

Feministische Strategie und Revolution

EVA VON REDECKER

„ihr müsst jetzt ganz tapfer sein jungs
die wahrheit ist den menschen zuzumuten
also auch der avantgarde was aussteht ist
die revolutionierung der revolutionäre
was war das nochmal kommunismus die
wirkliche bewegung welche den jetzigen
zustand aufhebt ein zug der einstweilen
ohne euch abgegangen ist die ihr auf ein
stählernes dampfross mit einer mächtigen
harten pleuelstange wartet auf dem eine
stelle als lokführer vakant ist die
bedingungen dieser bewegung ergeben sich
aus der jetzt bestehenden voraussetzung
einer langsamen karawane in der jede
reiterin die zügel selbst in der hand
hält und niemand etwas gegen nachzügler
und fußtruppen einzuwenden hat adelante“
FLUGBLATT, DIN A4, PLAKATIERT AN EINER
LITFASSÄULE, DIEFFENBACHSTRASSE, BERLIN-
KREUZBERG, GESEHEN 09.04.2011

Laut Wendy Brown befinden sich sowohl die feministische als auch die sozialistische Bewegung „*beyond revolution*“. Allein, je radikaler sich insbesondere die sozialistische Bewegung verstehe, desto unfähiger sei sie oft, diesen Verlust einzugestehen. Verfallen in die von Brown nach Benjamin sogenannte „linke Me-

lancholie“, verschanzten sich deren Verfechterinnen¹ mit überkommenen Konzepten vor einer unwillkommenen Realität, einer Realität, die durch eben jenen Verlust eines bestimmten Revolutionsversprechens gekennzeichnet ist.² Brown fordert demgegenüber eine intellektuelle Trauerarbeit ein, die sich insbesondere des Begriffs der Revolution annehmen solle. Dies erlaube erst, seinen Gehalt zu sichten; sozusagen das Erbe zu sortieren und zu entscheiden, was aufgegeben werden müsse und worauf sich weiter bauen ließe.³ Brown selbst verspricht sich als Ergebnis dieser Untersuchung immerhin die Rettung eines utopischen Horizontes, für den es allerdings keinen Mechanismus der Umsetzung mehr gäbe – „to recuperate an utopian imaginary in the absence of a revolutionary mechanism for its realization“⁴.

Was ich im Folgenden ausführe, folgt und folgt nicht dieser Inspiration. Wenn einerseits der Verlust eines revolutionären „Mechanismus“ bejaht werden soll, so scheint mir das andererseits nicht auszuschließen, weiter nach Möglichkeiten radikaler Transformation, weiter nach Realisierungschancen jenes „utopischen Imaginären“ zu fragen. Ich möchte zunächst ein Dilemma herausarbeiten, das der Revolutionsbegriff in seiner klassischen Form nie hat lösen können – nämlich die Frage nach dem tatsächlichen Übergang in den anvisierten Zustand –, und andeuten, wie dieses Problem mit der androzentrischen Logik revolutionärer Imagination verknüpft sein könnte (1.). Dann werde ich mich Konzeptionen von Revolution zuwenden, die dieses Dilemma ernst nehmen und durch Aufgabe bestimmter Elemente des typischen Revolutionsbildes zu lösen versuchen (2.1 und 2.2). Dadurch lande ich schließlich beim eigentlichen Kernanliegen meines Vorhabens, nämlich einer Diskussion derjenigen Strategie von Transformation, die meiner Meinung nach besonders die Frauenbewegung verfolgt hat und die sich dadurch auszeichnet, das Verhältnis von Utopie und Revolution umzukehren (2.3 und 3.).⁵

Zuvor möchte ich mein Projekt mit einer derzeit gängigen feministischen Selbstreflexion kontrastieren, die meiner Einschätzung nach Gefahr läuft, sich in letzter Instanz als eine Art von Wiederholung eben jener linken Melancholie im

1 Ich verwende im Folgenden durchgehend die weibliche Funktionsbezeichnung. Damit sollen aber ausdrücklich alle Gender mitgemeint sein (soweit nicht anders spezifiziert).

2 Vgl. Brown 1999.

3 Vgl. Brown 2005: 115.

4 Ebd. 114.

5 Für hilfreiche Kommentare und Kritik zu den verschiedenen Stadien dieses Texts danke ich Bini Adamczak, Aurélie Herbelot, Rahel Jaeggi, Urs Lindner, Dimitri Maeder und ganz besonders Christine Kley.

