingeschlossene eine Bedingung des Ausgeschlossenenseins sein sollte, dass sie ein und dasselbe sind und das Ausgeschlossenensein vielleicht sogar dem Eingeschlossene vorausgeht, zumindest in der Weise, dass das Ausgeschlossenensein mir ganz allein und als Erstes in meinem Bewusstsein das Schick-

Vorzeichen – denen der Unterwerfung und Anrufung – wie die der Schuld, aber ohne sie auf einen Diskurs der Schuld und des Gesetzes reduzieren zu können. Es ist eine Subjektivität, die im Fokus der Beleidigung besteht. Dieses Bestehen im Fokus der Beleidigung bedeutet, wie auch beim Subjekt der Schuld, dass eine Selbstermächtigung nicht das vollständige Überschreiten dieser Subjektivierung ist, sondern als Teil des Fokus auf die Beleidigung gesehen werden muss. So bestimmt es auch Eribon in Anlehnung an Foucaults Begrifflichkeit: »Das Subjekt und die Subjektivität werden durch den Prozess der Unterwerfung ebenso definiert wie durch die Wiederaufnahme der Kategorisierung in einem ›Gegendiskurs‹.«.²⁶ Der Gegendiskurs der Wiederaneignung verläuft also auf der Grundlage der Anrufung als Aneignung des*der Anderen in der Beleidigung. Ohne diese Grundlage wären auch die Bestimmungen der Emanzipation von der Struktur, die durch die Beleidigung materialisiert wird, als Gegendiskurs oder Wiederaneignung sinnfrei. Beide Bestimmungen sind Negationen des Bestehenden, wie bspw. auch Jean-Paul Sartre über die Emanzipation von BIPOC schreibt.²⁷ Ein anderes Beispiel gerade auch für die erlebte Strukturalität der Beleidigung ist das der Schlagfertigkeit: Sie ist eine – mensch ist geneigt zu sagen – über Generationen hinweg eingübte Antwort auf die Beleidigung, das Resultat wiederholter Treffer aus Richtung derselben herrschenden bspw. rassistischen oder homosexuellen-

sal vermittelt, in dem ich eingeschlossen war, die Geschichte, aus der mich auszuschließen ich nun kein Recht mehr hatte.« (Ebd. S. 47.)

- 26 Didier Eribon: *Grundlagen eines kritischen Denkens*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2018, S. 19f.
- 27 Ein sehr eindrückliches Beispiel dafür findet sich in Jean-Paul Sartres Text »Schwarzer Orpheus«. Er schreibt dort: »Der N[****, P.H.] kann nicht leugnen, daß er N[****, P.H.] ist, noch jenes farblose abstrakte Menschsein für sich beanspruchen: er ist schwarz. So ist er zur Authentizität verdammt: beschimpft, unterjocht, richtet er sich wieder auf, hebt das Wort ›N[****, P.H.]‹, das man ihm wie einen Stein hinterhergeworfen hat, auf und behauptet sich gegenüber dem Weißen stolz als Schwarzer.« Um dann einige Seiten weiter folgendes zu schreiben: »Doch die Négritude, die sie aus ihren tiefsten Abgründen herausfischen wollen, fällt nicht von selbst unter den Blick der Seele: in der Seele ist nichts gegeben. Der Herold der schwarzen Seele ist durch weiße Schulen gegangen, gemäß dem ehernen Gesetz, das dem Unterdrückten alle Waffen verweigert, die er dem Unterdrücker nicht selbst gestohlen haben wird.« Jean-Paul Sartre: »Schwarzer Orpheus. Vorwort zu Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*«, in: ders.: *Schwarze und Weiße Literatur. Aufsätze zur Literatur 1946-1960*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1984, S. 45. & S. 47.

feindlichen Diskurse. Dabei erscheint sie im Moment der Beleidigung als zu schnelle und deshalb schlagfertige Antwort auf eine Situation.²⁸

Wann trifft eine*n der herrschende Diskurs und wann trifft eine*n der Gegendiskurs?

Bei der Subjektivierung zum Subjekt der Beleidigung stellt sich nun aber eine Frage, die sich bei jener durch das Gesetz nicht unmittelbar stellt, da die bestehenden Gesetze zumeist schon vor der Geburt wirken und so die Subjektivierung schon beeinflussen, noch bevor irgendein spezifisches Ich diese ausfüllt.²⁹ Die Beleidigung hingegen erscheint zumeist als etwas Nachträgliches, aber sie ist genau wie das Gesetz schon da, bevor sie mich (in Form der Anrufung als »Schwuchtel«) oder Andere trifft. Selbst wenn es durch das Gesetz, unter dem mensch lebt, nicht verboten ist, homosexuell zu sein, mensch, egal welche Hautfarbe mensch hat, dieselben Rechte haben soll, steht die Beleidigung strukturell für die bestehende Ausgrenzung Anderer durch den Einschluss dieser Anderen in ihrer scheinbaren, oder besser in ihrer erzwungenen Anormalität, die für eine Darstellung steht, die nicht die eigene ist.

Mit Eribon lässt sich dieser Textteil in folgenden Fragen und der Antwort auf sie zusammenbringen und abschließen: »Wo und wann beginnt meine Autobiographie? Auf welchem Terrain muss ich diesen Beginn verorten? Wo und wann beginnt das ›Ich‹? Das ›Ich‹ setzt sich aus seiner Geschichte und Geographie zusammen und diese Zusammensetzung macht aus uns, wer wir sind.«³⁰ Das Subjekt ist durch seine Zeit und seinen Platz geformt: Eine Definition, die wenig neu erscheint, aber in der hier bestimmten Weise den Weg öffnet, diese Relation zwischen Zeit und Platz in verschiedenen Formen zu beschreiben, um die Subjekte in ihrer differenten Subjektivierung ernst zu nehmen. Demnach geht es auch darum, ihren differenten Formen der Wiederaneignung bzw. ihren spezifischen Gegendiskursen sowie ihren Emanzipationsbestrebungen Rechenschaft abzulegen. Diese Bestrebung hat nur deshalb den Hauch einer Erfolgsaussicht, weil die Subjektivierung ein Prozess ist, der versucht, durch unterschiedliche Anrufungen bspw. in Beleidigung und Schuldzuweisung Stabilität zu erzeugen, wo vorher keine ist. Diese Instabilität ist der Grund für die beständige Wiederholung der Beleidigung und Anrufung des Subjektes, damit »Ich« »Ich« bleibt.

28 Helfritzsich: *Als Andere unter Anderen*, S. 105f.

29 Vgl. Althusser: »Über Ideologie und ideologische Staatsapparate«, S. 90.

30 Eribon: *Grundlagen eines kritischen Denkens*, S. 33.

Wie kann mensch aber zugleich die Beachtung der eigenen Subjektivität als emanzipatorisch-politische Kategorie einfordern und ihre Stabilität verneinen; sie als performativ geschaffen durch Unterwerfung problematisieren?³¹ Weiter gefragt: Gibt es eine Subjektivität, die nicht aus Unterwerfung entspringt? Diesen Fragen werde ich im nächsten Abschnitt nachgehen, geleitet durch die Betrachtung dessen, was ich Subjekt der Verantwortung nennen werde.

Subjekt der Verantwortung Wie sieht es mit diesem Subjekt der Verantwortung aus, einem »Ich«, das – so könnte mensch meinen – sich aus sich selbst heraus »ermächtigt«? Dies werde ich am Beispiel der Intellektuellen durchspielen, die sich gerade durch den selbstgewählten, Risiko behafteten Einsatz ihres Wissens oder Könnens füreinander von denen unterscheiden, die nur wissen, dieses aber Anderen verschließen oder etwas können aber Anderen nicht zeigen, wie es geht (dabei ist natürlich nicht beschränkt, wer sich intellektuell verhalten kann und ohne Zweifel bezieht sich diese Bestimmung nicht nur auf Akademiker*innen). Der*Die Intellektuelle benennt aus Verantwortung die Probleme gesellschaftlicher Strukturen und ermächtigt sich so gegenüber dem »Techniker des Wissens«, der*die sich den Gesetzen und Beleidigungen des Bestehenden unterwirft, selbst, um die ungerechten Strukturen zu verändern.³² Die*Der Intellektuelle bemächtigt sich der Beschreibung dessen, was ist, als der Form, wie es nicht sein darf; das Bestehende wird verneint, um seine Probleme anzugehen.³³ Mensch unterwirft sich einer Anrufung, die eine dritte Form der Subjektivierung erschafft, eine, durch die mensch der Veränderung unterworfen ist, das Bestehende ruft uns also an, wenn wir es

31 Die Ausformulierung dieses Paradoxes findet sich sowohl in Debatten der breiten Gesellschaft wieder als auch oft diskutiert im wissenschaftlichen Diskurs. Vgl. beispielhaft Eribon: *Grundlagen eines kritischen Denkens*, S. 51f., oder Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen« S. 126f.

32 Vgl. Jean-Paul Sartre: »Plädoyer für die Intellektuellen« in ders.: *Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden 1950-1973*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1995, S. 106. & vgl. auch Paul Helfritzsch: »Dann sind es Monster, also Intellektuelle. Eine Frage der Verantwortung«, in Jens Bonnemann, Paul Helfritzsch & Thomas Zingelmann: 1968. *Soziale Bewegungen, geistige WegbereiterInnen*, Springe: zu Klampen 2019, S. 228.

33 Mit einer*m Intellektuellen meine ich dabei, wie schon in meinem Text *Dann sind es Monster, also Intellektuelle*, eine Person oder Personengruppe, die sich mit den bestehenden Strukturen auskennt, gleich ob theoretisch oder praktisch, und auf die einem*r widerfahrenden Probleme hinweist, um sie zu verändern. Vgl. Helfritzsch: »Dann sind es Monster, also Intellektuelle«, S. 229.

verstehen, es ruft uns an und diese Anrufung widerfährt uns als Forderung, es zu verändern, weil es nicht bestehen soll. Diesem Widerfahrnis kommt eine Besonderheit zu, denn es ist keine Anrufung einer spezifischen Form, wie mensch sein darf (Gesetz), oder der Form, wie mensch sich normalerweise zu verhalten habe, sondern eine, die sich durch eine offene Form dem Bestehendem entgegenzustellen scheint; es ist eine Anrufung zur Verantwortung, um sich der Veränderung zu unterwerfen, die jedoch keine spezifische Form hat, sondern der mensch erst eine Form geben muss.

Diese Anrufung der Verantwortung lässt sich auch in folgender Textstelle Sartres finden, die wieder zu den Intellektuellen zurückführt: »Im Grunde ist jeder Techniker des Wissens ein *potentieller Intellektueller*, da ihn ein Widerspruch definiert, der nichts anderes ist als der ständige Kampf in ihm[.] Die niedrigen Löhne können gewiß zu größerer Abhängigkeit verdammen. Sie können aber auch zum Protest drängen.«³⁴ Dieser Drang soll aus jedem*r, die*der ihn erlebt, ein Subjekt der Verantwortung machen, das die Ungerechtigkeit negiert und eine Veränderung formt: »Als Produkt gespaltener Gesellschaften legt der Intellektuelle Zeugnis über sie ab, denn er hat ihre Zerrissenheit verinnerlicht. Er ist also ein geschichtliches Produkt. In diesem Sinn kann sich keine Gesellschaft über ihre Intellektuellen beklagen, ohne sich selbst anzuklagen, denn sie hat nur die, die sie selbst hervorbringt.«³⁵ Auch die Subjekte der Verantwortung sind an Platz und Zeit gebunden, an denen sich dieses Subjekt zeigt. Ohne diese genaue Bestimmung lässt sich ein Subjekt nicht denken, weder das der Schuld, das der Beleidigung, noch das der Verantwortung. Letzteres scheint jedoch tatsächlich einen gesonderten Stellenwert in der Reihe der Subjekte zu haben. So schreibt Sartre weiter:

Die tatsächliche intellektuelle Forschung [...] setzt die Einbeziehung der Besonderheit des Untersuchenden in die Untersuchung voraus. Dieser muß *sich selbst* in die Gesellschaft einordnen, um in sich selbst und außerhalb seiner selbst die Schranken, die die Ideologie dem Wissen setzt, zu erfassen und zu zerstören.³⁶

Diese Verortung und Historisierung des Subjektes sind Materialisierungen der Verantwortung, die das Subjekt durch die Anrufung der gesellschaftlichen Widersprüche auferlegt bekommt. Durch diese Verortung und Histori-

34 Sartre: »Plädoyer für die Intellektuellen«, S. 106.

35 Ebd., S. 108.

36 Ebd., S. 111.

sierung wird das, was besteht, vom übermächtigen Gebot zu einem Phantasma dessen, was es behauptet zu sein, nämlich *der* einen richtigen unwidersprüchlichen Form zu leben; nur behaupten dies mehrere, die sich in sich und gegenseitig widersprechen. Genau diese Erkenntnis widerfährt dem Subjekt der Verantwortung, und es unterwirft sich der Veränderung, als etwas, das durch es selbst mitentstehen muss: »Der Intellektuelle ist also ein Techniker des Allgemeinen, der in seinem eigenen Bereich sich bewußt wird, daß die Allgemeinheit nicht einfach schon geschaffen, sondern stets *zu schaffen* ist.«³⁷ Was Sartre hier das Allgemeine nennt, kann in eine Vorstellung davon übersetzt werden, wie die Gesellschaft sein soll. Dieses »So-soll-es-Sein« wird als nicht dasjenige benannt, was gerade ist, sondern etwas, das zu schaffen ist, das Allgemeine bzw. die Art und Weise wie wir miteinander leben wollen. Damit ist dieses Allgemeine performativ: Es muss durch unsere Verhaltensweisen mitgeschaffen werden.³⁸

Was wir aber, denken wir zurück an Eribon und seine Foucault-Adaption, nicht vergessen sollten, ist, dass das Subjekt, auch jenes der Verantwortung, nicht nur durch den Diskurs geschaffen wird, der seine Subjektivierung heraufbeschwört, sondern auch durch einen Gegendiskurs. In diesem Fall ist es der der Eigenverantwortung, der als neoliberaler Gegendiskurs denjenigen der sozialen Verantwortung – denn so muss die Verantwortung benannt werden, die aus den Widersprüchen der sozialen Strukturen entsteht, eben weil sie eine Verantwortung durch die sozialen Strukturen ist – zu verdrängen versucht. Denn da es kein Jemand ist, der eine*n beleidigt, kein Polizist, der eine*n anruft, kein Gesetz und keine Norm, dem mensch sich unterordnen muss, sondern ein Widerspruch, der eine*n anruft, der zur Veränderung ruft, ist die Frage, *wie* die Veränderung entstehen soll und damit auch, *was* verändert werden wird. Der Gegendiskurs des Neoliberalismus lenkt nun das »Wie« auf die eigenen Verhaltensweisen zurück und stellt das Subjekt somit als dasjenige dar, an dem die Veränderung beginnen muss. Wenn einem*r also ein Widerspruch in den sozialen Strukturen widerfährt, dann ist die Antwort, die in dem Diskurs gegeben werden soll: Schuld an dem Widerspruch ist »Ich«, also sollte das Subjekt sich verändern, sich dem Bestehendem anpassen. Passt die geforderte Arbeitsweise nicht zu meiner Art und Weise zu arbeiten, dann muss ich mich anpassen, bin ich zu langsam, muss ich schneller werden, verdiene ich zu wenig Geld, muss ich bescheidener leben oder mehr arbeiten.

37 Ebd.

38 Vgl. Helfritsch: »Dann sind es Monster, also Intellektuelle«, S. 231 & S. 240f.

Steht eine Erkenntnis in Konflikt mit dem, was allgemein als das Richtige gilt, dann muss ich diese Erkenntnis in Zweifel ziehen, sie neu einordnen und verändern, damit sie zum Bestehenden passt und es nicht bedrängt, damit ich meine Bezüge weiter bekomme und meine Stellung nicht gefährde, um auf den Intellektuellen in Form des*der Wissenschaftler*in, die*den Sartre im Sinn hat zurückzukommen:

Hier muß der Intellektuelle, ohne aufzuhören, sich aufgrund seiner Arbeit als Techniker des Wissens, aufgrund seines Einkommens und seines Lebensstandards als privilegierter Kleinbürger zu bezeichnen, seine eigene Klasse bekämpfen, die [...] in ihm notwendigerweise bürgerliche Ideologie, kleinbürgerliche Gedanken und Gefühle reproduziert.³⁹

D.h.: Auch wenn Sartre den Gegendiskurs nicht in der Form der Selbstoptimierung als Spielart der Eigenverantwortung benennt, stellt er – nicht nur in dieser Textstelle – heraus, dass mensch sich gegen die Vereinzelung und alleinige Besinnung auf sich selbst als Ursprung der eigenen Probleme wehren muss, indem mensch die im Neoliberalismus bestehenden Diskurse bekämpft, die allgemein behaupten, wie wir gerade zu leben haben: selbstoptimiert. Die daraus resultierenden Unstimmigkeiten und Widersprüche widerfahren einem*r als soziale Phänomene und somit ist das Subjekt der Verantwortung eines, dass sich der Veränderung in eben einer solchen sozialen Form unterwirft und damit die sozialen Strukturen als zu Veränderndes sieht. Mensch überantwortet – es könnte auch verantwortet heißen – sich der Veränderung der sozialen Strukturen, mensch überantwortet sich der Veränderung jedoch nicht individuell, sondern aus Verantwortung als Andere*r unter Anderen zu leben.