feministischen Gewand zu entpuppen. Angesichts des ungehemmten neoliberalen Durchmarsches – bis in die Krise – haben verschiedene prominente linke Theoretikerinnen eine feministische Selbstkritik unternommen, die die eigene Komplizenschaft mit dem Kapitalismus betrifft. Hester Eisenstein etwa spricht vom „verführten Feminismus“, dessen Werte und Praktiken zynisch übernommen und für kapitalistische und imperialistische Ziele eingespannt werden.⁶ Auch Nancy Fraser hat kürzlich in der *New Left Review* aufgezählt, wie alle zentralen Strategien feministischer Politik letztendlich Befreiung und *empowerment* für den Kapitalismus bedeuteten.⁷ Und die britische sozialistische Feministin Nina Power spricht mit treffender Ironie von dem Eindruck, dass Kapitalismus „a girls best friend“ wäre: „[...] the hard-working hedonist who can afford to spend her income on vibrators and wine [...] would have us believe that – yes – capitalism is a girl’s best friend“⁸. Bei dieser Freundschaft handele es sich, wie wir von Hester Eisenstein lernen, jedoch um eine „*dangerous liaison*“, in der die Powerfrau ihre politische Unschuld verliere.⁹ Ich teile in gewisser Weise die Ziele dieser Analyse, und zwar insofern ich die Beschränkung auf einen – den feministischen oder *queer*-feministischen – Kampf für unzulänglich halte. Der Versuch, wieder einen systematisch notwendigen Zusammenhang zwischen Feminismus und Antikapitalismus zu propagieren, erscheint mir hingegen gesellschaftstheoretisch unhaltbar. Zeichnet sich in dieser feministischen Selbstkritik nicht eine allzu schuldbewusste Nostalgie für die „*unhappy marriage*“ mit dem Marxismus¹⁰ ab? Hat nicht gerade die ‚Emanzipation‘ aus einem orthodox marxistischen Rahmen der Gesellschaftsanalyse, wie sie von feministischen Theoretikerinnen, die die Eigenlogik des Patriarchats betonten, eingefordert wurde, den Weg für eine Einsicht bereitet, die heute in der kritischen Theorie weitestgehend geteilt wird – nämlich, dass wir es mit einer Pluralität von unterdrückenden Strukturen zu tun haben, die nicht aufeinander zu reduzieren sind?¹¹ Selbst wo nicht direkt von einem Rückfall hinter diese Einsicht gesprochen werden kann, scheint mir die These vom verführten Feminismus gleichzeitig die eigene Bedeutung zu überschätzen (als hätte erst die Frauenbewegung den Neoliberalismus heraufbeschworen) und herabzusetzen (als wollte man den Feministinnen

6 Vgl. Eisenstein 2009.

7 Vgl. Fraser 2009. Zu einer ausführlichen, empirisch fundierten Kritik an Frasers Diagnose vgl. Funk 2012.

8 Power 2009: 21.

9 Vgl. Eisenstein 2005: 487.

10 Vgl. Hartmann 1979.

11 Vgl. Jaeggi 2009.

bzw. sich selbst den Erfolg nicht gönnen; als wäre es besser, frau wäre *back to square one* und so verzweifelt und wütend, dass sie durchweg alles am bestehenden System falsch finden müsste). Eben dies ließe sich als feministisches Äquivalent dessen auffassen, was Wendy Brown in ihrer sozialdiagnostischen Wendung des Freud'schen Melancholiebegriffs als Mischung aus Realitätsverleugnung und Ressentiment beschreibt.¹² Insofern scheint es mir geraten, die Frage nach dem Verhältnis von Feminismus und Revolution noch einmal neu und anders anzugehen. Lassen sich nicht im Rückbezug auf die zweite feministische Welle konstruktive Vorschläge zu radikaler Transformation gewinnen, um so die Erfolge der Frauenbewegung produktiv und nicht suspekt zu machen?

1. EIN VERDRÄNGTES DILEMMA

Der Revolutionsbegriff vereint nicht nur, wie viele Begriffe der kritischen Theorie, eine deskriptive mit einer normativen Dimension, sondern auch eine historische mit einer prognostischen.¹³ Wenn Militärstrateginnen, wie man sagt, immer auf die vergangene Schlacht vorbereiten, dann versuchen Revolutionshistorikerinnen meist in der angeblichen Beschreibung des Gewesenen die zukünftige Revolution zu skizzieren. Dabei ist umstritten, was als Revolution zählt und es ist auch nicht selbstverständlich, was es bedeutet, etwas eine Revolution zu nennen. Selbst wenn der anekdotische Höfling 1789 auf Louis XVI' Frage, ob es sich um eine Revolte handele, tatsächlich hellseht geantwortet haben sollte „Non, Sire, c'est une révolution“, hätte er damit im Sprachgebrauch der Aufklärung zunächst nur gemeint, dass in dem ewigen Auf und Ab der welthistorischen Wechselfälle ein Umschlagpunkt erreicht sei. Diese Bedeutung geht zurück auf den ursprünglich astronomischen Wortgebrauch, in dem die „Revolutionen der Gestirne“ ihre immergleichen Umlaufbahnen beschrieben, deren Scheitelpunkte ab der Renaissance mit historischen Extremsituationen analogisiert wurden.¹⁴

Erst im Rückblick auf die französische und amerikanische Revolution wurde die durch und durch moderne Bedeutung des Begriffs geprägt, die wir heute unweigerlich in jedes „c'est une révolution“ hineinlesen, nämlich dass es sich um eine Selbstermächtigung des Volkes oder der Unterdrückten mit dem Ziel einer Neuordnung der Gesellschaft handelt. Revolution ist radikaler sozialer Wandel, nicht eine Veränderung im System der Gesellschaft, sondern der Übergang zu