Was wir mit der Verantwortung anfangen können, ist also, zu versuchen, die zum Fetisch gewordenen Gewohnheiten, wie wir etwas tun sollen, auch wie wir Verantwortung denken sollen, von uns zu weisen, um durch die Negation der wirkenden Veränderung nahezukommen. Das Subjekt der Verantwortung, sei es ein*e Wissenschaftler*in, ein*e Fabrikarbeiter*in mit Einblick in die Strukturen oder jemand völlig anderes, dem*der die Widersprüche der sozialen Strukturen heftig genug widerfahren, um sie problematisieren zu müssen, ist ein Subjekt, das seine Unterwerfung historisch verortet und sich selbst als Produkt der Anderen versteht, um so in der Unterwerfung unter die Veränderung einen Zwang zur Veränderung des Sozialen zu erkennen.

39 Sartre: »Plädoyer für die Intellektuellen«, S. 111.

Die Veränderung des Sozialen ist eine Veränderung füreinander, durch die mensch zu Anderen gelangt, nicht als eingeschlossen und ausgegrenzt konstituiert wird, sondern als Andere*^r unter Anderen.

Im nächsten Kapitel möchte ich nun nochmals den Fokus auf Formen des Gegendiskurses zum Subjekt der Verantwortung lenken. Es sind Formen, die versuchen, die Verantwortung zu individualisieren und ihr damit ihren von Grund auf sozialen Ursprung als Antwort auf die Widerfahrnisse der widersprüchlichen Strukturen nehmen wollen, um das Individuum in die Reihe der unter das Gesetz und die Norm geworfenen Subjekte zurückzustellen. Abschließend kann mensch sagen, dass das Subjekt der Verantwortung also unpassend und trotzig ist, weil es nicht hinnimmt, was übermächtig erscheint.

Zwänge, gerichtet an Andere

Nachdem ich bisher vorrangig die Materialisierungen der Diskurse um Schuld, Beleidigung und Verantwortung beschrieben habe, möchte ich in diesem Teil diejenigen Darstellungen betrachten, die man als Resubjektivierungen bezeichnen könnte. Die kleinen Ausrufe bzw. Anrufungen, die uns im Alltag begegnen und sich als Widerfahrnis einer bestimmten Antwort bemächtigen wollen, sind Gebote der Ruhe und Stabilisierung des Subjektes der Schuld und Beleidigung, die ohne bösen Willen oder eine unterdrückende Absicht geäußert werden. Diese Ausrufe – wie »Komm doch mal klar!« oder »Man muss dabei nur gelassen bleiben.« oder »Das könnte alles noch viel schlimmer sein.« – bilden den Rahmen, den Hintergrund oder Horizont für die eindeutigeren Anrufungen des Subjektes. Warum den Hintergrund? Weil sie beständig ablaufen; sich in diesen Sprechakten, aber auch in den eigenen Gedanken daran, wie das alles bewältigt werden sollte, wenn man Veränderung anstrebt, zeigen. Überall gibt es diese Resubjektivierung der Schuld und Beleidigung, überall wird an das bestehende Gesetz und die Norm erinnert.

Nur auf diesem Hintergrund sind dann Anrufungen zur Gesetzeskonformität und Normalität keine einzelnen Ereignisse ohne wirkliche Folgen, sondern die explizite Inszenierung dessen, was sich selbst als allgemein oder als das Richtige versteht. Die kleinen Wiederholungen des Gesetzes oder der Norm im Alltag durch diejenigen, die selbst Unterworfenen sind, erzeugen die Stabilität des Bestehenden, die es braucht, um explizit als Forderung des Allgemeingültigen aufzutreten. Denn gerade, weil alltäglich von unterschiedli-

chen Seiten immer wieder auf das Bestehende verwiesen wird, kann es als etwas dargestellt werden, was allen gemein ist. Betont mensch hingegen die Widersprüche und Brüche der unterschiedlichen Anforderungen der Diskurse und sozialen Strukturen, dann setzt mensch einen Diskurs fort, der auf eine andere Subjektivierung baut und in die Reihe der Normalität und Gesetze zurückgerufen werden soll; gerade weil neben den Verweisen auf das, was ist, mit einhergeht, was daran widerspricht. Der Diskurs der Verantwortung ist eben der, in dem diese Widersprüche das Thema sind.⁴⁰

An einem Beispiel: Verzweifle ich an der momentanen Situation, zu arbeiten, ohne bezahlt zu werden, und diskutiere dies mit Anderen, denen es nicht besser geht, und werde ich bei diesem Gespräch immer trotziger dem gegenüber, was den Weg, es anders zu handhaben, verstellt, stehen nicht alle hinter diesem Trotz; einige finden ihn verstörend, andere finden ihn überzogen, da es ja alles in allem nicht so schlecht sei, wieder andere meinen, mensch könne nichts tun und müsse deswegen gelassen bleiben, da etwas zu tun, nichts bringe.

In diesem Gespräch und den dabei in Erscheinung tretenden Gesten gibt es viele Stimmen, die dem Widerfahrnis des Widerspruchs, das zur Veränderung aufruft, nachkommen, nicht verantworten wollen, dass es so bleibt und dennoch nicht in Richtung der Veränderung sprechen; die von anderen Diskursen angerufen sind, die lauter erscheinen. Diese lauterer Diskurse sind auch jene, die diejenigen, die Subjekte der Verantwortung sind, als Schuldige oder Anormale bestimmen.⁴¹ Dies verweist deutlich darauf, was Eribon in einem Kapitel namens *Gegendiskurse und Gegenverhalten* auf den Punkt bringt: »dass der beherrschte – von den Beherrschten selbst gehaltene – Diskurs in vielerlei Hinsicht die Neigung hat, die ›Schuldigen‹ wieder der Norm, der Normalität einzugliedern, um ihnen ein Entkommen aus jener Theorie zu ermöglichen, die sie mit Verbissenheit zu pathologisieren, zu partikularisieren

40 Als ein Beispiel für den Diskurs der Verantwortung kann neben de Beauvoirs und Sartres Werk auch folgende Aussage von Thomas Bedorf gewertet werden: »Was trotz aller Gewalt und Erniedrigung bleibt, ist nicht ein gemeinsames humanes Residuum, sondern die Verantwortung, die wir auch dann nicht ablegen können, wenn wir uns für die ›unmenschliche‹ Tat entschieden haben.« (Thomas Bedorf: *Verkennende Anerkennung*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 144).

41 Mensch fühlt sich hier an Kurt Tucholskys viel zitierten Satz »In Deutschland gilt derjenige, der auf den Schmutz hinweist, für viel gefährlicher als derjenige, der den Schmutz macht« erinnert.

oder zu ent-normalisieren versucht.«⁴² Das bedeutet: im Glauben, den Betroffenen zu helfen oder zumindest ihnen nichts Schlechtes zu tun, werden die, denen mensch helfen will, in die Reihen des Gesetzes oder der Norm zurückgerufen, nicht explizit und eindeutig von Polizisten oder anderen Insignien der Macht, sondern von den anderen Subjekten der Schuld und der Beleidigung. Sie rufen dazu auf, sich wieder in die Reihe zu stellen und weiter in der Struktur zu verbleiben, um die Anderen und sich selbst nicht zu offen zu präsentieren, sich zur Angriffsfläche zu machen und Sanktionen gegen sich heraufzubeschwören.

Diejenigen, die trotzen und durch die Widersprüche der sozialen Strukturen zu Subjekten der Verantwortung geworden sind, sollen unter Schuldzuweisung und Beleidigung resubjektiviert werden. Die Subjekte der Schuld und Beleidigung bestehen schon vor dem eigenen Angerufen-worden-Sein, aber nicht nur sie, auch die Anrufung zur Veränderung und damit ebenfalls die Subjekte der Verantwortung sind älter als wir je selbst, ebenso wie die Widersprüche der Gesellschaften. So lapidar es klingen mag, lässt sich dies folgendermaßen mit Butler zusammenfassen: »Man könnte auch sagen, das Subjekt ist gezwungen, sich in Praktiken zu formen, die mehr oder weniger schon da sind.«⁴³ Die Anrufung – sei es durch Gesetz, Norm oder Veränderung – ist so nicht nur als direkte Inszenierung zu denken, die explizit durch das Bestehende vorgenommen wird, sondern sie ist das Sinnbild aller materialisierten Formen, in denen das Bestehende erscheint, sie ist als permanenter Hintergrund der Darstellungen das, was uns immer wieder begegnet, in Form von Freund*innen, Familie, Kolleg*innen und anderen alltäglichen Bekanntschaften. Aus der Perspektive der Subjektivierung zur Veränderung, jener der Subjekte der Verantwortung, erscheinen diese Diskurse als Gegendiskurse, die nur als Versuch, die Veränderung zu verstellen und das Bestehende zu sichern, Sinn ergeben. Damit das, was ist, von der Veränderung ausgeschlossen bleibt.

Diskurs und Gegendiskurs verschieben Eine Beschreibung der Subjektivierung, die sich der Veränderung unterwirft – auch wenn Butler es selbst nicht in

42 Didier Eribon: *Theorien der Literatur. Geschlechtersystem und Geschlechtsurteil*, Wien: Passagen 2019, S. 47.

43 Judith Butler: »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 246.

diese Worte fasst –, die eben der Beschreibung der Schuld und der Beleidigung widerspricht, ihnen ungehorsam ist, kann wie folgt aussehen:

Vollzieht sich diese Selbst-Bildung jedoch im Ungehorsam gegenüber den Prinzipien, von denen man geformt ist, wird Tugend jene Praxis, durch welche das Selbst sich in der Entunterwerfung bildet, was bedeutet, dass es seine Deformation als Subjekt riskiert und jene ontologisch unsichere Position einnimmt, die von Neuem die Frage aufwirft: Wer wird hier Subjekt sein, und was wird als Leben zählen?⁴⁴

Diese letzte Frage zeigt aber auch darauf, dass diese Subjektivierung aus einem anderen Blickwinkel – wer hätte es gedacht – anders in Erscheinung treten kann: nicht als Deformierung, sondern als Unterwerfung unter die Verantwortung, als eine Verschiebung der Diskurse. Denn treibt mensch das von Butler bestimmte Risiko auf die Spitze, dann ist die Wirklichkeit der Subjekte der Verantwortung die Möglichkeit, den Diskursrahmen so zu verändern, dass nicht mehr das Bestehende als *der* Diskurs auftritt, zu dem die Veränderung nur *ein* Gegendiskurs ist, sondern eine Umkehrung erreicht wird, durch die das Bestehende *einen* Gegendiskurs darstellt, weil das Bestehende sich gegen die Veränderung der sozialen Strukturen stellt. Die Veränderung steht – unter dem Blickwinkel der Verantwortung – nicht gegen das Bestehende, sondern im Gegenteil steht das Bestehende gegen die Veränderung. Nun soll das nicht heißen, dass mensch bei dieser Möglichkeit einfach nur den Diskurs verschieben muss und schon ist der Weg durch und für die Subjekte der Verantwortung bereitet, die dann frei die Probleme angehen können. Nein. Der Widerstand des Gegendiskurses ist hart und alltäglich verankert. Der Gegendiskurs des Bestehenden wird die Subjekte der Verantwortung auf der Grundlage der neu errichteten Unsicherheit dieser Subjekte der Verantwortung »deformieren«. Diese Deformationen sind vielfältig und von jeder*^m zu erleben, die*der die momentanen Diskurse verfolgt. So werden Frauen*, die Verantwortung übernehmen und laut gegen das Bestehende vorgehen, Schutzsuchende und viele andere Gruppen kriminalisiert, beleidigt und gesellschaftlich geächtet.

Die Schwierigkeit der Verantwortung Ich möchte nach diesem Zwischenschritt über die Benennungen von Diskurs und Gegendiskurs noch einmal auf die

44 Ebd.

Verantwortung zurückkommen; auf die Subjekte, die als Subjekte der Verantwortung der Veränderung unterworfen sind. Es gibt einen Unterschied zwischen ihnen, den durch Widerspruch und Verantwortung subjektivierten und den Subjekten der Schuld oder Beleidigung auf den ich mit meiner Argumentation auf den nächsten Seiten noch hinauswill. Aber zunächst; alles drei sind Formen der Unterwerfung, sei es eben unter ein Gesetz, eine Norm oder die Veränderung. Alles drei sind damit soziale Prozesse, die aus dem Miteinander selbst entstehen, niemand ruft sie allein hervor und niemand entgeht ihnen völlig. Hier sieht mensch nun auch den Zusammenhang: Da es um soziale Strukturen und Prozesse geht, die nie nur meine, deine oder ihre sind, wird mensch von ihnen unterworfen, bzw. lebt mensch unter den Rahmenbedingungen, die in Form von Gesetz, Normalität und Veränderung (und vielleicht noch anderen Diskursen, ein weiterer könnte jener der Scham sein)⁴⁵ wiederholt werden. Dabei gibt es bei den Subjektivierungen von Beleidigung und Schuld zwei Möglichkeiten; sie errichten immer eine Dualität aus Folgen oder Nichtfolgen. Folge ich der Anrufung des Gesetzes, versuche ich, nicht schuldig zu sein, folge ich ihr nicht, bin ich schuldig. Folge ich der Anrufung der Norm, versuche ich, nicht beleidigt zu werden, folge ich nicht, werde ich beleidigt.

Bei einem Diskurs der Veränderung bzw. der Verantwortung – denn das eine führt immer auch zur Frage nach dem jeweils anderen – sieht dies nun anders aus. Hier kann keine Dualität erzeugt werden da die Veränderung zwar angegangen werden kann oder nicht; es aber unterschiedlichste Formen gibt, wie mensch die Veränderung verantwortet. Zudem bleibt unklar, ob tatsächlich eine Veränderung eintritt, die in die Richtung wirkt, auf die mensch hinaus wollte: denn das Andere der sozialen Strukturen verlangt eine Veränderung, aber es wird nicht genau eine klare Form von ihr vorgeschrieben. Deshalb ist das Subjekt der Verantwortung eines, dessen Freiheit angerufen wird; die Freiheit, die sozialen Strukturen mit Anderen neu zu gestalten. Das Subjekt der Verantwortung kann – wenn es überhaupt wirkt – somit nur im Plural wirken, als Mehrere für Mehrere oder eben als Andere für Andere etwas

45 Vgl. Annie Ernaux: *Die Scham*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 91. Sie bestimmt das spezifische im Allgemeinen der Subjektivität der Scham: »Ich hatte mich der Privatschule, ihrer Erstklassigkeit und Vollkommenheit, als unwürdig erwiesen. Von jetzt an lebte ich in der Scham. Das Schlimmste an der Scham ist, dass man glaubt, man wäre die Einzige, die sie empfindet.«

verändern. Daraus folgt aber auch, wie es Gayatri Chakravorty Spivak in *Righting Wrongs – Unrecht richten* schreibt: Dass »[d]ie Verantwortung, von der ich hier spreche, [also nicht zwangsläufig eine] ist, die aus einem im Selbst verankerten Überlegenheitsgefühl stammt [...], sondern eine, die zuerst einmal vor jeglichem Verstand als der Ruf der Anderen vernommen wird.«⁴⁶

Die einzige Option der Veränderung allein wäre, sich selbst zu verändern, was bedeutet, sich den Strukturen besser anzupassen und sich demnach doch nicht allein zu verändern, sondern mit den Anderen im Bestehenden zu verbleiben. Das Subjekt dieser Veränderung ist das Ergebnis des neoliberalen Gegendiskurses der Selbstoptimierung, des »Stell dich nicht so an«, des »So schlimm ist es nicht«, des »Komm mal wieder klar«, des »Streng dich mehr an«. Es ist aber auch möglich, die Veränderung zu sehen und sie nicht zu wollen – manche der vorhergehenden Aussagen zeugen davon –, weil mensch sich bspw. vom Bestehenden mehr verspricht oder den Anderen nicht traut.

Zusammengefasst ist die Schwierigkeit der Erzeugung des Subjekts der Verantwortung, dass es zwar durch ein Widerfahrnis angerufen, aber nicht in die eine oder andere Richtung gezwungen wird. Das Widerfahrnis der Brüche, das sich aus den Widersprüchen der Zwänge der sozialen Strukturen ergibt, fordert uns auf, Verantwortung für die Veränderung zu übernehmen, die die sozialen Strukturen lebbarer macht, weder fokussiert auf die Schuld noch auf die Beleidigung. Es fordert uns auf die Performativität der Strukturen, als Bedingung ihrer Veränderbarkeit zu verstehen; es fordert uns auf, zu gestalten, statt nur zu reproduzieren.

Ich schreibe diesen gesamten Essay – wie zu lesen war – von einem Fokus auf die Veränderung ausgehend, da die Diskurse nicht getrennt voneinander bestehen. Auch wenn es zur Beschreibung vonnöten war, sie auseinanderzuhalten, steht mensch in allen Diskursen und blickt von einem aus auch auf die anderen, da mensch keinen unabhängigen Beobachtungspunkt hat, keinen Hochsitz, vor dem die Thematik, ohne ihn zu betreffen, vorbeizieht. Die Diskurse von Gesetz, Norm und Veränderung laufen eben nicht zu unterschiedlichen Zeiten ab, während mensch in ihnen topologisch-historisch situiert ist. Es lässt sich dabei vermuten, dass je nach Intensität und Form des Widerfahrnisses sich eher die Schuld, die Beleidigung oder die Verantwortung fokussieren lässt: Die Subjektivität ist so Produkt der sozialen Strukturen, aber damit geht nicht jede Aktivität verloren. Vor allem in der Unterwerfung unter die

46 Gayatri Chakravorty Spivak: *Righting Wrongs – Unrecht richten*, Zürich & Berlin: Diaphanes 2008, S. 27.

Veränderung zeigt sich die Aktivität als offene Antwort. Unsere verantwortliche Reaktion zeugt von der Wirklichkeit, anders sein zu können, sich der Stellung als Andere unter Anderen ermächtigt zu haben.

Im nächsten und letzten Teil dieses Essays widme ich mich den Ausführungen von Simone de Beauvoir zum Unterschied zwischen der Anrufung der Freiheit und der des Zwangs. Dies eröffnet einen Weg, sich der Bedeutung der hier bestimmten Subjektivierungen bewusst zu werden, den Rahmen zu verstehen, der uns ehe das Gesetz, die Norm oder die Veränderung widerfahren und uns zu Menschen mit bestimmten subjektiven Antwortmöglichkeiten werden lässt. Diese Zeilen verweisen nicht zuletzt auch auf ein normatives Verständnis der Rede vom Homo respondens: Wenn der Subjektivierung als Durch-Andere-angerufen-Sein und somit spezifisch Nach-einem-Verhalten-gefragt-zu-Sein die Strukturen der Subalterierung mit Gayatri Chakravorty Spivak zur Seite gestellt werden, dann ist die Frage, ob mensch antworten kann und ob mensch gefragt ist, eine, die, wenn mensch diese Optionen nicht hat, dazu führt, bestimmen zu können, wer wann als Mensch betrachtet wird und welches Verhalten menschenverachtend, weil entmenschlichend ist.

Zu viel Zwang, um unfrei zu sein

Es wurde hier entschieden für eine Pluralität der Subjektivierungsprozesse argumentiert, die ebenfalls unterschiedliche Subjekte hervorbringen. Dabei stand bisher jedoch außer Frage, ob es Individuen gibt, ob es Menschen gibt, die aus diesen Prozessen der Subjektivierung herausfallen, weil sie nicht angerufen werden: weil ihnen keine Freiheit zugesprochen wird und sie damit auch nicht durch andere gefragt werden, niemand ihre Antwort hören will, selbst wenn diejenigen, die antworten, nicht umhinkommen, zu antworten. Um diese brisante Annahme auszuformulieren, die hier in Anlehnung an Spivak gemacht wird und damit mindestens seit 1988 kontroverser Teil der wissenschaftlichen Diskussion ist, möchte ich bei nachstehendem Zitat von Simone de Beauvoir beginnen, um eine Vorstellung davon zu geben, wie Freiheit als wirkendes Prinzip eine Rolle bei der Bestimmung der Sprachlosen bzw. Subalternen haben kann. De Beauvoir schreibt im Sinne der existenzialistischen Vorstellung von Freiheit – dass wir zu ihr verurteilt sind – folgendes: »Die Freiheit des anderen kann ich nur *anrufen*, nicht aber zwingen; wohl kann ich die dringlichsten Anrufe ersinnen, den anderen zu beschwören suchen: aber was ich auch tue, stets bleibt es der Freiheit des anderen überlassen, auf diese Anrufe zu antworten oder auch nicht [Kursiv-

setzung P.H.].«⁴⁷ Wichtig an dieser Feststellung ist aber der Umkehrschluss, den mensch für die Bestimmung der Freiheit daraus ziehen kann: Wer nicht frei wählen kann, zu antworten, wer nicht wählen kann, die anderen zu ignorieren oder eine gefragte Antwort zu geben, ist nicht frei im selben Maße – möglicherweise sogar vollkommen in der Freiheit beschnitten.

Wer also weder gefragt wird, noch ignorieren kann, gefragt zu sein, der*die gehört zu denjenigen, deren Freiheit nicht auf Andere wirkt, und so wirkt auch auf sie nicht die Freiheit der Anderen, sondern ihre Gewalt. Der Bezug auf Andere ist also dann gewaltvoll, wenn er sich nicht um die Antworten schert, sondern die Antwort immer schon kennt, weil die Antwort in diesem Sinne schon in seinem Befehl enthalten ist.⁴⁸ Dieser Befehl ist das Erzwingen der je eigenen Antwortvorstellung, die diese oder jene Person für die Situation der anderen Person vorgesehen hat. So ist dieses Aufzeigen der Kehrseite der existenzialistischen Freiheitsidee eine Beschreibung davon, wie Menschen entmenschlicht werden, zumindest, wenn mensch, wie ich zu Beginn dieses Essays, die Menschen mit Waldenfels als *Homines respondentes* versteht, die durch die Antwort ohne Zwang als Darstellung von Freiheit zum Menschen gemacht werden. Dabei ist »Mensch« jedoch keine reine Deskription mehr, sondern ein normativer Begriff: Wer Mensch sein soll, muss frei antworten, d.h. auf die jeweils unterschiedlichen Situationen, in denen mensch lebt, unterschiedlich reagieren können; mensch muss sich – um es zuzuspitzen – wirklich für eine Veränderung der sozialen Strukturen verantworten können. Das bedeutet Doppeltes, zum einen verstehen, wie mensch in die Reproduktion des Bestehenden eingebunden ist; zum anderen muss mensch sich mit anderen verbünden können, um die Veränderung zu verantworten. Dass wir nur im Plural auf eine Veränderung der Strukturen bezugnehmen können, lässt sich nun gerade daran sehen, dass die Umkehrung der Verurteilung zur Freiheit möglich ist. Verantwortung übernehmen zu können, ist mithin nicht bloß eine Pflicht, sondern in gewissem Sinne ein Privileg!

47 Simone de Beauvoir: »Pyrrhus & Cineas« in dies. (Hg.): *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1983, S. 258.

48 Vgl. Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020, S. 147.

Wir müssen gefragt sein, um Mensch zu sein »[W]ir sind verurteilt zu Freiheit«. ⁴⁹ Dieser Satz Sartres sieht in seiner Form wie eine ontologische Bestimmung des Individuums aus, doch gerade das wäre zu kurz gegriffen. Denn durch wen sind wir verurteilt? Wir sind verurteilt durch Andere, da sie unsere Freiheit erfragen, in dem sie uns in Frage stellen. Aber wenn wir nun nicht mehr in Frage stehen, wenn die Anderen uns nicht hinterfragen, sondern uns durch ihre Gewalt einfach zwingen zu sein, was sie sehen wollen, dann verschwindet die Antwort, es verschwindet das Mensch-Sein und mit ihm sogar die *mauvaise foi* sich selbst und Anderen gegenüber – mensch ist dann ja tatsächlich festgelegt. ⁵⁰ Es ist also – so verwerflich es auch klingen mag – an Bedingungen geknüpft, ob mensch Mensch ist. Mensch muss als Mensch gefragt sein. Wenn mensch diesem Satz zustimmt und es Menschen gibt, die nicht als Menschen gefragt, also entmenschlicht sind, dann ist es unsere Aufgabe, dann sind wir gefragt, sie als Menschen anzurufen. De Beauvoir gibt dafür eine treffende Beschreibung: »Zuerst einmal muß mir die Möglichkeit gegeben sein, ihn anzurufen. Ich kämpfe also gegen alle, die mich zum Schweigen bringen, die mich zum Schweigen bringen wollen, mich auszudrücken, zu sein. [...] Zum Zweiten muß ich mir gegenüber Menschen haben, die für mich frei sind, die auf meinen Anruf antworten können.« ⁵¹ Wir brauchen also den Rahmen, der erlaubt zu antworten – was auch das Anrufen einer anderen Person einschließt. Dies allein ist schon etwas, wofür gekämpft werden muss, womit zugleich auch dafür gekämpft wird, dass da Andere sind, die eine* n hören wollen. De Beauvoir schreibt weiter:

Damit mein Anruf nicht im Leeren verklingt, müssen in meiner Nähe Menschen sein, die bereit sind, mich zu hören; die Menschen müssen mit mir auf einer Stufe stehen. Ich kann nicht zurückgehen, da mich die Bewegung meiner Transzendenz unaufhörlich weiterführt. Ich kann aber auch nicht allein der Zukunft entgegengehen, weil ich mich dann in einer Wüste verirren würde, in der keiner meiner Schritte mehr eine Bedeutung hätte. Also muß ich bemüht sein, für die Menschen Situationen zu schaffen, die es ihnen ermöglichen, meine Transzendenz zu begleiten und zu überschreiten; es ist für mich eine Notwendigkeit, daß ihre Freiheit die Möglichkeit hat, sich meiner

49 Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1993, S. 838.

50 Vgl. ebd. S., 139ff., besonders S. 140.

51 de Beauvoir: »Pyrrhus & Cineas«, S. 258.

zu bedienen, mich zu überschreiten und mich dadurch zu erhalten. Ich verlange für die Menschen Gesundheit, Bildung, Wohlbefinden, Muße, auf daß ihre Freiheit nicht im Kampf gegen Krankheit, Unwissenheit, Not aufgezehrt werde.⁵²

Dies ist eine allgemeine Formulierung, die wohl im Kontext wirkender Veränderung konkretisiert, d.h. situiert werden muss. *Einen* Anhaltspunkt dafür kann Spivaks unverändert aufwühlender und inhaltlich starker Essay *Can the Subaltern Speak?* sein. Ihre letzten Worte in der 2008 ins Deutsche übersetzten Version sind folgende: »Die Subalterne kann nicht sprechen. Es liegt kein Wert in globalen Endlosaufzählungen, die ›Frau‹ als frommen Begriff anführen. Repräsentation ist nicht abgestorben. Die weibliche Intellektuelle hat als Intellektuelle eine klar umrissene Aufgabe, die sie nicht mit Pauken und Trompeten verleugnen darf.«⁵³ Die von Spivak bestimmten Subalternen sind Menschen, denen, gleich wie sehr sie selbst an ihre Grenzen gehen, sich hinterfragen, sich verausgaben, es nicht möglich ist, frei zu wirken, da sie mit ihren Darstellungen Andere nicht treffen, weil sie die sind, die immer ignoriert werden. Gleich wie sehr sie durch die sozialen Brüche und Widersprüche zur Veränderung getrieben werden, sie können sich nicht verantworten:

Die Anstrengung, die erforderlich ist, damit Subalterne in eine organische Intellektualität eintreten können, wird von unserem Wunsch, alles auf einmal zu haben, ignoriert: dass wir weiterhin so bleiben können, wie wir sind, und doch mit dem/r sprechenden Subalternen in Verbindung stehen. [...] »Die Subalterne kann nicht sprechen«, das meint also, dass sogar dann, wenn die Subalterne eine Anstrengung bis zum Tode unternimmt, um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen – und Sprechen und Hören machen den Sprechakt erst vollständig. Das war es, was ich sagen wollte, und es waren Seelenqualen, die mir diesen Punkt vorgegeben haben.⁵⁴

Die Subalternen können nicht Andere werden, können nicht sprechen und hören, wenn *wir* nicht Andere werden, wenn *wir* nicht *ihnen zuhören* und *nach*

52 Ebd. S. 259.

53 Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2008, S. 106.

54 Gayatri Chakravorty Spivak, Donna Landry & Gerald Maclean: »Ein Gespräch über Subalternität« in Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2008, S. 127.

ihnen antworten, eben weil wir schon gehört werden und uns gegenseitig immer wieder zum Antworten bringen. Damit benutze ich Spivaks Worte und sie selbst vor allem als ein Beispiel für eine Intellektuelle, die sich der Veränderung verschrieben hat und mit allergrößter Sorgfalt und Heftigkeit die »Kosten« dieser Veränderung bestimmt.⁵⁵ Ich benutze ihre Worte, da ich mich selbst nicht von meinem Schreibtisch aus direkt mit denen verbinden kann, die gerade nicht sprechen können, die somit nicht für sich selbst antworten können und denen dadurch das Mensch-Sein im Sinne des *Homo respondens* verwehrt wird. Ich muss ihre Worte nutzen, da ich kein gänzlich Anderer bin; ich eben als weißer Deutscher an einem Schreibtisch in Sicherheit sitze. Ich benutze ihre Worte also, weil es das ist, was ich von meinem Schreibtisch aus tun kann (solange ich ihn nicht verlasse); ich kann sie zitieren und ihre Worte, ihre Aussage dabei wiederholen, auch wenn sie sich in diesem Kontext anders darstellen als in ihrem ursprünglichen Kontext.

Es geht hier am Ende dieses Essays – in dem viel über Unterwerfung geschrieben wurde – also wieder um den Beginn, um Pathos; es geht um das Erlittene, in diesem konkreten Fall um das Erleiden des Nicht-gehört-Werdens, gleich wie hoch die Anstrengung ist. Und damit trifft sich die Analyse von Spivak und de Beauvoir in de Beauvoirs Ausführung in *Das andere Geschlecht*: »Das weibliche Los ist umso härter, je ärmer und überlasteter die Frauen sind.«⁵⁶ So erscheint auch dieser Punkt zusätzlich zur Subalternität immer noch betont werden zu müssen, bis deutlich wird, was de Beauvoir über hundert Seiten später im selben Buch schreibt: »Und es wird klar, ob die Frau dem Mann überlegen, unterlegen oder ebenbürtig ist: ihre Situationen sind grundverschieden.«⁵⁷ Mit Spivak muss hier ergänzt werden: Auch die Situationen unterschiedlicher Männer und Frauen – je nachdem, wo und wann sie leben – sind grundverschieden von jener weißer Männer und Frauen in Europa oder Nordamerika und ebenso muss ergänzt werden, dass die Situation von LGBTQI*-Personen und BIPOC eine andere ist als die der jeweils Anderen. Die topologisch-historische Verortung eröffnet uns – obwohl wir

55 Ich kann nur hoffen, dass meine Zitation nicht als übergreifige Instrumentalisierung gedeutet wird, sondern als Versuch, sich einer Veränderung zu überantworten, die die Schritte geht, die nötig sind, um den Rahmen zu schaffen, der es Menschen, der es Subalternen erlaubt gehört zu werden, damit sie auf ihre Situation Antworten können.

56 Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1992, S. 601.

57 Ebd., S. 780.

nicht in ähnlichen Situationen leben – die Unterschiede und Privilegien unterschiedlicher Gruppen, und so muss wohl als Erstes bleiben, andere hören zu wollen, soziale Strukturen zu schaffen, in denen Andere gefragt werden und gehört werden. So sind die Subjekte – sei es der Schuld, der Beleidigung oder der Verantwortung – zwar Unterworfenene, aber unterworfen werden, bedeutet zu unterschiedlichen Zeiten und Orten Unterschiedliches. Bedeutet, dass der Zwang noch nicht so umfänglich ist, dass ein anderes Verhalten unmöglich ist. Die Subjekte sind die deformierten Zeugnisse der Freiheit, weil sie angerufen werden, ihnen also zumindest andere Verhaltensweisen zugemutet werden, als die das Gesetz, oder die Norm erwarten, weil sie eben auch verändern können. Für die Subalternen gilt dies nicht.⁵⁸

Das traurige Wirken der Freiheit Und doch bleibt die Freiheit als Wirklichkeit bestehen.⁵⁹ Wie komme ich darauf? Weil gerade die umfassenden Zwänge, die uns zu Subjekten der Beleidigung und Schuld machen, und die durchdringende Gewalt, die den Subalternen das Gehörtwerden entreißt, sich gegen das richten, was Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre als *Verurteiltsein zur Freiheit* bezeichnen. Wir stoßen hier wieder auf die Umkehrung vom Beginn dieses Kapitels: »Wer nicht frei wählen kann, zu antworten, wer nicht wählen kann, die anderen zu ignorieren oder eine gefragte Antwort zu geben, ist nicht im selben Maße frei. Diese Personen gehören zu denen, deren Freiheit nicht auf Andere wirkt, und so wirkt auch auf sie nicht die Freiheit der Anderen, sondern ihre Gewalt.« Sie kann nun genutzt werden um die Präzisierung dessen, was ein Subjekt ausmacht (auf die Anrufung auf eine strukturell passende Art und Weise zu antworten) und was eine*n Subalterne*n ausmacht (durch widerfahrene Gewalt nicht antworten zu können) mit dem großen Wort der Freiheit zu verbinden. Freiheit, die Wirklichkeit zur Veränderung des Bestehenden, in Frage zu stehen und deshalb anders zu sein, ist es, was durch Zwang (Beleidigung und Schuld) in der Unterwerfung und durch Gewalt bis hin zur Subalternerung in Bahnen gelenkt werden soll, die das Bestehende nicht antasten. Die Umkehrung der Umkehrung wäre dann die Aussage: Es gibt zu viel Zwang, um unfrei zu sein. Ich möchte hier dieser

58 Eindrücklich wird dies in der Ausführung Spivaks zum Selbstmord von Bhuvanewari, die Spivaks folgende titelgebende Worte für ihren Essay widerfahren lassen: »Die Subalterne als Frau kann nicht gehört oder gelesen werden.« (Spivak: *Can the Subaltern Speak*, S. 105)

59 Vgl. de Beauvoir: *Das andere Geschlecht*, S. 780.

ontologischen Aussage beipflichten, da es eine ontologische Aussage ist, die Offenheit bedeutet, die Fragilität bedeutet und die die sozialen Strukturen nicht außen vor lässt, die zur Schaffung des Subjekts und der Subalternen führen kann – wie schrecklich diese auch sein mögen. Die Frage – und das macht das Wirken der Freiheit traurig – ist jedoch nicht nur, ob es Freiheit gibt, sondern Folgende: Kann die Freiheit auch als Freiheit dargestellt werden, also als Veränderung des Bestehenden mit Anderen?

Die Antwort darauf kann keine einfache sein, sondern eine, die gemessen an Ort, Zeit und Personengruppe gegeben wird. Es kann also nur meine subjektive Antwort sein. So bin ich – der Autor dieser Seiten – wohl ein Subjekt, weil ich sprechen, schreiben, darstellen kann, was mich umtreibt. Zudem gibt es Menschen, die angeboten haben, dieses Darstellen als Antwort auf das Bestehende zu lesen, noch bevor es veröffentlicht ist, die mir also helfen wollen – ich danke ihnen dafür. Danach besteht zumindest der Rahmen, dass es als Antwort auf das Bestehende auch von Anderen gelesen und damit eben gehört wird. Hier stellt also ein Subjekt dar, dass es Menschen gibt, die nicht als Menschen leben, sondern gewaltvoll davon abgehalten werden, durch die Darstellung dieser Gewalt durch Andere – exemplarisch durch Gayatri Chakravorty Spivak und Simone de Beauvoir. Welch ein Privileg, welche Freiheit, versuchen zu können, die Verantwortung zu übernehmen, über die möglichen und wirklichen Veränderungen sozialer Strukturen zu schreiben, die Menschen durch Gewalt subaltern sein lassen. Eine andere Antwort als diese persönliche, nicht allgemeine, auf die von mir gestellte Frage zu geben, maße ich mir nicht an.