12 Vgl. Brown 1999 sowie Freud 1986: 427ff.

13 Vgl. Dunn: 1989.

14 Vgl. Griewank 1969.

einem neuen.¹⁵ Als Kompasspunkt dieses Neuen dienen meist Utopien von einem anderen und besseren Zustand der Gesellschaft. Revolution wäre also das Mittel zum Zweck, solche utopischen Zustände zu erreichen und zugleich der Übergang selbst, Schiene und Dampfmaschine von Marx' berühmter Lokomotive der Weltgeschichte.¹⁶

Das imaginierte revolutionäre Szenario, also die Gestalt des Mittels, ist dabei meist martialischer Natur. Revolutionäre Gewalt, so eine andere Marx'sche Formulierung, sei die Geburtshelferin jeder alten Gesellschaft, die mit der neuen schwanger geht. Die Revolution bringt das Neue in die Welt, allerdings, wenn man Marx' Metapher näher beleuchtet, mit einem für ihre Aufgabe ungewöhnlich destruktiven Berufsethos: Schließlich ist es normalerweise nicht die Aufgabe der Hebamme, die Schwangere zu vernichten, um das Kind auf die Welt zu bringen.¹⁷

Revolutionen sind demnach Ereignisse, Punkte im Prozess der Geschichte, an denen sich das Geschehen unheimlich verdichtet, und sie sind Kämpfe. Klassenkämpfe, Kämpfe ums Brot, Kämpfe um Anerkennung. Der gängigen Vorstellung nach vereint ihr Begriff den normativen Anspruch auf utopische Neuordnung mit dem deskriptiven Szenario eines martialischen Ereignisses.

Mit diesem konzeptuellen Konglomerat handelt man sich verschiedene Schwierigkeiten ein. Ich möchte mich im Folgenden auf ein Problem konzentrieren, das ich das Übergangs- oder Umbruchs-dilemma nenne – das Fehlen eines

15 Diese provisorische Definition verschiebt das Kriterium allerdings lediglich auf die Frage nach der Novität, denn wie ließe sich wiederum zwischen Veränderungen *im* und Veränderung *zu einem neuen* System unterscheiden? Ohne das an dieser Stelle zufriedenstellend ausführen zu können, würde ich argumentieren, dass auch unter Voraussetzung vielschichtiger Herrschaftsverhältnisse ohne Rückgriff auf eine Vorstellung gesellschaftlicher Totalität eine solche Unterscheidung etabliert werden kann. Wenn man etwa als zentrale gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse diejenigen bestimmt, die auch strukturierend auf die Bereiche anderer Herrschaftsverhältnisse übergreifen (ohne sie dadurch zu determinieren), dann würde bereits die Überwindung einer solchen Dimension von Herrschaft und Unterdrückung die Gestalt der gesamten Gesellschaft so stark verändern, dass von einer neuen Konstellation, nicht nur von einer Variation desselben Musters, gesprochen werden könnte. Salopp ausgedrückt: Nach einer Revolution müsste nicht alles anders und alles besser, aber zumindest das meiste anders und etwas Wichtiges entscheidend besser sein.

16 Vgl. Marx 1960: 85.

17 Vgl. Marx 1962: 779.

plausiblen Bildes des tatsächlichen Übergangs in den meisten Revolutionsverständnissen.

Das prominentere Dilemma ist demgegenüber ohne Frage dasjenige, das man vielleicht als „Ausbruchsdilemma“ bezeichnen könnte. Marx meinte in seiner Geschichtsphilosophie und Kapitalanalyse einen Mechanismus aufgedeckt zu haben, der den Eintritt von Revolutionen sicherstellte: Immer wenn die stagnierenden Produktionsverhältnisse die ansteigenden Produktivkräfte zu sehr hemmen, komme es sozusagen zur Explosion und die Verelendung der Arbeiter im Kapitalismus werde sie schließlich zum Existenzkampf gegen das System zwingen. Vom Verlust dieser geschichtsphilosophischen Gewissheit hat sich die Revolutionstheorie gewissermaßen nie recht erholt. Andererseits hat das Ausbleiben der proletarischen Weltrevolution gerade das entscheidende Desiderat, auf das die Kritische Theorie antwortet, gestiftet. Wenn der revolutionäre Klassenkampf die Arbeiterinnen befreien würde, diese aber passiv bleiben, stellt sich die Frage nach den offenbar nicht auf materielle Interessen zu reduzierenden, systemstabilisierenden Gegenkräften – nach der Ideologie.

Ich möchte das Augenmerk aber vorrangig auf ein anderes Dilemma lenken, das sozusagen etwas ‚später‘ einsetzt, nämlich das Missverhältnis von Anspruch und Strategie der ‚klassischen‘ Revolutionskonzeption. Die gängige Vorstellung von Revolution, so meine These, kann den Umbruch, den sie beansprucht, nicht plausibel machen. Das Problem lässt sich folgendermaßen umreißen: Einerseits soll die Revolution den Übergang zum neuen, utopischen Zustand schaffen. Andererseits laufen aber die (klassischen) revolutionären Mittel ihren utopischen Werten, Praktiken und Beziehungen gerade zuwider.¹⁸ Dies würde das Bild nur dann nicht widersprüchlich machen, wenn man die Prämisse ergänzen könnte, dass die Akteure ‚nach dem Sieg‘ kollektiv und kurzfristig in der Lage seien, ihre eingeübten Werte, Praktiken und Beziehungen vollkommen zu ändern. Diese ‚Wunderprämisse‘ scheint falsch. In einem revolutionären Geschehen ist es eben gerade nicht so, dass man die Macht einfach erobern kann wie ein fremdes Land und sie einem nachher gehört und gehorcht. Was in nahezu allen Revolutionsentwürfen ausgeblendet bleibt, ist die Tatsache, dass einen diese Macht unter der