Die Manifestation der Unterschiede. Oder: Worauf antwortet die Frage nach dem »Wer«?

Der hier beginnende Essay, aber auch alle anderen in diesem Band versammelten Texte sind theoretische Angebote an Andere, die auf die Beantwortung der dort besprochenen Fragen dringen. Sie bedürfen und erbitten diese Antworten Anderer, um nicht im leeren Raum zu stehen, sondern in einem Raum, der durch Andere vermittelt wird. Dieser vermittelte Raum ist ein sozialer; einer, in dem wir miteinander sind und nur dort kann, was eine*r aussagt, Wirkung entfalten. Damit ist die Definition des sozialen Raums jedoch nicht abgeschlossen, sondern gerade erst begonnen. Dieser Raum ist durchkreuzt von sozialen Strukturen, einem Netz der Unterschiede. Die Fragen, die ich hier stellen werde, sind die nach den Manifestationen dieser Unterschiede. Dabei werde ich mich vor allem auf jene Manifestationen beziehen, die als Privilegien das Produkt der Strukturen darstellen, die durch Exklusion Anderer die je eigene Stellung auf deren Kosten verbessern wollen. Die Kosten, die die Nichtprivilegierten dabei tragen müssen, reichen bis zur Bedrohung des eigenen Lebens. Mit Blick auf diese Eröffnung stellt sich nun auch die Frage: Wer schreibt hier?

Hier schreibt ein Privileg. Nein, nicht eines, hier schreiben mehrere Privilegien, ich habe weiße Haut, komme aus ökonomisch gesicherten Verhältnissen, bin in Deutschland geboren und lebe noch hier, bin konfessionslos und meine sexuelle Orientierung wird nicht mehr oft Thema einer Kontroverse und das, obwohl ich kein bestimmtes Geschlecht bevorzuge. Diese Privilegien häufen sich so hoch, dass selbst ein manchmal feminin gelesenes Auftreten, meine Vorliebe für Schmuck und Glitzer, fast niemanden stört. Diese Brüche und ihre Normalisierung an meiner Person sind sogar einkalkuliert und gehören als Erschütterungen zum Spektakel der Gesellschaft mit dazu: Mein Leben ist – zumindest dort, wo ich lebe – nicht gefährdet. Beispielsweise fällt mein Roségolddring mit schimmerndem Naturstein auf – nun gut,

er ist auch sehr groß –, er zieht die Blicke auf sich und mich, aber er gefährdet mich nicht, zumindest nicht an dem Ort, an dem ich gerade lebe. Ich schreibe nicht aus der Position einer marginalisierten Gruppe, weil ich mich ins Licht kämpfen muss. Wenn ich mich hier also melde, zu Wort kommen will und der Meinung bin – und das muss ich wohl sein –, etwas zu sagen zu haben, was gehört werden soll, dann sollte der Grund dafür nicht bei mir liegen; denn ich muss nicht in Erscheinung treten, ich stehe immer in Erscheinung. Und dennoch darf es auch nicht mein Bestreben sein, andere in das Licht dieser Erscheinung drängen zu wollen, nur weil ich sie qua Privileg, das ich verkörpere, in dieses gefährliche Licht ziehen könnte.

Nein, es braucht einen anderen Umgang, der nicht die Identität einer Person oder Gruppe ins Licht stellt, sondern einen Umgang, der einen Ort, einen Platz lässt, an dem Identität – zumindest die herrschende Vorstellung davon, wie sie zu sein hat – in Frage stehen darf, ohne dass mensch dadurch gefährdet wird; einen Raum, eine Heterotopie am Rande der Strukturen, der selbst zum*r Anderen der gerade bestehenden neoliberal-kapitalistischen Strukturen, soll heißen, zum*r Anderen von Unterdrückung, Ausbeutung und Enteignung wird. Dabei darf dieser Raum jedoch nicht als Oase gesehen werden, in dem die Müden und Durstigen ihre Bedürfnisse nach Gleichberechtigung, Emanzipation und Freiheit kurz ausleben dürfen, um dann für eine Zeit wieder widerstandsfähig alles zu ertragen, was die Strukturen ihnen aufbürden. Ein solcher Raum muss Schauplatz des Ringes um sich selbst und um Andere sein, in dem hinterfragt und verändert wird, was mensch nicht mit sich und Anderen zurechtkommen lässt; ein Ort, an dem Gegeneinander und vor allem stupides, interesseloses Nebeneinanderher nicht die bestimmenden Größen sind. Eine Bestimmung zu diesen Heterotopien und ihrem Gegenteil, den Privilegien, versuche ich mit den hier folgenden Seiten zu skizzieren. Ich versuche, sie so zu skizzieren, dass sie als lebbare Struktur neben Strukturen der Unterdrückung steht, denn genau diese bilden sich ab, wenn mensch bestehende Gesellschaften betrachtet. Die Aussage, die in Anlehnung an Adorno und Butler bestehen bleibt, ist die folgende: Es gibt in einer falschen Gesellschaft kein richtiges Leben. Aber gibt es auch nur falsche Verhaltensweisen?

Diese Frage scheint im Hinblick auf den Titel dieses Essays möglicherweise unpassend, doch ist dies die Art und Weise zu fragen, in der nicht eine bestimmte Gruppe und ihre Art zu leben im Vorhinein als Antwort genommen werden kann. Wenn mensch nun dem Titel dieses Essays folgt und annimmt, dass jede Frage nach einem »Wer« eine Antwort verlangt, die die Unterschiede manifestiert, dann bedeutet dies auch, dass jede Frage nach dem »Wer«

eine Frage danach ist – vor allem, wenn man auf den vorherigen Essay *Erlitene Subjektivität* Bezug nimmt –, wer von wem unterworfen wird. Oder noch anders: Es ist die Frage danach, wer Privilegien verkörpert und wer nicht. Dieser Bestimmung werde ich im ersten Teil dieses Essays nachgehen. Im zweiten Teil werde ich dann versuchen zu beschreiben, welche Dynamiken sich zwischen den Privilegierten und den Unterdrückten ausbilden, um eine alternative Bewegungsform zu identifizieren – was zu hochgestochen klingt – oder eher eine vorzuschlagen, durch die mensch zueinander finden kann. Im abschließenden dritten Teil wird dann versucht, einen Ort zu bestimmen, an dem wir nicht völlig anders leben können, aber zumindest Verhaltensweisen darstellen können, die sich auf die gesamten Strukturen auswirken.

Beginnen werde ich jedoch mit der Beschreibung der Privilegien, also einer erlebbaren Wirkung der bestehenden Strukturen: nicht anhand eines Negativs des Privilegs, einer Figur,¹ die nicht personal, sondern strukturell zu verstehen ist,² wie den pejorativ benutzten Bestimmungen der »Frauen mit den ernstesten Gesichtern« oder der »angry black woman«, die einem Stigma gleichen und damit eher die Ziele – im doppelten Sinne als Zu-Erreichendes und als Target – der Privilegien bestimmen als sie selbst. Nein. Beginnen werde ich anhand derjenigen Figuren, die diese Bilder bemühen, der *wohlgefälligen Herren*, der *ängstlichen verunsicherten Männer* und der *paternal Elitären*, die sich der Verteidigung des Bestehenden verschrieben haben und die in diesem Text mehr oder weniger provokativ benannt sind. Ihnen allen – das sei vorweg schon gesagt – ist gemein, dass sie die »Störungen ihrer Ruhe«, die durch die erstarkenden und laut werdenden Anderen verkörpert werden, anerkennen, aber die Aktionen und die damit verkörperten Wünsche nach Veränderung, die stören, selbst nicht als legitime Verhaltensweisen ansehen. Kurz gesagt der*die *Troublemaker* werden anerkannt, nicht aber ihr *Struggle*. Die privilegierten Männer tun dies durch unterschiedliche Darstellungen, und um diese soll es im Folgenden gehen, immer auch mit Blick auf meine eigenen Anteile an diesen Figuren. Mit Judith Butler könnte mensch die Abwehr gegen die Anderen durch die Privilegierten auch wie folgt auf den Punkt

1 Vgl. zur Theorie und Bedeutung der *Figur*: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer & Alexander Zons (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin: Suhrkamp 2010.

2 Vgl. Albrecht Koschorke: »Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaft«, in: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer & Alexander Zons (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 18.

bringen: »[T]he prevailing law threatened one with trouble, even put one in trouble, all to keep one out of trouble.«³

Privilegien

Die nun folgenden Seiten könnten überschrieben werden mit dem Satz: Wir werden sehen, wie wir im falschen Leben falsch leben,⁴ d.h., wie wir uns un-

-
- 3 Judith Butler: *Gender Trouble*, New York & London: Routledge 2007, S. xix. Ich zitiere hier absichtlich die englische Version, da sie durch die vielgestaltige Verwendungsmöglichkeit des Wortes »trouble« pointierter ist als die deutsche: »Das herrschende Gesetz drohte einem, ›Ärger zu machen‹, ja einen ›in Schwierigkeiten zu bringen‹, nur damit man keine ›Unruhe stiftete‹« (Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 7). Auf Seite 7 der deutschen Übersetzung findet sich auch folgender Verweis der Übersetzerin Katharina Menke: »Der Begriff *trouble* umfasst einen ganzen Fächer von Bedeutungsvarianten: von ›Ärger‹, ›Schwierigkeiten‹ bis zu ›Beunruhigung‹, ›Verstörung‹, ›Unbehagen‹.« Eine ähnliche Bestimmung findet sich auch bei einem Tweet des Accounts »Pre-Raphaelite Girls Explaining«: »Muck bloß nicht auf, wenn du gerettet werden möchtest, sonst wirst du nicht gerettet. Nein, wenn du nicht aufmuckst, wirst du auch nicht gerettet. #moria« (<https://twitter.com/PCexplaining/status/1303606605548847105?s=19> zuletzt aufgerufen: 9.9.2020). Ein weiteres Buch, das explizit versucht Trouble zu machen ist Pauline Harmanges *Ich hasse Männer*. Sie ruft dazu auf, dass Frauen ihre Wut herauslassen sollen, beginnt das Kapitel »Frauen, lasst eure Wut heraus« jedoch mit einer nur zu bekannt wirkenden Beschreibung: »Ich kann mich nicht erinnern, als Kind oft wütend gewesen zu sein. [...] Ich glaube, mir wurde schnell zu verstehen gegeben, dass ich gar nicht wütend sein konnte. In meinem Umfeld gab es weder wütende Frauen noch wütende kleine Mädchen« (Pauline Harmange: *Ich hasse Männer*, Hamburg: Rowohlt 2020, S. 53).
- 4 Die Nähe zu Theodor W. Adornos Formulierung aus den *Minima Moralia* »Es gibt kein richtiges Leben im Falschen« (vgl. ders.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 43). ist natürlich kein Zufall, sondern der Versuche die Striktheit eben dieses Satzes durch eine Beschreibung en Detail – nicht als Hauptansinnen, jedoch mit einigem Nachdruck – zu hinterfragen. In neuerer Zeit taucht jener Satz bspw. auch in Judith Butlers Text *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* auf, der auf Deutsch 2018 bei Suhrkamp in Berlin erschienen ist. Dort wird er in die titelgebende Frage für den abschließenden Textteil »Kann man ein gutes Leben in einem schlechten Leben führen?« abgewandelt (ebd., S. 249.), den ich besonders im Abschnitt b., zum Ausgang meiner Argumentation benutzen werde. Ich setze nun einen anderen Fokus darauf, zu beschreiben, wie wir falsch leben. Und mit diesem »Wir« und auch mit der Form »uns Privilegierte« oder einfach »Privilegierte« richte ich meinen Text an Menschen, die wie ich durch ihre Privilegien geschützt sind und um die öffentlich getrauert werden wird, wenn sie Opfer von Ungerechtigkeiten werden.

ter unterdrückenden Strukturen so verhalten, dass sie fortbestehen. Um dies deutlich aber nicht zu ausufernd zu beschreiben – denn es gäbe genügend Ansätze für die Bestimmung wie wir uns ungerecht behandeln –, werde ich mich am paradigmatischen Beispiel der historischen Vorherrschaft der patriarchalen Subjektivität in Form der drei oben genannten Maskulinitätsfiguren abarbeiten. Zuerst jedoch braucht es eine Vorstellung davon, was diese Form des (zumeist) weißen männlichen Figuration darstellt. Es ist die Fähigkeit Situationen zu erzeugen, in denen alle Anderen sich durch eine*ⁿ selbst definieren müssen. Mensch kann dadurch für sich selbst entscheiden. Diese Person ist autonom. Hier sieht mensch die klare Vorstellung, das Ideal eines Menschen (historisch gesehen ist es das Ideal des Mannes)⁵, wie es heute noch klar besteht, nämlich als ein Subjekt, das für sich selbst entscheidet, ein »Held«. Eine treffliche Beschreibung dessen findet sich in Édouard Louis *Im Herzen der Gewalt*. Es verteilt sich über mehrere Seiten, die ich zusammengekürzt zitieren werde. Es geht um einen Schüler, der in der Klasse aufsteht und so die Schulsituation an sich reißt:

Ersaß da wie alle anderen, unvermittelt würde er aufstehen, sich von seinem Platz entfernen, viel zu sacht – aufzuspringen, jäh, oder loszuschreien, das wäre für die Lehrerin viel weniger beängstigend gewesen, ganz klar, deutlich weniger beunruhigend als diese allzu gemächliche, allzu beherrschte Bewegung, an die sie nicht gewöhnt ist, sie hat keine Sprache dafür. [...] Nach und nach wenden die Köpfe sich ihm zu, niemand begreift, die Blicke der anderen folgen ihm, und er geht gelassen weiter, wortlos, zu einem Fenster, das er ebenso gelassen öffnet, als wollte er frische Luft hereinlassen [.]. Er öffnet das Schiebefenster und schwingt ein Bein über das Fensterbrett. [...] Eine seiner Heldentaten war das [.]. Und da die Explosion: Auf einmal begreift die Lehrerin, die bislang ebenso verblüfft geschwiegen hatte, wie die anderen Schüler, und sie schreit los, [er] ebenso, [...] er schreit noch lauter und dramatischer als sie, übertönt sie, lässt ihren Schrei kläglich, matt, unbedeutend erscheinen – und er brüllt, er werde sich umbringen [.]. Er hatte keinen besonderen Konflikt mit der Lehrerin, er wollte nur sehen, wie das Entsetzen sie verformt, entstellt, wollte den anderen etwas zu lachen geben, zeigen, wer er war, er wollte die reine Autonomie verkörpern [.]. Er brauchte keinen Konflikt dazu. Er war selbst imstande, ihn zu schaffen, herzustellen,

5 Vgl. Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1992, S. 11.

zu erfinden – er war der Meister der Zeit, die anderen waren zum Reagieren gezwungen, er allein entschied, *wann* der Konflikt sich ereignen würde und wie und welche Intensität er annahm, die anderen hatten sich in Bezug darauf zu definieren.⁶

Die Person, über die Louis schreibt, über deren Macht er berichtet, ist *der Mann*, als das Bild von Maskulinität, als Zentrum der Aktion, als ihr Ausgangspunkt, als Gewalt. Dies ist die Vorstellung von Maskulinität, die durch Jahrhunderte der Repression und der Institutionalisierung dieser Repression unser Bild »Wie Mensch sein soll« darstellt und gegen das Feminist*innen schon lange kämpfen, seien es Suffragetten oder der Feminismus in seiner heutigen Vielgestaltigkeit.⁷ Was ist es also, das dieses Bild zum Prototypen für Maskulinität, zur Urszene eines aktiv angewendeten Privilegs macht? Es ist die Beherrschung der Situation, einen Konflikt heraufzubeschwören, wo keiner ist, um eine Situation zu eskalieren, aber auch das Gegenteil; einen Konflikt zu verdecken, wo einer ist, um die Eskalation zu vertagen. Diese beiden Aspekte, des *Deeskalierens*, ohne dass es zur Situation passt und des *Eskalierens*, weil mensch die Situation für sich umformen will – wobei die beiden Nachsätze nur unterschiedliche Beschreibungen für dieselbe Zuschreibung sind –, werden in den nachstehenden Figuren unterschiedlich zur Darstellung kommen.

Wohlgefällige Herren Die Figur, die hiermit bezeichnet werden soll, ist die eines Mannes; zurückgelehnt im Stuhl, zuhörend, ruhig oder interessiert anblickend; wohlwollend. Der Mann wirkt souverän, er nimmt die Probleme,

6 Édouard Louis: *Im Herzen der Gewalt*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019, S. 88-91. Louis beschreibt diese Zeilen als Tat, die sein Cousin Sylvain tatsächlich ausgeführt hat. In seinem Roman verschmilzt er diese absolute Aktivitätsbeschreibung mit der Beschreibung der Person, die Louis ins Herz der Gewalt gebracht hat, ihn vergewaltigt hat und versucht hat ihn zu töten. Diese Verschmelzung zeugt von der Macht und der Lebensbedrohlichkeit, die von dieser Form der Subjektivität ausgeht.

7 Vgl. Franziska Martinsen: »20. Suffragetten«, in: Dagmar Comesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff: *Radikale Demokratie Theorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 169f.: »Trotz politischer Differenzen im Detail [...] eint viele Suffragetten die scharfsinnige Analyse des *politischen* Charakters der vergeschlechtlichten Ordnung von Gesellschaft, Recht und Verfassung unter den Bedingungen des Patriarchats und die Unerbittlichkeit, mit der sie die bestehenden Verhältnisse hinsichtlich genau jener strukturellen und institutionellen Verhinderungen politischer Subjektivierung von Frauen entlarven.«

mit denen die Gesellschaft konfrontiert ist, ernst, sieht sie als solche und befürwortet möglicherweise auch die emanzipatorischen Kämpfe, lehnt sie zumindest nicht offen ab. Aber er unterstützt sie auch nicht aktiv, stellt sich nicht hinter sie, bekennt sich nicht zu dem, was nötig und möglich wäre, um die Gesellschaft zu verändern. Er drückt alles in allem ein Wohlgefallen mit dem Bestehenden aus, da es ihn nicht angreift, ihn nicht gefährdet. Er ist das Privileg, gutheißen zu können, was passiert, weil es ihn nie das Leben und auch sonst nichts, was wehtäte, kosten wird. Er kann sich zurücklehnen und beobachten, was passiert, auch wenn er direkt angesprochen wird, ihm vorgehalten wird, dass er aktiv entsagt hat, etwas selbst zu verändern.

Er ist also der Verteidiger des Bestehenden, sein Profiteur und so auch derjenige, der aktiv jede Eskalation verdeckt, sich vor sie stellt oder den Blick in eine andere Richtung lenkt. Es ist gerade zu absurd zu nennen, dass die Person, die diesem Bild in Deutschland momentan am meisten entspricht, eine Frau ist. Ich denke dabei an Angela Merkel und ihre Handlungen als Regierungschefin; Krisen und Konflikte kamen und blieben, aber die Eskalation blieb aus.⁸ (Was nicht heißen soll, dass Merkel nicht etlichen Anfeindungen auf Grund ihres Frau-seins ausgesetzt wäre, die Teil einer anderen ebenso wichtigen Analyse des Bestehenden sind, die ich hier jedoch nicht leisten werde.) Dieser kurze Richtungshinweis zeigt zum einen, dass die in diesem Essay angeführten Figuren selbst nicht natürlicherweise die von Männern sind, und zum anderen zeigt er auf, dass die Figur strukturell im Nicht-betroffen-Sein und Nicht-angetastet-werden-Können verankert ist. Dieses Privileg der Unantastbarkeit ist es, das es ermöglicht, die Aktivität zu nutzen, sich ins Zentrum zu schieben und durch die eigene Präsenz die Eskalation zu unterdrücken; das Bestehende zu festigen.

Abschließend: In dieser Figur erkenne ich oft meine eigenen Verhaltensweisen wieder; sehe ich, wie ich werden könnte, sobald der Prozess der Selbsthinterfragung abgebrochen ist und mir niemand mehr spiegelt, wo ich schon so erscheine, als wäre ich er, der wohlgefällige Herr, derjenige, dem es in seiner Position gefällt und der entschieden hat, dass es gut sein muss, wie es ist, weil es mich dahin gebracht hat, wo ich dann sein werde. Oder, in einem Satz:

8 Eine Ausnahme könnten die Proteste zum G20-Gipfel in Hamburg 2017 sein, bei denen sowohl zivilgesellschaftlich als auch staatlich die Gewalt eskalierte. Vgl. zur Analyse der G20-Proteste: https://g20.protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2018/09/Eskalation_Hamburg2017.pdf (zuletzt aufgerufen: 2.9.2020)

Es gibt keine Motivation mehr zur Veränderung. Es gibt weder eine Verbesserungsgarantie noch eine Nichtverschlechterungsgarantie und warum dann verändern, wenn es einem selbst passabel geht, wenn man doch selbst durch die Situation privilegiert ist. Man kann gelassen bleiben.

Ängstliche Männer Ängstliche Männer: Wie komme ich auf sie und darauf, sie als strukturelle Figur zu bestimmen? Weil die Störungen sie verunsichern, sie ankratzen; die Frauen*, die eine andere Sprache, eine die sie nicht nur mitmeint, gleiches Geld bei gleicher Arbeit und ein Ende der strukturellen Ausschließung von Posten sowie die gleiche Verteilung von Care-Work fordern, Menschen mit queerer Lebensweise, die generell als solche in Erscheinung treten wollen, Migrant*innen, die nicht auf Grund von Herkunft, *race* und anderen kontingenten Kategorien pauschal abgewertet werden wollen. Sie alle hinterfragen die bestehende Struktur des Patriarchats und verunsichern, verängstigen Männer, weil sie hinterfragt werden, weil sich ihnen ein Eindruck aufdrängt, den sie zuvor nicht kannten. Es ist der Eindruck, die ungewollte Gewissheit, dass es jetzt nicht mehr um sie geht, dass sie etwas dafür tun müssten, um weiterhin im Mittelpunkt zu stehen, dass diese Anstrengung aber als solche gewertet wird und nicht mehr die Normalität abbildet. Es ist die Angst davor, selbst als Teil einer Gruppe benannt zu werden und nicht mehr als die universelle Gruppe zu gelten; das Macht- und Gewaltpotential einzubüßen; denn wenn Andere eine Identität fordern, dann durch ein, wie auch immer geartetes, konstitutives Außen,⁹ wodurch die Anderen der Anderen auch eine Identität erhalten.

Einen weiteren Anhaltspunkt für die Benennung als ängstliche Männer liefert folgende Textstelle aus *Frauen*rechte und Frauen*hass*, in der eine Strategie zur Diskursverschiebung benannt wird: Aus einem Diskurs über Gleichbe-

9 Vgl. Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2015, S. 47: »Das Konzept des ›konstitutiven Außen‹ zwingt uns, mit der Idee zurande zu kommen, dass Pluralismus die Permanenz von Konflikt und Antagonismus beinhaltet. Es hilft uns zu verstehen, dass Konflikt und Teilung keine Störungen darstellen, die unglücklicherweise nicht vollständig eliminiert werden können, und keine empirischen Hindernisse, die eine volle Realisierung eines Guts verunmöglichen, das aus einer Harmonie hervorgehen würde, welche wir nicht erreichen können, da wir nie mit unserem rationalen universellen Selbst übereinstimmen werden.« Vgl. auch Ernesto Laclau & Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London & New York: Verso 2014, S. 98.

rechtigung und Emanzipation wird durch die, die sich dadurch eingeschränkt fühlen, einer über ihre nicht angegriffene Meinungsfreiheit gebrochen.

Mit der Forderung nach Meinungsfreiheit werden [...] gleich mehrere Ziele angestrebt: die Normalisierung und damit auch Enttabuisierung diskriminierender Äußerungen sowie Re-Etablierung bzw. Aufrechterhaltung antifeministischer Denkformen, ohne dabei Konsequenzen befürchten müssen. Diese Kämpfe sind Strategien zur Verteidigung konservativer Werte, die neben dem Geschlechterverhältnis auch Rassismus oder Geschichtsrevisio-nismus betreffen, und dienen ebenso zur Abwehr von mit Privilegienverlust verbundenen Ängsten.¹⁰

Die ängstlichen Männer werden auf einmal mit den Anderen konfrontiert, durch die sie zuvor ohne Probleme und Widerstände ihre Identität aufrecht-erhalten konnten. Sie werden durch jene konfrontiert, die zuvor noch durch sie in Form von diskriminierenden Witzen und durch eine heteronormative Sprache allgemein, durch institutionelle und strukturelle Unterdrückung in Form von Rassismus, Sexismus, Antisemitismus und Nationalismus abge-wertet wurden. Die ängstlichen Männer nutzen daher als Reaktion ihr Privi-leg – natürlich, um ebendieses zu verteidigen – indem sie Konflikte erzeu-gen und Eskalationen erzielen, obwohl die Situation in eine andere Richtung zielt. Diese Eskalationen wären nicht notwendig, da ihnen die Anderen kei-nen wirklichen Anlass dafür bieten, außer für ihre Emanzipation zu streiten. Einen genauen Blick auf diese Kampffelder der ängstlichen Männer liefert folgendes Beispiel des AK Fe.In:

Die antifeministische Männerrechtsbewegung geht in ihrer Leugnung bestehender struktureller Ungleichbehandlung noch weiter: Sie sieht sich einem »wild gewordenen Feminismus« ausgesetzt, der einen Krieg der Geschlechter angezettelt und gewonnen habe. Männer stehen in dieser Argumentationslinie als »die bedrohte Mehrheit« da. [...] Einerseits wollen ihre Anhänger auf die »eigentlichen« Benachteiligten in dieser Gesellschaft, nämlich Jungen und Männer, hinweisen und andererseits den Einfluss einer imaginierten feministischen Vorherrschaft zurückdrängen.¹¹

10 Autor*innenkollektiv Fe.In: *Frauen*rechte und Frauen*hass. Antifeminismus und die Ethni-sierung von Gewalt*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019, S. 78.

11 Ebd., S. 85.

Diese Schläge gegen die Emanzipation, geboren aus der Angst, auch nur ein wenig des eigenen Privilegs zu verlieren, die Situation so gestalten zu können, dass die Anderen sich in Bezug zu einem selbst identifizieren müssen, aufgezeigt durch eine Situation, in der sich die ängstlichen Männer durch die Anderen identifizieren müssen, sind es, die aktiv gegen die Veränderung arbeiten. Sie sind nicht wie die wohlgefälligen Herren – obwohl von diesen genauso die Diskursverschiebung wie die »Störungen« geduldet werden. Den *ängstlichen Männern* wird durch die »Störungen« überhaupt erst klar, was sie haben und was damit auf dem Spiel zu stehen scheint; ihre bisher nicht benannte Identität als »Herrscher«.

Ich – der Autor dieser Seiten – ist, um diese Einsicht konsequent an mir selbst zu spiegeln, nicht die Verkörperung der universellen Norm, sondern die Verkörperung eines – betrachtet mensch es aus einem historisch-kontingenten Standpunkt – durch Unterdrückung, Ausbeutung und Selbstherrlichkeit angehäuften Privilegienberges, jemand, der die Situation durch die Verschiebung von Konflikt und Eskalation so bestimmen kann, dass sich die Anderen durch ihn bestimmen. Dieses Privileg muss durch mich hinterfragt werden, muss durch Andere auch an mir in Frage gestellt werden, damit mensch, damit ich mich nicht verhalte, ohne zu verstehen, wie dieses Verhalten auf andere wirkt, welche Ungerechtigkeiten ich damit wiederhole; es ist eine unab-schließbare Aufgabe.

Paternal Elitäre Im Vergleich mit den *wohlgefälligen Herren* und den *ängstlichen Männern* sind die *paternal Elitären* diejenigen, die weder neutral noch eingeschüchtert reagieren, es sind diejenigen, die im klaren Bewusstsein ihrer Privilegien ihre Vorherrschaft beanspruchen. Sie naturalisieren die bestehenden Verhältnisse, gerade weil sie ihnen zum Vorteil gereichen, weil sie dadurch »besser« sein können als Andere, es einfacher haben und natürlich ein sicheres Leben führen können. Sie verstehen sich als *die* Menschen. Oder, wie es Jean-Paul Sartre im Vorwort zu Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde* schreibt: »Man verwechselt die ganze Gattung mit der Elite.«¹² Diese Verwechslung ist nun nicht zufällig, sondern strukturell bedingt, da die Privilegierten durch ihren Status nicht erleben, welche Einschränkungen es gibt, als Mensch zu leben. Sie könnten gegen das Bestehende argumentieren und

12 Jean-Paul Sartre: »Vorwort«, in: Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 23.

agitieren, da sie dessen Strukturen der Ungerechtigkeit verstehen, aber sie argumentieren für das Bestehende, sie verteidigen, festigen es und bauen diese Strukturen weiter aus, um noch besser und sicherer von dem zu profitieren, was für Andere die Verstetigung der Ungerechtigkeit bedeutet.

Sie schaffen damit nicht unbedingt direkt Konflikte oder Eskalation; das, was sie besonders macht, ist, dass sie aktiv neue Strukturen etablieren, die ihre Möglichkeit, die Situation zu beherrschen, fortschreiben. Ein Beispiel dafür kann mit einer Bestimmung von Masha Gessen gegeben werden:

Mit anderen Worten: Jede Generation von Amerikanern konnte beobachten, wie ihre Regierung außerordentliche Machtbefugnisse für repressive und ungerechte Zwecke beanspruchte. Diese zeitweiligen Ausnahmezustände beruhen auf einem grundlegenden strukturellen Ausnahmezustand, von dem weiße Männer ihre Macht über alle anderen ableiten. So gesehen ist Trump keine Ausnahmeerscheinung, sondern der logische nächste Schritt. Er konnte auf eine 400-jährige Geschichte weißer Vorherrschaft bauen, und auf eine 15-jährige Mobilisierung der amerikanischen Gesellschaft gegen Muslime, Immigranten und »die Anderen«.¹³

In diesem Ausnahmezustand zeigt sich nicht, wer die »wahre« Macht hat, sondern, von wem mensch glaubt, dass mensch ihm die Macht nicht abnehmen kann, weil sie ihm – so die strukturelle Suggestion – natürlicherweise zusteht. Und diese Natürlichkeit der Macht ist kein Zufall, sondern hängt davon ab, dass die Personen, die sie ausüben, keine Frage aufkommen lassen, dass es anders sein könnte als so, wie es ist: Dass ein weißer Mann in Europa und Nordamerika die Geschicke eines Landes führt und dass es in anderen Ländern, soweit sie unabhängig von Nordamerika und Europa sind, ein Mann ist, der dies tut, beruht nicht darauf, dass ein Mann die natürliche Wahl wäre, sondern darauf, dass es selten genug in Frage gestanden hat. Und auch wenn in einigen Staaten diese Natürlichkeit durch Regierungschefinnen gerade in Frage steht, scheinen sie an den Strukturen nur wenig verändern zu können, von ihren Gegnern als Ausnahme auf Zeit gesehen zu werden, nach denen und während deren Regierung die Strukturen weiterlaufen sollen wie gehabt. Die Strukturen begünstigen und bemächtigen Männer, besonders diejenigen, die sich der eigenen Privilegien bewusst sind (wie detailliert dieses Wissen ist, sei dahingestellt) und deshalb die Strukturen nutzen können, um sich selbst und diejenigen, die sie unterstützen wollen, zu bemächtigen. Sie sind es, die

13 Masha Gessen: *Autokratie überwinden*, Berlin: Aufbau Verlag 2020, S. 25f.

ich *paternale Elitäre* nenne und die aktiv das Bestehende wiederholen, um es fortzusetzen; um zu bleiben, wo sie sind.

Sie eskalieren und deeskalieren gleichzeitig im Namen der Ordnung an unterschiedlichen Orten, überall dort, wo es ihr Einfluss erlaubt, um sich in ihrer Position zu halten, sie auszubauen und sich kein Thema von jemand anderem vorgeben zu lassen, selbst wenn dabei Andere nicht nur Schaden nehmen, sondern ihr Leben gefährdet wird. Alles wird geopfert, solange nicht die eigene Autonomie darunter leidet. Dieses Verhalten kann aktuell beim Umgang mit der Corona-Pandemie durch Präsident Donald Trump gesehen werden.¹⁴

Meine eigene Position in Bezug auf diese Figur der Männlichkeit ist, sie im Alltag zu erleben, sie in bestimmten Gesprächssituationen mit Anderen aktiv auszuüben, bspw. meiner Familie gegenüber: Es gibt Momente, in denen ich bestimmte Themen anschneide, im vollen Bewusstsein dessen, was sie für meine Familienangehörigen bedeuten, wie sie sie aufregen können, nur um bei einem anderen Gespräch ein Konfliktpotential mit derselben Sicherheit zu deeskalieren, nicht einmal unbedingt, um einen wie auch immer gearteten Prozess anzustoßen, ihre Vorstellungen von Gender, Politik oder Wirtschaft zu hinterfragen, sondern einfach nur, um im Gespräch eine strukturierende Position zu haben; es beenden oder fortführen zu können, wie es mir beliebt. Nun mag dieses Verhalten im Privaten nicht wie ein gesellschaftliches Problem wirken, jedoch ist es Verhalten, das Andere nicht als Andere erscheinen lässt, sondern als lenkbar, sogar als solche, die ich mit der Wahl eines bestimmten Themas oder einer bestimmten Eskalationsstufe vom Gespräch ausschließen kann. Als Verhalten unter Anderen ist es eben auch Teil sozialer Strukturen und somit eine gesellschaftliche Problemstellung. Diese Wiederholungen – die auch meine Wiederholungen sind – gilt es ebenso zu problematisieren wie ihre intensivierten Formen in Politik und Wirtschaft.

Verkennung als Stigma und Privileg Wie hoffentlich zu sehen war, ist eine Benennung der Männlichkeitsfiguren nicht als eine reine Deskription des Bestehenden unternommen worden, sondern sie hat eine deutlich normativ-performative Dimension, da sie aufzeigt, wer dazu ermächtigt ist, die Anderen zu verkennen, und wie sie pejorativ selbst benannt werden können. Die Verkennung der Anderen hat dabei je nach Figur eine unterschiedliche

14 Vgl. ebd., S. 39ff.

Gestalt; 1. als Teile in einem unveränderbaren System, 2. als Feind*innen, sobald sie sich mit einem emanzipatorischen Anspruch zu erkennen geben; oder 3. als lenkbare Einheiten der eigenen Position. So wird Thomas Bedorfs Bestimmung der Verkennenden Anerkennung – wie sich noch zeigen wird – von einer positivistischen Deskription zu einem kritischen Analysemittel. Er schreibt: »[J]ede Anerkennung [verkennt] den Anderen *als* Anderen notwendigerweise, weil sie ihn ›bloß‹ als diesen oder jenen Anderen in das Anerkennungsmedium integrieren kann. Das ›bloß‹ hat hier keinerlei normativen Sinn und zeigt keinen Unwillen an, den man bei ›richtigem‹ Umgang [korrigieren] könnte«. ¹⁵ Gleich, als wen oder was mensch eine*n Andere*n anerkennt, die Anderen gehen in dieser Form nicht auf. Mensch beschneidet ihr Anderssein, weil mensch sie als Frauen, als BiPoC, als Migrant*innen etc. anerkennt. Kurz: Mensch erkennt Andere in der Form der bestehenden Strukturen als Figuren bestehender Identitäten an. Die Plätze sind schon verteilt. Und so ist es möglicherweise nicht normativ, daß mensch verkannt wird – wie es Bedorf argumentiert –, aber es ist normativ zu bewerten, in welcher Form mensch verkannt wird.