18 Bei der Diskussion der Gewaltfrage verstrickt man sich unweigerlich in Fragen der revolutionären Ethik. Ohne die für unwichtig erklären zu wollen, möchte ich doch von dieser Debatte absehen. Ich denke, dass sie die entscheidendere und beunruhigendere Problematik verdeckt. Über die Legitimität der Mittel redet man stets in einem Gedankenspiel das kontrafaktisch voraussetzt, diese Mittel seien die richtigen, seien *überhaupt* die Mittel zum anvisierten Zweck. Gerade das wird hier aber angezweifelt.

Hand verwandelt.¹⁹ Ein an Foucault und der Psychoanalyse geschultes Machtverständnis, das etwa durch das Werk Judith Butlers in der feministischen Philosophie prominent geworden ist,²⁰ kann dafür sensibilisieren, dass die Praktiken und Diskurse, in denen man sich bewegt, zurückwirken. Subjekte werden durch die Macht, die sie sich zu eigen und zu Nutze machen, geformt. Und subjektivierende Prozesse sind zäh und lassen sich nicht in einem Handstreich neu ausrichten. Dieser Punkt lässt sich übrigens nicht erst mit dem Wissen der Nachgeborenen machen: Während Lenin die gegebene Subjektivität der Proletarier zum Grund (soll man sagen Vorwand?) nimmt, straffe, hierarchische Organisation für notwendig zu erklären,²¹ erkennt bereits Rosa Luxemburg, was man sich mit auf diese Weise gerufenen Geistern einhandele, nämlich den „Triumph“ der verinnerlichten „Knote“ auch über die eigenen revolutionären Ziele.²²

Die ausgiebige, oft mehr in ästhetischen als in politischen Diskursen geführte Diskussion um den sozialistischen „Neuen Menschen“ scheint das Gegenstück zu der explanatorischen Leerstelle im Revolutionsbegriff abzubilden. Sei es das Phantasma der „Neuen Welt“ oder des „Neuen Menschen“ – beide bedürfen eines Wunders, welches das revolutionäre Geschehen nicht hergibt. Die Vision eines erfolgreichen Aufstands kann verständlich machen, wie man bestimmte Machthaber los wird. Sie ist aber ein völlig unzureichendes Bild dafür, wie es bewerkstelligt werden könnte, die Form der Macht selbst umzuarbeiten, und zwar nicht nur prozedural, im Sinne ihrer demokratischeren Verteilung, sondern in all ihren kapillarförmigen Manifestationen, in Normen, Identitäten, Denkmustern, Praktiken und Beziehungen, in dem gesamten Mikrokosmos, den wir als die subjektivierende Seite von Macht bezeichnen. Woher sonst sollen nach dem Aufstand die Ressourcen stammen, aus traumatisierten Subjekten friedliche, fürsorgliche, freigiebige, solidarische, diskursethisch versierte Bewohnerinnen der Utopie zu zaubern? Wie soll eine eben noch militarisierte Masse aus dem Stegreif zu ganz neuen kollektiven Praktiken in der Lage sein? Die Zuspitzung dieses Dilemmas legt sich besonders nahe, wenn man seiner Gesellschaftsanalyse kein orthodoxes marxistisches Verständnis des ökonomischen „Hauptwiderspruchs“ zugrunde legt. Dennoch stünde gemäß der hier vertretenen Auffassung auch eine

19 Loick 2012 verschärft diese Diagnose noch dahingehend, dass er jeder – auch der progressiv-revolutionärsten – Etablierung von Souveränität nachweist, eine der modernen Staatlichkeit eingeschriebene und nicht zu legitimierende Gewalttätigkeit zu wiederholen.

20 Vgl. bes. Butler 1997.

21 Vgl. Lenin 1972: 438.

22 Vgl. Luxemburg 1971: 87.

Gesellschaft, die tatsächlich ‚nur‘ ihre ökonomischen Praktiken ändern müsste, vor dem Dilemma, in neue Formen der Produktion und Kollaboration unzureichend eingetübt zu sein. Mit anderen Worten: Nach der Revolution stellt sich genau dieselbe Frage, die schon zu ihrem Ausbruch bestand – wie kann man aufhören zu wiederholen, wie könnte man das wirklich Neue kreieren? „Revolution“ auf klassische Weise verstanden, ist keine Antwort auf diese Frage, sondern nur ihr Aufschub, sie kann das Übergangsdilemma nicht lösen.

Ein so augenfälliger Fehlschluss verlockt dazu, ihn als Symptom zu lesen. Die Hypothese – und jetzt bewegen wir uns weniger auf der Ebene der systematischen Argumentation als auf der Ebene einer Hermeneutik des feministischen Verdachts –, die sich mir beim Lesen revolutionstheoretischer Texte aufgedrängt hat, lautet, dass sich das Umbruchsdilemma unter anderem dadurch so kontinuierlich verdrängen ließ, weil aus den imaginären Revolutionsszenarien stets die Frauen ausgeklammert blieben. Ganz im Gegensatz zur tatsächlichen historischen Präsenz zum Beispiel der Pariser Marktfrauen im Revolutionsgeschehen²³ ist das theoretische revolutionäre Subjekt durch und durch männlich konnotiert, etwa wenn Marx die Arbeiterklasse folgendermaßen einführt: „Aber die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer gezeugt, die diese Waffen führen werden – die modernen Arbeiter, die *Proletarier*“²⁴.

Dieser androzentrische Trick erlaubt nun eine Reihe magischer Effekte. Indem die aufständische Masse zweigeteilt wird, wird die Fantasie ermöglicht, dass zumindest ein Teil das Geschehen unbeschadet überstehen wird. In falscher Analogie zum Territorialkrieg soll in der Revolution von den ausziehenden Kämpfern ein Sieg errungen werden, den die Daheimgebliebenen dann nur noch zu feiern und zu genießen hätten. Aber wo es um Revolution geht, fallen Subjekt und Objekt der Veränderung in eins – nicht eine fremde Bevölkerung wird unterworfen, sondern die eigene umgestaltet. Insofern müsste auch bei einem in zwei Geschlechter gespaltenen revolutionären Subjekt für jedes seiner Teile eine Übergangsgeschichte erzählt werden. Stattdessen werden die ausgeklammerten Frauen aber gänzlich aus dem Blickfeld gerückt. Man braucht für sie dann keine Übergangsgeschichte zu erzählen, vielmehr können sie als hilfreiche Geister immer dann aus der Versenkung geholt werden, wenn im männlichen Hauptstrang des Narrativs Unterstützung nötig ist – Unterstützung genau in dem Unterfangen der Resubjektivierung, das die revolutionären Szenarien nicht leisten können. Solche magischen Effekte finden sich in ganz unterschiedlichen Ent-

23 Vgl. Godineau 1998.

24 Marx/Engels 1972: 468. [Herv. i. O.].

würfen. Wenn Marx zum Beispiel in seinem Bericht über die Pariser Kommune zugleich die Möglichkeit des Kommunismus überhaupt demonstrieren will, so stellt er den Szenenwechsel zur Utopie unter anderem dadurch her, dass die Hälfte des Ensembles einfach ausgetauscht wird. Er beschreibt an entscheidenden Textstellen mehrfach, dass alle Kokotten mit der Regierung nach Versailles gegangen seien. Die verbleibenden Pariserinnen indes, so heißt es am Ende des Textes, wären wie die „Weiber des Altertums“ geworden²⁵ – aber die Leserin erfährt nicht, wie dies zu verstehen ist. Und in Fanons beschwörender Phänomenologie des Aufstands gegen die Kolonisatoren in *Die Verdammten dieser Erde* tauchen die Frauen immer dann auf, wenn anders der Übergang zu einer neuen Mobilisierungsstufe nicht erklärt werden kann. Sie singen den Kindern Lieder von den gefallenen Kriegern vor, um den revolutionären Funken zu schüren, und sie applaudieren, wenn die ersten Krieger endlich zu den Maschinengewehren greifen.²⁶

Entgegen solchen Imaginationen von Revolution gilt es, auf die Gleichzeitigkeit von revolutionärem Subjekt und Objekt zu setzen. Diejenigen, die verändern wollen, sind selbst ein Teil dessen, was verändert werden muss. Eine plausible Vorstellung von Transformation muss dem Rechnung tragen, anstatt zu hoffen, hinter den Kulissen das Personal austauschen zu können.

2. UMGANGSWEISEN MIT DEM DILEMMA

2.1 Destruktiv-anarchistisch

Selbstverständlich gibt es auch Konzeptionen von Revolution, die das, was ich hier Übergangsdilemma genannt habe, nicht verdrängen. Eine erste solche Option besteht darin, das Paradox, das aus der Beharrlichkeit bestehender Subjektivierungsweisen entsteht, noch zu bekräftigen und derart zuzuspitzen, dass eine *Tabula-rasa*-Forderung entsteht. Da aus den bestehenden Mustern nicht auszuweichen ist, müssten sie restlos zerstört werden, bevor überhaupt an etwas Neues gedacht werden könne. Ich nenne diese Position die destruktiv-anarchistische. Als ihr paradigmatischer Ausdruck ließe sich der Text „Die Prinzipien der Revolution“ anführen, der vermutlich dem jungen Bakunin zuzuschreiben ist:

25 Vgl. Marx 1973: 349.

26 Vgl. Fanon 1981: 98f.

„Die jetzige Generation muß alles Bestehende ohne Unterschied blindlings zerstören [...]. Und da die jetzige Generation selbst unter dem Einfluß jener verabscheuungswürdigen Lebensbedingungen stand, welche sie jetzt zu zerstören hat, so darf der Aufbau nicht ihre Sache sein, [sondern] die Sache jener reinen Kräfte, die in den Tagen der Erneuerung entstehen. Die Abscheulichkeiten der zeitgenössischen Zivilisation, in der wir aufgewachsen [sind], haben uns der Fähigkeit beraubt, das Paradiesgebäude des zukünftigen Lebens aufzurichten, von dem wir nur eine nebelhafte Vorstellung haben können, indem wir uns das dem bestehenden ekelhaften Zeug Entgegengesetzte denken! [...] Für Leute der bereits begonnenen praktischen Revolutionssache halten wir jegliche Betrachtungen über diese nebelhafte Zukunft für verbrecherisch, da sie nur der Sache der Zerstörung als solcher hinderlich sind, den Gang des Anfanges der Revolution aufhalten, dadurch also ihr Ende in die Ferne rücken.“²⁷