Ich möchte diese Formen der Verkennung hier – auch mit Blick auf Bedorfs eigenen Ausgangspunkt einer »asymmetrischen Intersubjektivität« ¹⁶ – als Privileg und Stigma, die Seiten einer Asymmetrie, bestimmen; soll heißen, dass die Verkennung unterschiedliche soziale Wirkungen zeitigt, die unbedingt unter normativen Gesichtspunkten der Gerechtigkeit betrachtet werden müssen; nämlich unter jenem, dass die Verkennung einer*s Anderen sein* ihr Leben bedrohen kann, während die Verkennung der Anderen nur dadurch bestehen bleiben kann. In anderen Worten heißt das etwas so wenig Verwunderliches wie, dass die Privilegierung einiger nur durch die Stigmatisierung anderer besteht und die Stigmatisierung selbst eine Form von Anerkennung bedeutet: »Es hat ein Stigma, das heißt, es ist in unerwünschter Weise anders, als wir es antizipiert hatten.« ¹⁷ In Gestalt der Maskulinitätsformen bedeutet dies: Die nicht Privilegierten verhalten sich nie völlig so, wie es antizipiert wird und stehen deshalb unter verschiedenen Stigmas, die ihre Nichtprivilegierung fest schreiben, die Unterschiede manifestieren. Bspw. sind sie die,

15 Thomas Bedorf: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010, S. 145.

16 Ebd., Fußnote.

17 Erving Goffmann: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, S. 13.

die nicht hart genug arbeiten, nur jammern, generell nicht das aushalten, was mit einem Privileg aushaltbar ist oder gar nicht erst erlebt wird.

Durch die Aufführung der drei Maskulinitätsfiguren habe ich hier versucht, dieser Stigmatisierung durch die Privilegierten einen umgekehrten Ausdruck zu verleihen. Mit Erving Goffmans Präzisierung dessen, was ein Stigma darstellt, lässt sich diese Formgebung und die negative Wirkung der Privilegien noch genauer einordnen, auch wenn sein eigenes Schreiben über die Typen von Stigma erstaunlich neutral formuliert ist:

Nimmt das stigmatisierte Individuum an, daß man über sein Anderssein schon Bescheid weiß oder daß es unmittelbar evident ist, oder nimmt es an, daß es weder Anwesenden bekannt ist noch von ihnen unmittelbar wahrnehmbar? Im ersten Fall hat man es mit der Misere des *Diskreditierten* zu tun, im zweiten mit der des *Diskreditierbaren*.¹⁸

Die Diskreditierbaren sind die Nichtprivilegierten, die in den bestehenden Strukturen unter der Gefährdung leben. Die Diskreditierten sind diejenigen, die unter der Gefährdung leben, jedoch durch ihr Wissen über ihre Andersartigkeit genau jene »Störungen« bedeuten können, die das Bestehende und die durch es Privilegierten hinterfragen, die verstehen und erkennen können, dass auch die Anerkennung derjenigen, die sie diskreditieren, der Privilegierten, eine Verkennung ist, die keine natürliche Identität mit der Vorherrschaft bedeutet. Hier wird die verkennende Anerkennung Grundlage einer historisch-kritischen Analyse der Verursachung und der Seiten einer asymmetrischen Intersubjektivität, nicht als Anrufung durch Andere, deren Anspruch *immer* besteht, gleich wie und wer antwortet, sondern als Feststellung der strukturellen Privilegierung der Figuren der Männlichkeit und der Stigmatisierung der Anderen.

Das bisher Aufgezeigte ist die patriarchale Umkehrung dessen, wie es sein könnte, wenn wir nicht in Diskursen der Schuld und Beleidigung unsere Subjektivierung zu Stigmatisierten durchliefen, sondern z.B. durch einen Diskurs der Verantwortung (Ausführungen dazu finden sich im Essay *Erlittene Subjektivität*). Es ist die Umkehrung der von Lévinas ausgehenden Theorien der Alterität als unauslöschlicher Alterität, die »[nicht] mit dem *Wie* der Rollen und Milieus in eins zu setzen ist.«¹⁹ Diese Theorien setzen statt eines Subjektes die Alterität als Zentrum, nicht die erlebte Alterität durch die

18 Ebd. S. 12.

19 Vgl. Bedorf: *Verkennende Anerkennung*, S. 138.

auftretenden Verschiedenheiten der Rollen und Milieus, sondern eine davon abstrahierte Alterität, die einer *décartesschen Res cogitans* nicht unähnlich ist; unausgedehnt, nicht von dieser, der materiellen Welt. Sie setzen radikale Andersheit mit unendlicher Andersheit gleich,²⁰ wodurch sie ein Residuum der Alterität schaffen, zu dem keine Verhaltensweise, kein*e Andere*r Zugang hat, weder um sich als Andere unter Anderen zu zeigen noch um Andere als Stigmatisierte zu diskreditieren und in ihrem Stigma einzuschließen. Was so geschützt vor der Auslöschung in einer Diskreditierung oder Stigmatisierung ist, was aber auch die Hierarchisierung des Bestehenden verkennt, ist nicht in der Lage, die Bedrohlichkeit des Stigmas für das Leben Anderer umfänglich zu beschreiben: Denn gerade den Versuch der Auslöschung der Andersheit haben wir im letzten Jahrhundert durch die Verbrechen der Nationalsozialisten erlebt und erleben wir immer wieder, entweder aktiv durch Genozide wie den während des Bosnienkrieges von 1995, der in Srebrenica gipfelte, oder passiv durch das Sterbenlassen ganzer Bevölkerungsgruppen in anderen Ländern oder an unseren eigenen Grenzen, wie gerade im und am Mittelmeer. Wie wichtig aber – um diesen Schrecken entgegenzutreten – gerade das konkrete Erleben von Andersheit ist, zeigt sich bspw. sehr eindrücklich in Masha Gessens Beschreibung *Geschichten eines Lebens*:

Nachdem wir aus Moskau weggegangen waren, sah sich eine meiner Großmütter gezwungen, die Tatsache unserer Emigration zu verheimlichen – wir hatten einen Akt des Verrats begangen, der die Zurückgebliebenen in Gefahr hätte bringen können. Und so hielt sie in der kleinen Stadt, in der sie lebte und in der ich die Sommer meiner Kindheit verbracht hatte, meine Freunde weiter auf dem Laufenden über das Leben, das ich nicht führte. In diesem sowjetischen Leben bewarb ich mich an Hochschulen und wurde abgelehnt. Am Ende schlug ich eine unbedeutend klingende technische Laufbahn ein. Mich verletzte die Vorhersehbarkeit der Geschichte, die meine Großmutter für mich ausgewählt hatte. In den Vereinigten Staaten führte ich ein buntes und risikoreiches Leben – ich schmiss die Highschool, lief von zu Hause weg, zog ins New Yorker East Village, fuhr mit dem Fahrrad Lieferungen aus, schmiss das College, schrieb für LGBT-Magazine, arbeitete mit einundzwanzig in der Redaktion einer Zeitschrift, wurde bei Act-up-Protesten festgenommen, experimentierte mit Sex und Liebe, verhielt mich abscheulich, war eine gute Freundin oder versuchte zumindest, es zu sein – aber in dem

20 Vgl. ebd.

Spiegel, den meine Großmutter mir hielt, war nicht nur der Ort ein anderer:
In meinem Leben hatte ich eine Wahl.²¹

Es fehlt an einem Ende der Geschichte die Wahl, anders sein zu können. Sie fehlt, wenn wir und andere uns nicht hinterfragen. Dieses Fehlen wird nun deshalb explizit erlebbar, weil es der Spiegel dessen ist, was nicht ist, weil es selbst das Andere des Lebens, hier dessen von Masha Gessen, ist. In ihrer anderen Realität gibt es keinen Platz, keinen Ort, an dem Andersheit erlebt werden kann, und es gibt keine Verhaltensweisen, die es einem*er erlaubten, anders zu sein. Trifft dies für die eigene Lebensrealität zu, weil mensch durch die Stigmatisierung zu fest in einer Rolle steckt, dann gibt es auch keine Anrufung der unendlichen Andersheit mehr. Es wird so nicht ausgelöscht, *daß* wir anders sind, wohl aber, *wie* wir anders sein können.

Im nachfolgenden Kapitel werde ich diese Ausführungen zur Anerkennung, Alterität und der Hierarchisierung unter der Fragestellung »Hinabtreten oder aufsteigen? Wo finden wir uns?« weiter besprechen, um aus der Kritik des Anerkennens als Verkennung eine Beschreibung der Asymmetrie der Privilegien zu bestimmen. Damit wird implizit für eine konkrete Alterität und gegen eine unendliche Alterität argumentiert. Denn der Standpunkt der unendlichen Alterität kann – überspitzt und sicherlich nicht in Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis derer, die ihn vertreten – recht problemlos mit jenem der *wohlgefälligen Herren* übereingebracht werden: Solange es noch Andersheit gibt, solange ich diese noch erleben kann, so lange kann mensch noch über Verantwortung sprechen, die vorhanden ist, gleich *wie* mensch sich verhält, auch wenn dies weder die Strukturen angreift noch diejenigen verurteilt, die sich im vollen Bewusstsein der Verantwortung für die Fortsetzung von Ungerechtigkeit entscheiden.

Hinabtreten oder aufsteigen? Wo finden wir uns?

Worauf antwortet die Frage nach dem »Wer«? Sie antwortet darauf, wer stigmatisiert und wer privilegiert ist, welche Identitäten über und welche unter anderen gewertet werden. Mit Blick auf diese Form des Antwortens wird es nun möglich, den konkreten Platz der jeweiligen Subjekte innerhalb der

21 Masha Gessen: »Geschichten eines Lebens«, in: dies.: *Leben im Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 84f.

Asymmetrie zu bestimmen – wie es bspw. Annie Ernaux in *Der Platz* über ihren Vater tut,²² oder auch Édouard Louis in *Wer hat meinen Vater umgebracht* mit folgendem Satz, in dem er die Mörder seines Vaters benennt:

Hollande, Valls, El Khomri, Hirsch, Sarkozy, Macron, Bertrand, Chirac. Für deine Leidensgeschichte gibt es Namen. Deine Lebensgeschichte ist die Geschichte dieser Figuren, die aufeinandergefolgt sind, um dich fertigzumachen. Die Geschichte deines Körpers ist die Geschichte dieser Namen, die aufeinandergefolgt sind, um dich zu zerstören. Die Geschichte deines Körpers ist eine *Anklage* der politischen Geschichte.²³

Diese Anklage ist eine, nicht mehr zu können, einen Körper zu haben, der so gezeichnet ist von bestehenden Strukturen, dass er und damit mensch selbst nicht mehr anders werden kann. Die Stigmatisierten stehen also sicher nicht an einem Ort, an dem sie einfach verändern könnten, was zu ihrem Stigma führte, noch an einem, an dem von ihnen erwartet wird, anders zu sein, noch an einem, an dem sie anders sein dürften als sie es zu sein scheinen. Sie sind in ihrer Art und Weise zu leben festgeschrieben, und zwar nicht nur durch strukturelle Ungerechtigkeiten, sondern auch durch diejenigen, die als Privilegierte die andere Seite sehen, die derer, die festschreiben. Die Privilegierten – und ich mitten unter ihnen – sehen, dass es anders, wir sehen, wie Veränderungen aussehen könnten, weil die Stigmatisierten die Gegenfolie darstellen, das Negativ, wie mensch selbst nicht leben möchte, da sie als Andere keine Wahl haben. Aber genauso sehen die Stigmatisierten, dass wir es sehen und sie sehen, wenn wir nichts tun, und sie halten es uns in unterschiedlichen Formen vor.

So kann auch – um auf ein aktuelles politisches Beispiel zukommen – die Debatte über Identitätspolitik als Ausdruck der Privilegierung und Stigmatisierung gesehen werden. Für diejenigen, die in ihrer Identität eingekesselt sind, für die ihre Identität nur als Diskreditierung besteht und die immer als Diskreditierbare bestimmt werden, ist Identitätspolitik ein Angriff auf die bestehenden Formen der Diskurse in Politik, Wirtschaft, Kultur und Privatem, in denen es schon feststeht, um wen es geht – uns Privilegierte – oder aus wessen Sicht berichtet wird – aus unserer, der der Privilegierten. Es ist nicht eine andere oder bessere Form von Politik, es ist die Form von Politik, die schon die gesamte Zeit gemacht wird, nur mit dem Unterschied, dass nun

22 Vgl. Annie Ernaux: *Der Platz*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 77.

23 Édouard Louis: *Wer hat meinen Vater umgebracht*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019, S. 75.

Akteur*innen Forderungen stellen, die bisher durch ihre Stigmata schweigen sollten, bzw. nur darstellen sollten, was von uns Privilegierten gesehen werden will. Aufschlussreich dafür ist ein Interview über das Missy Magazine mit dem Titel *Wir machen Identitätspolitik aus Notwehr* von Eva Berendsen und Saba-Nur Cheema mit Stefanie Lohaus und Hengameh Yaghoobifarah:

[Hengameh Yaghoobifarah]: [...] Wir kriegen dann so Leser*innenbriefe, da heißt es, wegen uns würde die AfD gewählt werden. Neulich schrieb uns eine Leserin: »Ich fühle mich nicht angesprochen, weil ich weiß bin, weil ich keinen Migrationshintergrund habe, weil ich schlank bin und nicht dick, weil ich reich bin und nicht arm.« Da wurde wirklich jede Kategorie durchgegangen. Und man denkt sich dann so, »Okay, ich kann mich auch nicht mit jedem Text in der Zeitung identifizieren«, wenn ich was über Wall Street lese, denke ich doch auch nicht: »Hm, ich habe irgendwie nichts mit Wirtschaft zu tun, ich verbrenne das jetzt!« Die Leute sind es anscheinend nicht gewohnt, dass es nicht immer nur um sie geht. Dabei müssen sie auch mal checken, es geht ansonsten immer um sie, und es kann auch mal nicht um sie gehen. Sie fühlen sich angegriffen?

Stefanie Lohaus: Weil sie ein Mal nicht repräsentiert werden. Das kommt ab und an als Vorwurf: Missy sei ja nichts für die »normalen« Frauen. Das sagen Frauen, die sich normal finden. Die Vielfalt an Perspektiven irritiert sie, denn sie werden mit dem Privileg konfrontiert, normalerweise überall angesprochen zu werden. Und das ist eben nicht so ganz angenehm.²⁴

Stefanie Lohaus sagt einige Seiten später folgende schwerwiegende Sätze: »Die Medienlandschaft ist ja nach wie vor sehr weiß. Und deswegen finde ich das auch politisch wichtig zu sagen, wir bei Missy machen jetzt extra Identity Politics – aus Notwehr. Wenn die Welt anders aussähe, könnte man das auch eben anders machen.«²⁵ Notwehr: Das bedeutet, sie sind in die Ecke getrieben, stehen mit dem Rücken zur Wand und haben keine anderen Mittel, um sich zur Wehr zu setzen und ihr Leben zu verteidigen. Dieses Verständnis von Identitätspolitik ist eben eines, das die eigene Identität auch als Produkt der bestehenden Unterdrückung verstehen muss, wie es bspw. schon Frantz

24 Stefanie Lohaus & Hengameh Yaghoobifarah: »Wir machen Identitätspolitik aus Notwehr« Auf eine Lemonade beim Missy Magazine«, in: Eva Berendsen, Saba-Nur Cheema & Meron Mendel (Hg.): *Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019, S. 192.

25 Ebd. S. 195f.

Fanon im Kampf gegen die Kolonialmächte bestimmt hat.²⁶ Diese Identität steht eben als das Produkt der sozialen Strukturen fest und lässt diejenigen, die in dieser Form stigmatisiert sind, nicht die Wahl aus verschiedenen Formen des Widerstandes, die auch in gleicher Weise gehört würden, die in gleicher Weise die Identität der Privilegierten herausforderten; sondern es bleibt der Weg, ihre eigene Identität zurückzufordern, sie uns zu entreißen, während wir noch Politik passend zu unserer Identität machen; während wir noch Strukturen fortschreiben und neu etablieren, die es den *wohlgefälligen Herren*, den *ängstlichen Männern*, den *paternalen Elitären*, die es mir als Teil dieser Strukturen ermöglichen, unhinterfragt und unproblematisiert, abgeschieden von den Bedrohungen, denen Andere ausgesetzt sind, einfach weiterzumachen. – Es wäre bspw. eine Farce, wenn mein Text über dieses Thema mehr Beachtung fände als die vielen, die dies schon thematisiert haben, aber nicht von Privilegierten geschrieben wurden.