Hier wird also der Ausbruch der Revolution dezidiert vom Übergang zum Neuen getrennt und allen, die mit dem Alten in Berührung waren, verboten, auch nur über die Neuordnung nachzudenken. Woher dann aber „jene reinen Kräfte, die in den Tagen der Erneuerung entstehen“, stammen sollen, bleibt wiederum völlig im Dunkeln.

In ihrem Buch über Lenins Leiche nähert sich die kommunistische Denkerin Bini Adamczak ebenfalls dem Problem des unmöglichen Übergangs, allerdings mit einer wichtigen zusätzlichen Differenzierung: Nicht nur die „Abscheulichkeiten der zeitgenössischen Zivilisation“, sondern auch die Abscheulichkeiten der Revolution selbst machten die „jetzige Generation“ zukunftsuntauglich. In einer stilisierten Gegenüberstellung von Kronstädterinnen und Leninistinnen führt Adamczak in brillianter Dialektik das Dilemma vor Augen, das dadurch entstehe, dass erstere, wenn sie siegreich sein wollten, sich selber leninistischer Mittel bedienen müssten. Dies führe aber nicht nur zum Verrat an den eigenen Idealen, sondern gerade wieder zur Perpetuierung der eigentlich zu überwindenden, in Adamczaks Bild „gewaltinfizierten“, Zustände:

„Aber müssten sie, die sich gegen den Leninismus wendend zu Leninistinnen werden, sich nicht gegen sich selbst wenden? Hätten sie, die sie gegen die Gewalt die Gewalt aufrufen, den Ruf zur Gewalt nicht gegen sich selbst zu richten? Weil der Körper, den es zum Zuschlagen braucht (und die Lust, die das Zuschlagen in diesem erzeugt), sich nicht einfach wie ein aus der Mode gekommenes Kleidungsstück wieder ablegen lässt, nachdem er einmal antrainiert wurde. Hätten sie nicht im Voraus den irreversiblen Transformationen Rechnung zu tragen, zu denen sie die Konterrevolution nötig? Eine vorausseilende Vor-

27 Bakunin 1977: 360.

sorge, antizipative Institution, eine Versicherung gegen die Zukunft [...]? Wie in den Zombiefilmen hätten die Revolutionäre ihren Nachwuchs zu bewaffnen, mit der Aufforderung, sie zu erschießen, wenn der Verwandlungsprozess beginnt, der Virus der Gewalt zu wirken anfängt. Und wie die Helden dieser Filme würden die nachkommenden Revolutionäre die Waffe gegen ihre Vorgängerinnen wenden, würden, von ihren Opfern ermuntert, mit Tränen in den Augen, aber mit Einsicht in die Notwendigkeit, den Abzug betätigen. Die Konterkonterkonterrevolution. Nicht ihre Kinder, ihre Eltern hätte die Revolution fressen müssen.²⁸

Selbst diese fantastische und brachiale Lösung ist aber keine – die „Versicherung gegen die Zukunft“ würde sich rekursiv fortpflanzen. Diese Kinder wären, um im Bild zu bleiben, nach dem Mord an ihren Eltern selbst vom Virus der Gewalt erfasst. Somit zeigt die destruktiv-anarchistische Position sehr plakativ, dass, wenn man an einer Vorstellung von Revolution als Krieg und Ereignis festhält, kein Weg aus dem Dilemma führt. Der entscheidende Punkt wird indes auch deutlich, wenn man die Infektionsmetaphorik abschwächt. Das Übergangsdilemma stellt sich nicht erst dann, wenn tatsächlich alle revolutionären Gewalttäterinnen und -opfer in einer ausweglosen Spirale der Wiederholung gefangen blieben (was vielleicht nicht einmal ein unrealistisches Bild traumatischer Übertragungsprozesse wäre, wenn auch ein düsteres). Nicht erst die Perpetuierung der Gewalt ließe die Revolution scheitern, sondern bereits die Tatsache, dass ihr Ablauf keinen Ort lässt, an dem neue, vormals utopische Praktiken Raum greifen können. Ersteres Scheitern könnte man vielleicht als das „tragische“ Scheitern bezeichnen, dem Adamczak in ihrer Studie über die Russische Oktoberrevolution nachgeht, letzteres als das „dilemmatische“, das lediglich in einem Verschieben des ausbleibenden revolutionären Ziels besteht.