Mein Vorschlag für uns Privilegierte ist nun, nicht um die Anerkennung irgendwelcher Identitäten zu streiten, uns argumentativ neben die Stigmatisierten zu stellen oder unsere eigene Identität zu verteidigen, indem wir vortäuschen, Stigmatisierte zu sein. Denn Identitäten sind die Figuren, mit denen wir in Kämpfen und Konflikten Anderen gegenüberstehen als Privilegierte und Stigmatisierte. Gleich welche Identität mensch anerkennt, mensch erkennt etwas daran und zielt so daneben, mensch findet sich so in einer Dualität ohne Andere gefangen, in der es nur Hinabtreten (Stigmatisieren) und Aufsteigen (Privilegieren) gibt. Wo finden wir uns also? Wir finden uns vor konkreten Ungerechtigkeiten, die uns durch Andere dargestellt werden, die mensch als Ungerechtigkeit anerkennen kann, um so den Kampf gegen die Ungerechtigkeit mitzuführen und die eigene Position beim Fortschreiben der Ungerechtigkeiten zu bestimmen, um Andere als schützenswert gegen die Ungerechtigkeiten anzuerkennen.

Um den Status des Schützenswerten, dessen, nicht entbehrlich zu sein, nicht nur den Privilegierten explizit zuzuschreiben, sondern den Anderen, muss – in den Worten Butlers – der »Status eines Subjekts [erkämpft werden, P.H.], welches Rechte und Schutz verdient, in Freiheit lebt und sich politisch zugehörig fühlt«. ²⁷ Diesen Prozess zu unterstützen kann die Aufgabe derer sein, die durch Privilegien diesen Status schon genießen, eben indem sie die

26 Vgl. Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 30.

27 Judith Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 252.

Ungerechtigkeit anerkennen, die Andere durch die Betonung ihrer Identität und der Forderung nach Achtung dieser Identität bis zu ihnen tragen. Einen interessanten Vorschlag dafür, wie die Ungerechtigkeit zu bestimmen sein kann, liefert Butler in mehreren Werken. Hier bleibe ich beim Bezug auf das schon zitierte; sie schlägt vor, um die Ungerechtigkeit zu verstehen, den Blick darauf zu lenken, »welche Leben als betrauerbar gelten und welche nicht.«²⁸ Die Frage ist dabei nicht, ob die Familie oder Freunde und Bekannte um einen trauern,²⁹ sondern ob sie Eingang in die Öffentlichkeit finden können oder »nur im Schatten der Öffentlichkeit [stattfinden], aus dem sie gelegentlich heraustreten und sich gegen das herabwürdigende System stellen, indem sie ihren kollektiven Wert geltend machen.«³⁰ Dieses Den-eigenen-Wert-kollektiv-geltend-Machen ist nun nichts anderes, als identitätspolitisch etwas zu fordern, was für andere völlig fraglos zum Menschsein dazu gehört, nämlich dass ihr Leben wichtig ist, dass sie betrauert werden und es jemand interessieren würde, dass die Öffentlichkeit aufschrien, wenn ihnen etwas passierte.³¹

Im nächsten und abschließenden Kapitel dieses Essays möchte ich nun versuchen, eine Struktur zu beschreiben, die, ausgehend von der Anerkennung der spezifischen Ungerechtigkeit, Räume oder Orte bestimmbar macht, in denen das Verhältnis von Stigmatisierten und Privilegierten ausgesetzt wird. Ein Beispiel dafür kann das Buch *To Survive on this Shore* dienen, in dem Jess T. Dugan und Vanessa Fabbre den Geschichten und Darstellungsformen älterer Trans*Personen und erwachsener queerer Personen Raum bieten, in dem sie von sich berichten und sich zeigen können.³² In diesem Buch zählt *ihr* Blick, *ihre* Lebensrealität, *ihre* erlebten Ungerechtigkeiten und *ihre* Freuden. Versammelt wird dieses Erleben Anderer auch in dem Sammelband *Eure*

28 Ebd., S. 253.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Beispiele für die Ungleichverteilung dieser Betrauerbarkeit zeigen sich gerade zur Genüge, sei es bei aktiven antisemitischen Übergriffen, wie es die Berichterstattung über den Täter von Halle zeigt, der auf eine Synagoge schoss, deren Tür sich als stärkerer Schutz gegen Antisemit*innen erwies als die alarmierte Polizei, das Rechtssystem oder die breite Zivilgesellschaft, oder auch das immer weiter gehende Sterbenlassen von Migrant*innen im Mittelmeer (vgl. <https://www.tagesspiegel.de/politik/ein-appell-menschen-ertrinken-zu-lassen-seehofer-ministerium-fordert-stoppper-seenotrettung-im-mittelmeer/25729784.html>, zuletzt aufgerufen 4.9.2020).

32 Jess T. Dugan & Vanessa Fabbre: *To Survive on this Shore. Photographs and Interviews with Transgender and Gender Nonconforming Older Adults*, Heidelberg & Berlin: Kehrer 2019.

Heimat ist unser Albtraum und der Anthologie *Flexen. Flâneusen* schreiben Städte*.³³

Ein Raum, ein Platz, ein Ort für uns?³⁴

Bevor ich jedoch zur Beschreibung dieser Räume für uns komme, möchte ich mit Frantz Fanon eindrücklich darauf hinweisen, warum diese Frage nach Räumen so wichtig und vielgestaltig ist (im Essay *Vermittelt durcheinander* habe ich bspw. über digitale Räume des Widerstandes geschrieben). Fanon schreibt:

Die von den Kolonisierten bewohnte Zone ist der von den Kolonialherren bewohnten Zone nicht komplementär. Die beiden Zonen stehen im Gegensatz zueinander, aber nicht im Dienst einer höheren Einheit. [...] [E]s gibt keine mögliche Versöhnung, eines der beiden Glieder ist zu viel. Die Stadt des Kolonialherrn ist eine stabile Stadt, ganz aus Stein und Eisen. [...] Die Stadt des Kolonialherrn ist eine gemästete, faule Stadt, ihr Bauch ist ständig voll von guten Dingen. Die Stadt des Kolonialherrn ist eine Stadt von Weißen, von Ausländern.³⁵

Im nächsten Absatz folgt die Gegenseite:

Die Stadt des Kolonisierten, oder zumindest die Eingeborenenstadt, das N****dorf, die Medina, das Reservat, ist ein schlecht berufener Ort, von schlecht berufenen Menschen bevölkert. Man wird dort irgendwo, irgendwie geboren. Man stirbt dort irgendwo, an irgendwas. Es ist eine Welt ohne Zwischenräume, die Menschen sitzen hier einer auf dem andern, die Hütten eine auf der andern. Die Stadt des Kolonisierten ist eine ausgehungerte Stadt, ausgehungert nach Brot, Fleisch, Schuhen, Kohle, Licht. Die Stadt des Kolonisierten ist eine niedergekauerte Stadt, eine Stadt auf Knien, eine hingelümmelte Stadt.³⁶

33 Vgl. Fatma Aydemir & Hengameh Yaghoobifarah (Hg.): *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin: Ullstein 2019, & Özlem Özgül Dündar, Mia Göhring, Ronya Othmann & Lea Sauer: *Flexen. Flâneusen* schreiben Städte*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019.

34 Das Pronomen »uns« steht in dieser Kapitelüberschrift nicht für die Privilegierten, sondern für alle Anderen, die unter Anderen als Andere frei von Ungerechtigkeit leben wollen. Ebenso wie dort, wo sich auf die Überschrift bezogen wird.

35 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 32.

36 Ebd.

Die Situation hat sich zwar verändert, seitdem Frantz Fanon diese Sätze, die erstmals 1961 veröffentlicht wurden, geschrieben hat, jedoch nicht so umfassend, dass sie einer vollständigen Revision bedürften. Immer noch leben Menschen in unterschiedlichen »Städten«, die nicht miteinander bestehen können; oder zumindest scheint es, als ob sie nicht nebeneinander bestehen könnten und aus unterschiedlichen Welten kämen. Dieser Schein ist ein moralisches Trugbild, da die Städte der Kolonialisierten nicht ohne die Städte der Kolonialist*innen wären und umgekehrt. Diese Unterschiede sind auch gerade zurzeit noch bei uns manifest, wir müssten nur genauer hinsehen; dann erscheint die Stadt der Stigmatisierten allzu deutlich, und wer dann noch wegsieht, macht sich aktiv mit der Situation gemein. Das Ungerechte daran ist – und hier treffen sich Fanon und Butler –, dass mensch dort *irgendwie* stirbt, sterben gelassen wird. Wir kennen die konkreten Formen des Sterbens dort nicht, wir fragen aber auch nicht danach, und ganzgleich wie oft wir doch Bilder bspw. aus Moria, dem Geflüchtetenlager im Inneren der Insel Lesbos, sehen, bisher schaffen wir es nicht, eine Mehrheit zu erlangen, um diesen Menschen die Zustände zu ersparen, die Fanon für die Stadt der Kolonisierten beschreibt (während ich diese Zeilen überarbeite, ist in Moria neben Corona auch Feuer ausgebrochen und das Lager brennt gänzlich nieder, ca. 13 000 Menschen werden in Europa irgendwie leben oder sterben gelassen).³⁷ Es sind die materialisierten Zustände, die aus dem System der Privilegierung und Stigmatisierung entstehen; Orte, geschaffen aus Diskreditierung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit in allen Facette.

Wie kann mensch beim genauen Blick auf diese Verhältnisse noch von einem Raum, einem Platz, einem Ort für uns schreiben? Was und vor allem wo soll dieser Ort sein? Das Absurdeste daran ist, dass so ein Ort gleichzeitig bestehen kann, nur nicht für diejenigen, die in Moria und an anderen Grenzen

37 Nicht nur in Moria herrschen furchtbare Bedingungen, über die jede*r Europäer*in informiert sein sollte, da mensch sich den Bildern dieser Situationen fast unmöglich entziehen kann. An den gesamten südlichen Grenzen und vorgelagert auch an den Grenzen der Türkei sterben und leben Menschen *irgendwie*, ohne dass wir sie betrauern. Diese Grausamkeit und Ungerechtigkeit aufzuarbeiten, kann ich hier nicht leisten. Sie zu erwähnen, um ein wenig mehr Öffentlichkeit zu bieten, ist das Mindeste. Wie sich die Situation unter dem nun ersten dort aufgetretenen Corona-Fall entwickelt, bleibt abzuwarten; Schlimmstes zu befürchten, Bestes zu hoffen: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/griechenland-erster-corona-fall-im-ueberuellten-fluechtlingslager-moria-a-3c3e2774-1d84-4cd5-9572-c69cb408f635> (zuletzt aufgerufen am 4.9.2020)

gezwungen sind, *irgendwie* zu leben. Es sind Räume wie das oben beschriebene Buch *To Survive on this Shore*. Es sind Ausflüchte, die, ohne dass sie gestärkt werden, wohl nur ein Versehen der Ungerechtigkeit bleiben, vielleicht auch nur bestehen, um einige zu beruhigen; um am Bestehenden weiterzubauen, während die Blicke auf etwas gerecht Erscheinendes gerichtet sind, abgelenkt sind.

Heterotopien: gegen die Figuren der Männlichkeit meutern Und doch lohnt es sich, sie in den Blick zu nehmen, die anderen Orte, gerade um vielleicht herauszufinden, wie sie gestärkt werden können. Es soll also bestimmt werden, welche Kraft von ihnen ausgehen kann; wie sie ein Ort ohne Figuren wie die *wohlgefälligen Herren*, die *ängstlichen Männer* und die *paternalen Elitären* sein können. Da ich diese Orte nicht als Nirgendorte, als Utopien beschreiben möchte, werde ich im Folgenden auf den Begriff der Heterotopie zurückgreifen, den Foucault in einem Radiovortrag vorstellt. Am Ende stehen diese Sätze über eine Gesellschaft ohne Heterotopien: »Dann versiegen ihre Träume. An die Stelle des Abenteurers tritt dort die Bespitzelung und an die Stelle der Freibeuter die hässliche Polizei.«³⁸ Diese Sätze werde ich nun wie folgt deuten: Die Abenteurer, das sind solche Verhaltensweisen, in denen mensch sich und das Bestehende verändert; der Versuch, sich mit Anderen aus dem Verhältnis von Stigmatisierung und Privilegierung herauszuziehen. So wendet mensch das Verständnis dessen, was eine Heterotopie ist, von einem Ort, der anders ist, zu solchen Orten, in denen mensch anders wird. Die Freibeuter*innen wären demnach diejenigen, die sich gegen die Strukturen der Privilegierung und Stigmatisierung wenden, die sie abschaffen, gegen die Vorherrschaft der Figuren der Männlichkeit meutern; also ihre Herrschaft in Frage stellen.

Durch diesen Bezug zur Veränderung können Heterotopien nun nicht stillstehen, nicht gleichbleiben,³⁹ sondern müssen ihre Formen immer anders manifestieren, je nachdem, wie sich die Unterschiede innerhalb der Gesellschaften manifestieren. Daraus ergibt sich jedoch auch, dass sie als Gegenräume das Bestehende herausfordern und so zum Ziel des Bestehenden werden können, zu etwas, was aufgelöst werden muss.⁴⁰ Da es nicht nur eine

38 Michel Foucault: »Die Heterotopien«, in: ders.: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 22.

39 Vgl. ebd., S. 11.

40 Vgl. ebd., S. 13. Mensch könnte hier alternative Wohnprojekte, Jugendzentren und andere aufführen.

Form der Stigmatisierung gibt und unterschiedliche Privilegien, ist es ebenso möglich, dass diese Orte, die für Andere unter Anderen sind, ebenso vielgestaltig sind wie diejenigen, die sich an ihnen treffen.⁴¹ (Mit Hinblick auf die letzten Demonstrationen von Coronaleugner*innen zusammen mit Neonazis, Faschist*innen und Demokratiefeind*innen muss hier gesagt sein, dass das Konzept der Heterotopie in der hier vorgestellten Form eines ist, das auf wehrhaften Pluralismus setzt, also auf einen solchen, der sich klar und deutlich gegen alles wendet, was die Auslöschung Anderer als Ziel hat. Wie dies begründet werden kann, findet sich im ersten Essay dieses Bandes *Durchgefragt zu Anderen: die Wehrhaftigkeit des Pluralismus*.)

Die Heterotopien, so möchte ich diese kurze Reformulierung für das hier vorliegende Konzept mit Foucaults Worten zusammenfassen, »stellen alle anderen Räume in Frage, und zwar auf zweierlei Weise: entweder[,] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist.«⁴² Dieser letzte Punkt scheint mir zwar in der Deskription dessen, was Menschen in Heterotopien versucht haben, zutreffend, aber die Vorstellung einer »vollkommenen Ordnung« erscheint mir – obwohl sie natürlich alles in Frage stellt, was besteht – weniger wünschenswert als gefährlich, da ich nicht wüsste, wer (welche Person, Institution, Moral oder Gruppe) entscheiden sollte, dass oder wann eine Ordnung vollkommen ist. Foucault selbst gibt dafür ein mehr als fragwürdiges Beispiel, nämlich die Kolonien,⁴³ für die hier eingangs mit Fanon schon eindeutig die Ungerechtigkeit als konstitutives Moment bestimmt wurde. So steht nun die erste Form, alles Bestehende in Frage zu stellen, im Fokus der letzten Seiten: das Erschaffen eines Raumes der Illusion, der die bestehenden Räume als Illusionen entlarvt.

Dies kann konkret vieles bedeuten, strukturell bedeutet es jedoch vor allem Folgendes: Heterotopien, das sind nicht Räume, in denen jede Gruppe ihre anerkannte Identität für sich gegen Andere verteidigen und abschließen kann, sondern Räume, in denen die strukturellen Probleme, die erlebten Ungerechtigkeiten dargestellt werden können und in denen die Ablehnung von Stigmatisierung und Privilegierung gleichermaßen dazu führt, dass sich andere Verhaltensweisen ausbilden können als diejenigen, die entstehen, wenn

41 Vgl. ebd., S. 14.

42 Ebd., S. 19f.

43 Vgl. ebd., S. 20.

mensch mit dem Rücken zur Wand steht; solche, die Freude, Liebe, ein angenehmes Leben bedeuten können. Diese Anerkennung der Ungerechtigkeit ermöglicht es, sowohl zu fokussieren wie mensch bekämpft, dass Andere nicht betrauert werden, als auch, wie mensch dafür kämpft, zu lieben und angenehm zu leben. Da diese Räume nicht die Situation aller sind, sind sie eine Illusion, haben für eine bestimmte Zeit an einem bestimmten Ort Bestand. Sie sind nicht allgemein, haben aber die Kraft, das, was sich als allgemein aus gibt, zu beschämen, es als ebenso örtlich und zeitlich begrenzt darzustellen.

Dieser Raum ist nun nicht konturlos und ein *leerer Signifikant*, der durch Offenheit und Unbestimmtheit alle versammeln könnte; das wäre wohl von *einem* Raum zu viel verlangt.⁴⁴ Vielmehr ist solch ein Raum ein vielgestaltiger Signifikant, in dem die Subjekte aus ihren Diskursen der Schuld und Beleidigung, aus Privileg und Stigma ausbrechen können, in dem Anderssein auf viele Arten möglich ist. Solchen Räumen kann folgende Struktur gegeben werden: Sie sind eine Bedingung der Wirklichkeit dafür, die eigene Subjektivität zu einem Produkt anderer Strukturen als denen des Bestehenden werden zu lassen, um selbst anders zu werden. Ein konkretes Beispiel dafür gibt Butler: »Dazu gehört auch die Versammlung der Unbetrauerbaren im öffentlichen Raum, das Aufmerksammachen auf ihre Existenz und ihren Anspruch auf ein lebbares Leben, einfach gesagt: auf ein Leben vor dem Tod.«⁴⁵ Diese Versammlungen sehen wir nun zurzeit bei Black-Lives-Matter, bei Migrant*innen, die gegen das Ertrinkenlassen im Mittelmeer demonstrieren, bei Trans* Personen, die in einem Buch ihre Bilder und ihre Geschichten öffentlich darstellen. Wir Privilegierten müssten beginnen, genauer hinzuschauen und hinzuhören; wir müssten beginnen, die erlebte Ungerechtigkeit der Prekarisierten als solche anzuerkennen, damit die Strukturen – seien sie ökonomischer, kultureller, privater oder politischer Natur – veränderbarer werden. Dieser Text ist also ein Vorschlag dafür, wie die Manifestation

44 Vgl. zum Konzept des »leeren Signifikanten« Ernesto Laclau: *On Populist Reason*, London & New York: Verso 2005, S. 69ff.; zur Anwendung leerer Signifikanten in Äquivalenzketten vgl.: Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 51ff. sowie für eine allgemeine Begriffsklärung vgl.: Andreas Nieberger: »16. Ferdinand de Saussure«, in: Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 147f.

45 Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 278.

der Unterschiede nicht allein mit einem Fokus auf die Identitäten der Unterschiedenen beantwortet werden kann, sondern ebenfalls durch die Schaffung von Räumen, in denen die Manifestationen der Unterschiede zur Manifestation der Veränderung der Ungerechtigkeiten zwischen Stigmatisierung und Privilegierung werden. Welcher Raum wäre unserer Gesellschaft mehr Gegenraum? Was wäre eine abenteuerlichere Heterotopie als diese Meuterei am Bestehenden?

Literaturverzeichnis

A

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1966.

: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften Bd. 4 Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.

Al-Haj Saleh, Yassin: *Freiheit: Heimat, Gefängnis, Exil und die Welt*, Berlin: Matthes & Seitz 2020.

Althusser, Louis: »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, in: Frieder Otto Wolf (Hg.): Louis Althusser. Gesammelte Schriften *Ideologie und ideologische Staatsapparate* 1. Halbband, Hamburg: VSA 2010.

Aktas, Ulas (Hg.): *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld: transcript 2020.

Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen – Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C.H. Beck 1985.

: »Brecht konnte mich nicht riechen«, in: Fritz J. Raddatz: *Zeit-Gespräche* 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Feudalismus, totale Herrschaft*, München: Piper 1986.

: *Die Freiheit, frei zu sein*, München: dtv 2018.

Autor*innenkollektiv Fe.In: *Frauen*rechte und Frauen*hass. Antifeminismus und die Ethnisierung von Gewalt*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019.

Aydemir, Fatma & Yaghoobifarah, Hengameh (Hg.): *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin: Ullstein 2019.

B

Bataille, Georges: *Der Fluch der Ökonomie*, Berlin: Matthes & Seitz 2020.

- de Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1992.
- : *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1983
- : »Pyrrhus & Cineas« in de Beauvoir, Simone (Hg.): *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1983.
- Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla & Fraser, Nancy: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993.
- Benger Alaluf, Yaara: »Alles inklusive – nur kein Stress«. Zur Produktion von Erholung in Club-Med-Seaside-Resorts«, in: Illouz, Eva (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.
- Berendsen, Eva; Cheema, Saba-Nur & Mendel, Meron (Hg.): *Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019.
- Beyer, Marcel: »Lesen im Kanninchenbau« in Raabe, Katharina & Wegner, Frank (Hg.): *Warum Lesen. Mindestes 24 Gründe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020.
- Bonnemann, Jens: *Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*, Münster: Mentis 2016.
- Bonnemann, Jens; Helfritzsch, Paul & Zingelmann, Thomas (Hg.): *1968 soziale Bewegungen und geistige WegbereiterInnen*, Lüneburg: Zu Klampen 2019.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj (Hg.): *Kontingenz Hegemonie Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2013.
- Butler, Judith: *Gender Trouble*, New York & London: Routledge 2007.
- : *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- : »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne«, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993.
- : »Für ein sorgfältiges Lesen«, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993.
- : *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.
- : *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.

- : »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Jaeggi, Rahel & We-
sche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- : *Krieg und Affekt*, Zürich/Berlin: diaphanes 2009.
- : »Konkurrierende Universalitäten«, in: Butler, Judith; Laclau, Ernesto &
Žižek, Slavoj (Hg.): *Kontingenz Hegemonie Universalität. Aktuelle Dialoge zur
Linken*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2013.
- : *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp
2018.
- : *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*, Konstanz: Konstanz University
Press 2019.

C

- Chodura, Hannah & Helfritzsich, Paul: »Ein verstellter Blick auf das Bild der
Gesellschaft im Aufschub der solidarischen Praxis. Überlegungen zu Guy
Debord und Francisco de Goya«, in: Bonnemann, Jens; Helfritzsich, Paul
& Zingelmann, Thomas (Hg.): *1968 soziale Bewegungen und geistige Wegberei-
terInnen*, Lüneburg: Zu Klampen 2019.
- Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinen, Franziska & Non-
hoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhr-
kamp 2019.
- Cornell, Drucilla: »Die Zeit des Feminismus neu gedacht«, in: Benhabib, Seyla;
Butler, Judith; Cornell, Drucilla & Fraser, Nancy: *Der Streit um Differenz.
Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften
Fischer 1993.
- Crouch Colin: *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, Frankfurt a.M.:
Suhrkamp 2011.

D

- Debord, Guy: *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin: Edition Tiamat, 1996.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*,
Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
- Dörre, Klaus; Fraser, Nancy; Lessenich, Stephan; Rosa, Hartmut, Becker, Ka-
rin & Ketterer, Hanna: »Ein Gespräch zwischen Klaus Dörre, Nancy Fra-
ser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa und Karin Becker und Hanna Ket-
terer«, in: Ketterer, Hanna & Becker, Karin (Hg.): *Was stimmt nicht mit der
Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und
Hartmut Rosa*, Berlin: Suhrkamp 2019.

Dugan, Jess T. & Fabbre, Vanessa: *To Survive on this Shore. Photographs and Interviews with Transgender and Gender Nonconforming Older Adults*, Heidelberg & Berlin: Kehrer 2019.

Dündar, Özlem Özgül; Göhring, Mia; Othmann, Ronya & Sauer, Lea: *Flexen. Flâneusen* schreiben Städte*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019.

E

Eribon, Didier: *Grundlagen eines kritischen Denkens*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2018.

: *Betrachtungen zur Schwulenfrage*, Berlin: Suhrkamp 2019.

: *Theorien der Literatur. Geschlechtersystem und Geschlechtsurteil*, Wien: Passagen 2019.

Ernaux, Annie: *Der Platz*, Berlin: Suhrkamp 2019.

: *Die Scham*, Berlin: Suhrkamp 2020.

Eßlinger, Eva; Schlechtriemen, Tobias; Schweitzer, Doris & Zons, Alexander (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin: Suhrkamp 2010.

F

Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.

Fraktus: *Welcome to the Internet*, Staatsakt 2015.

Fraser, Nancy & Jaeggi, Rahel: *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2020.

Fraser, Nancy & Honneth, Axel (Hg.): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

Fraser, Nancy: »Die Krise der Demokratie: Über politische Widersprüche des Finanzmarktkapitalismus jenseits des Politizismus«, in: Ketterer, Hanna & Becker, Karina (Hg.): *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, Berlin: Suhrkamp 2019.

: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik *Umverteilung, Anerkennung, Beteiligung*«, in: Fraser, Nancy & Honneth, Axel (Hg.): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

- : *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born. From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*, London & New York: Verso 2019.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- : *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974 – 1975)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
- : *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- : »Was ist Kritik?«, in Foucault, Michel: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- : *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2012.
- : *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.
- : »Die Heterotopien« in Foucault, Michel: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.

G

- Graber, Robin & Lindemann, Thomas: »Neue Propaganda im Internet. Social Bots und das Prinzip sozialer Bewährtheit als Instrumente der Propaganda«, in: Klaus Sachs-Hombach & Bernd Zywiets (Hg.): *Fake News, Hashtags & Social Bots Aktivismus und Propagandaforschung*, Wiesbaden: Springer 2018.
- Gessen, Masha: *Autokratie überwinden*, Berlin: Aufbau Verlag 2020.
- : *Leben im Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- : »Geschichten eines Lebens«, in: Gessen, Mascha: *Leben im Exil. Über Migration Sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Geuss, Raymond: »Bürgerliche Philosophie und der Begriff der ›Kritik‹«, in: Jaeggi, Rahel & Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Gilon, Daniel: »Das Kino als Gefühlsware. Über Horrorfilme und die Kommodifizierung der Angst«, in Illouz, Eva (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.
- Goffman, Erving: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975.
- Guattari, Félix: *Chaosmose*, Wien/Berlin: Turia & Kant 2014.

H

- Harmange, Pauline: *Ich hasse Männer*, Hamburg: Rowohlt 2020.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 2006.
- Heitmeyer, Wilhelm: *Autoritäre Versuchung. Signaturen der Bedrohung I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018.
- Helfritzsch, Paul: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020.
- : »Dann sind es Monster, also Intellektuelle. Eine Frage der Verantwortung«, in: Bonnemann, Jens; Helfritzsch, Paul & Zingelmann, Thomas: 1968. *Soziale Bewegungen, geistige WegbereiterInnen*, Springe: zu Klampen 2019.
- Hindrichs, Gunnar: *Zur kritischen Theorie*, Berlin: Suhrkamp 2020.

I

- Illouz, Eva: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- : *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.
- : »Einleitung« in Illouz, Eva (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.
- : »Fazit: Auf dem Weg zu einer postnormativen Kritik der emotionalen Authentizität«, in: Illouz, Eva (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.

J

- Jaeggi, Rahel & Wesche, Tilo: »Einführung: Was ist Kritik?«, in: Jaeggi, Rahel & Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Jaeggi, Rahel & Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- James, William: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode*, Hamburg, Meiner, 1994.

K

- Kaiser, Susanne: *Politische Männlichkeit. Wie Incels, Fundamentalisten und Autoritäre für das Patriarchat mobilisieren*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Kaplan, Dana: »Sex-Werbekarten in Tel Aviv. Stimmungsarbeit, Entspannungssex und städtische Atmosphären«, in: Illouz, Eva (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.

- Ketterer, Hanna & Becker, Karina (Hg.): *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, Berlin: Suhrkamp 2019.
- Krämer, Sybille: »Epistemologie der Medialität. Eine medienphilosophische Reflexion«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung, Band 67: Heft 5, Berlin/Boston: De Gruyter 2019.
- Koschorke, Albrecht: »Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaft«, in: Eßlinger, Eva; Schlechtriemen, Tobias; Schweitzer, Doris & Zons, Alexander (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin: Suhrkamp 2010.

L

- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London & New York: Verso 2014.
- Laclau, Ernesto: *On Populist Reason*, London & New York: Verso 2005.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Karl Alber 2014.
- Lohaus, Stefanie & Yaghoobifarah, Hengameh: »Wir machen Identitätspolitik aus Notwehr« Auf eine Lemonade beim Missy Magazine«, in: Berendsen, Eva; Cheema, Saba-Nur & Mendel, Meron (Hg.): *Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019.
- Louis, Édouard: *Im Herzen der Gewalt*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019.
- : *Wer hat meinen Vater umgebracht*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019.
- Lowenhaupt Tsing, Anna: *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton & Oxford: Princeton University Press 2015.

M

- Marchart, Oliver: »44. Chantal Mouffe«, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska & Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019.
- Martinsen, Franziska: »20. Suffragetten«, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska & Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* Erster Band [MEW 23], Berlin: Karl Dietz 2013.

Mayröcker, Friederike: »kannst du mir die Welt erklären?«, in: Raabe, Katharina & Wegner, Frank (Hg.): *Warum Lesen. Mindestes 24 Gründe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020.

Meyer-Drawe, Käte: *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*, München 1996.
: »Bilder trotz allem« Fragilität und Verletzbarkeit von Wahrnehmungen«, in: Ulas Aktas (Hg.): *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld: Transkript 2020.

Milne, Arthur A.: *Pu der Bär* Gesamtausgabe, Hamburg: Dressler 2009.

Mouffe, Chantal: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014.

: *Das demokratische Paradox*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2015.

: *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.

N

Nassehi, Armin: *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München, C.H. Beck 2019.

Nieberger, Andreas: »16. Ferdinand de Saussure«, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska & Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019

Nonhoff, Martin: »Hegemonie«, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver, Martinsen, Franziska & Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019.

R

Raabe, Katharina & Wegner, Frank (Hg.): *Warum Lesen. Mindestes 24 Gründe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020.

Raddatz, Fritz J.: *Zeit-Gespräche* 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.

Rössler, Beate: *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

: *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.

S

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1993

- : »Vorwort«, in: Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- : *Die Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek b.H., Rowohlt 1967.
- : *Saint Genet. Komödiant oder Märtyrer*, Reinbek b.H. 1982.
- : *Schwarze und Weiße Literatur. Aufsätze zur Literatur 1946-1960*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1984.
- : »Schwarzer Orpheus. Vorwort zu Léopold Sédar Senghor, Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française«, in: ders.: *Schwarze und Weiße Literatur. Aufsätze zur Literatur 1946-1960*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1984.
- : »Plädoyer für die Intellektuellen«, in: ders.: *Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden 1950-1973*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1995.
- : *Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden 1950-1973*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1995.
- Sachs-Hombach, Klaus & Zywietz, Bernd (Hg.): *Fake News, Hashtags & Social Bots Aktivismus und Propagandaforschung*, Wiesbaden: Springer 2018.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana: *Philosophische Methoden zur Einführung*, Hamburg: Junius 2015.
- Sonderegger, Ruth: »Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst«, in: Jaeggi, Rahel & Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Righting Wrongs – Unrecht richten*, Zürich & Berlin: Diaphanes 2008.
- : *Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2008.
- Spivak, Gayatri Chakravorty; Landry, Donna & Maclean, Gerald: »Ein Gespräch über Subalternität« in Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2008.
- Stoller, Silvia: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München: Wilhelm Fink 2010.
- Stützle, Ingo (Hg.): *Work-Work-Balance. Marx, die Poren des Arbeitstags und neue Offensiven des Kapitals*, Berlin, Karl Dietz 2020.

W

- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
- : *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp 2015.

: *Erfahrung die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019.

Z

Zuboff, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt/NewYork: Campus 2018.

Internetquellen

<https://www.zeit.de/politik/ausland/2020-06/tuerkei-fluechtlinge-istanbul-ekrem-imamoglu-coronavirus>

(zuletzt aufgerufen: 3.7.2020)

<https://www.dw.com/de/ein-jahr-metoo-wie-ein-hashtag-die-welt-ver-%C3%A4ndert/a-45731478>

(zuletzt aufgerufen: 19.8.2020)

<https://covid19.who.int/region/amro/country/us> (zuletzt aufgerufen: 19.8.2020)

https://www.deutschlandfunk.de/us-regierung-kauft-remdesivir-produktion-auf-empoe rung.720.de.html?dram: article_id=479733 (zuletzt aufgerufen: 25.7.2020)

<https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/seehofer-statt-racial-profiling-gewalt-gegen-polizisten-pruefen,S5Nwkmo> (zuletzt aufgerufen: 8.8.2020)

https://g20.protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2018/09/Eskalation_Hamburg2017.pdf

(zuletzt aufgerufen: 2.9.2020)

<https://www.tagesspiegel.de/politik/ein-appell-menschen-ertrinken-zu-lassen-seehofer-ministerium-fordert-stopp-der-seenotrettung-im-mittelmeer/25729784.html> (zuletzt aufgerufen: 4.9.2020)

<https://www.spiegel.de/politik/ausland/griechenland-erster-corona-fall-im-ueberfuellten-fluechtlingslager-moria-a-3c3e2774-1d84-4cd5-9572-c69cb408f635> (zuletzt aufgerufen: 4.9.2020)

<https://twitter.com/PGexplaining/status/1303606605548847105?s=19> (zuletzt aufgerufen: 9.9.2020)

Printzeitschriften

Arps, Jan Ole & Tügel, Nelli: »Wir müssen uns aus dem polizeilichen Blick herausarbeiten: Warum identifizieren sich so viele Menschen mit der Polizei? Das erklären Vanessa E. Thompson und Daniel Loick« in *Polizeiproblem. Rassismus und Nazinetzwerke: Warum die sogenannten Sicherheitsbehörden nicht reformierbar sind*, Sonderbeilage Winter 2020, analyse & kritik.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest

Für eine post-neoliberale Welt

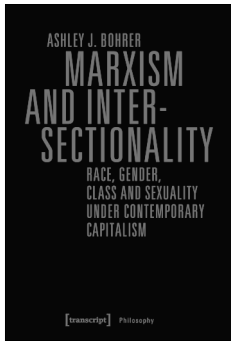
September 2020, 144 S.

10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



Ashley J. Bohrer

Marxism and Intersectionality

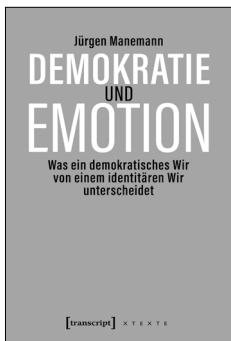
Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion

Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Harald Lemke

Szenarien der Ernährungswende Gastrosophische Essays zur Transformation unserer Esskultur

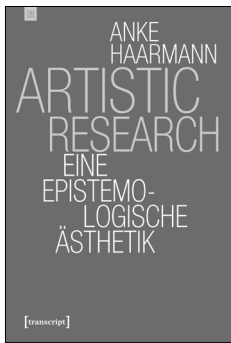
2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8



Anke Haarmann

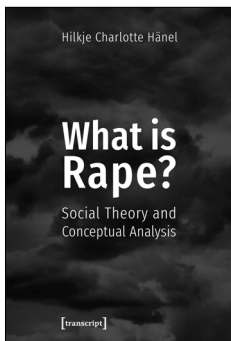
Artistic Research Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8



Hilke Charlotte Hänel

What is Rape? Social Theory and Conceptual Analysis

2018, 282 p., hardcover

99,99 € (DE), 978-3-8376-4434-0

E-Book: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4434-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