2.2 Affirmation des Wunders

Eine alternative Position, die auf das Umbruchsilemma antwortet, würde ich so umschreiben, dass sie auf eine „Affirmation des Wunders“ hinausläuft. Als „Wunderprämisse“ hatte ich eingangs etwas polemisch die Vorstellung bezeichnet, ‚alles‘ könne auf einen Schlag anders werden, es gäbe eine Möglichkeit, dass das Neue ‚plötzlich‘ eintrete. Mithin könnte man sich überlegen, ob nicht doch Szenarien denkbar wären, die ein solches Wunder begünstigen und die Prämisse rehabilitieren würden. Solche Überlegungen finden wir bei Hannah Arendt und Rosa Luxemburg ausgeführt, die das Neue retten, indem sie es be-

28 Adamczak 2007: 148.

reits im revolutionären Geschehen selbst ansiedeln. Wenn, dann tritt die Utopie nicht nachher ein, sondern geschieht dabei. Dazu geben beide weitgehend den Kriegsaspekt des revolutionären Szenarios auf, halten aber an dessen Ereignischarakter fest. Für Arendt und Luxemburg passiert im revolutionären Moment viel mehr als ein Erobern der Macht, nämlich eine Umformung und Neuschöpfung des Kollektivsubjekts.

Luxemburg geht davon aus, dass in der revolutionären Organisation hochgradig verdichtete Lernprozesse ablaufen können, die sich selbst regulieren. Das, was ihr am Leninismus so schlimm erscheint, ist eben nicht, dass kommandiert und Blut vergossen wird, sondern dass in der vorgegebenen Organisation der Raum eingenommen wird, in dem eine freie Selbstorganisation hätte stattfinden können. Die „Spontaneität der Massen“ besteht in deren Fähigkeit, quasi augenblicklich eine wirklich neue politische Form anzunehmen. So muss auch kein Jenseits der Revolution mehr angestrebt werden, sondern nur deren Permanenz, in der sich die Reorganisation erhalte.²⁹ Arendt charakterisiert die revolutionäre Organisationsform konkreter und kann sie mit ihrer komplexen Theorie des Handelns in Verbindung setzen. In den Rätebildungen, zu denen es spontan in nahezu allen Revolutionen kam, sieht Arendt die ideale politische Form und, wie sie es nennt, den „Geist der Revolution“ verwirklicht.³⁰ In diesen Momenten und in diesen Gremien wird wahre Politik in Arendts starkem, nahezu utopischen Sinne des Begriffs gemacht. Dennoch ist gerade Arendts Darstellung der revolutionären Tradition von der Erkenntnis getrübt, dass die von ihr herauspräparierte Form sich nie hat erhalten können, dass sie die Anfangsphase von Revolutionen nie überdauert und bislang keine angemessene Institutionalisierung hat finden können.³¹ Der Geist der Revolution hat keine bleibende Heimstätte in der Welt, denn wenn die Utopie ins revolutionäre Geschehen verlegt wird, erlischt sie auch mit dessen Abklingen. Das neue Dilemma, das sich der emphatischen Theorie des revolutionären Handelns somit stellt, ist das der Stabilisierung.³²

29 Vgl. Luxemburg 1977.

30 Vgl. Arendt 1963: 277.

31 Vgl. ebd. 260.

32 Das Dilemma vertieft sich dramatisch, wenn man von einer Situation ausgeht, in der Bürgerkrieg und Konterrevolution den Raum für spontane freiheitliche Organisation schließen.

2.3 Feministische Strategie

Das dritte Modell, dem ich mich jetzt ausführlicher zuwenden möchte, gibt nicht nur das martialische, sondern auch das ereignishafte Moment des Revolutionsbegriffs auf. Wenn die Spontanitätstheorien das Bild des Krieges haben fallen lassen, um im revolutionären Geschehen selbst bereits die Realisierung utopischer Formen unterbringen zu können, so wird hier auch die Vorstellung von radikaler Transformation als singulärem Ereignis verabschiedet. Emblematisch für diese Strategie ist das folgende Zitat, das aus einer 1970 verfassten Schrift von Francis Beal, einer Pionierin des schwarzen Feminismus in den USA, stammt:

„We must begin to understand that a revolution entails not only the willingness to lay our lives on the firing line and get killed. In some ways, this is an easy commitment to make. To die for the revolution is a one-shot deal; to live for the revolution means taking on the more difficult commitment of changing our day-to-day life patterns.“³³

Alle drei Aspekte einer feministischen revolutionären Strategie tauchen hier auf: die Verabschiedung sowohl vom Bild des singulären Ereignisses als auch von der martialischen Taktik ebenso wie die neue Betonung der progressiven Verwirklichung utopischer Momente im alltäglichen Leben: „für die Revolution zu leben“.

Da diese Konzeption das andere Extrem gegenüber der destruktiv-anarchistischen Annahme darstellt, dass erst alles Alte und gar noch die Zerstörer des Alten selbst zerstört sein müssten, ließe sie sich im Anschluss an Denker wie Etienne de la Boethie oder Peter Kropotkin auch als konstruktiv-anarchistisch bezeichnen. Innerhalb der anarchistischen Tradition wird sie in Reinform vor allem von dem deutsch-jüdischen Journalisten und Schriftsteller Gustav Landauer vertreten, in dessen Aufrufen zur Gründung sozialistischer Siedlungen es zum Beispiel heißt:

„Man hat euch gesagt, die sozialistische Gesellschaft könne erst in einem unbestimmten, fernliegenden Zeitpunkt an die Stelle der Ausbeutung, der Proletarisierung, des Kapitalismus treten. Man hat euch auf die Entwicklung verwiesen. Wir sagen: Der Sozialismus kommt gar nicht, wenn ihr ihn nicht schafft. Es leben welche unter euch, die sagen: Erst muß die Revolution kommen, dann kann der Sozialismus beginnen [...]. Wir sagen: Umgekehrt wird ein Schuh daraus! Wir warten nicht auf die Revolution, damit dann Sozia-

33 Zit. nach Springer 2005: 1.

lismus beginne, sondern wir fangen an, den Sozialismus zur Wirklichkeit zu machen, damit dadurch der große Umschwung komme!³⁴“

Der Sozialwissenschaftler Erik Olin Wright, ein analytischer Marxist, fasst diese Form des Wandels in seiner Typisierung sozialer Transformation als „*interstitial change*“.³⁵ Das englische „*interstitial*“ ist deshalb so treffend, weil es sowohl „in den Zwischenräumen stattfindend“ als auch „Zwischenräume eröffnend“ bedeutet. Wright selbst stellt die Verbindung zur anarchistischen Tradition her, nicht aber die meiner Ansicht nach weiter reichende und aufschlussreichere Parallele zur Strategie der Neuen Frauenbewegung.³⁶

Deren Formierung in der Neuen Linken Ende der sechziger Jahre lässt sich bekanntlich als die Aufkündigung eines stillschweigenden Abkommens mit den sozialistischen Genossen beschreiben, dass es Befreiung erst nach der Revolution geben könne. Normalerweise wird diese Spaltung der Strategien mit dem Streit um die priorisierten inhaltlichen Ziele in eins gesetzt, aber ich glaube, dass es sich lohnen würde, beide Ebenen gesondert zu diskutieren. In ihrer Rede vor der Delegiertenkonferenz des SDS 1968 formuliert Helke Sander, eine der Delegierten der Berliner Freien Universität, die Position des „Aktionsrats zur Befreiung der Frauen“ folgendermaßen:

„... wir können die gesellschaftliche Unterdrückung der Frauen nicht individuell lösen. Wir können damit nicht auf Zeiten nach der Revolution warten [...] wir wollen versuchen, schon innerhalb der bestehenden Gesellschaft Modelle einer utopischen Gesellschaft zu entwickeln. In dieser Gegengesellschaft müssen aber unsere eigenen Bedürfnisse endlich einen Platz finden“.³⁷

Liest man dieses Plädoyer auf die zugrunde liegende Konzeption sozialer Transformation hin, so lässt sie sich auch als eine Neubestimmung des Verhältnisses von Utopie und Revolution beschreiben. Anstatt auf die Revolution zu warten, sollen „Modelle einer utopischen Gesellschaft“ bereits in der Gegenwart entwickelt werden. Die Revolution ist nicht mehr Mittel zum Zweck der Utopie-

34 Landauer 1924: 92.

35 In Abgrenzung zu „*ruptural change*“, was ungefähr dem klassischen Revolutionsbegriff als umfassendem, ereignishaftem Systemwechsel entspricht und „*sybiotic change*“, dem Wandel über Reformen, die auch im Sinne des bestehenden Systems wären (vgl. Wright 2010: 303).

36 Vgl. Wright 2010: 324.

37 Zit. nach Lenz 2008: 61f.

Verwirklichung, sondern letztere wird stückweise, provisorisch und auf eigene Faust begonnen. Über Browns eingangs erwähnte Vision der Rückeroberung utopischer Horizonte hinaus bleiben diese aber nicht imaginär, sondern sind handlungsleitend. Es wird nicht auf die Zerstörung, sondern auf die unmittelbare Umsetzung und Verwirklichung des Neuen in den Lücken und Randgebieten des bestehenden Systems gesetzt. Veränderung geschieht so über einen längeren Zeitraum, von verschiedenen Ausgangspunkten her, polymorph und vielstimmig. „Die“ Revolution wäre nicht Ursprung, sondern Effekt einer Kumulation von diversen erfolgreichen utopischen Vorgriffen.

Es ist verlockend, diesen Gedanken der Umkehrung von Revolution und Utopie, Weg und Ziel der Revolution zu komplettieren, indem das ‚alte‘ martialische und ereignishafte revolutionäre Bild jetzt im Sinne des motivierenden, aber nicht realisierten „utopischen“ Moments des Feminismus gedeutet würde. Obwohl hier fraglos der Reiz des Gedankenspiels die Ernsthaftigkeit der These überwiegt, ließe sich dieser Befund am Beispiel von Monique Wittigs experimentellem Roman *Les Guérillères* illustrieren.³⁸ Wittig besingt darin eine erfolgreich von Amazonen eroberte, geschlechter-jenseitige Welt und präsentiert die Phantasie einer mit Waffen in Entscheidungsschlachten ausgetragenen Revolution:

„Ihre Truppen rücken vor, sie marschieren Tag und Nacht. Sie sagen, wohin das Feuer tragen, an welches Stück Erde Brand legen, welchen Mord begehen? Sie sagen, nein, ich werde mich nicht hinlegen, ich werde meinen müden Körper nicht ruhen lassen, bevor diese Erde, mit der ich so oft verglichen worden bin, von Grund auf aufgewühlt, auf ewig unfähig sein wird, Früchte zu tragen.“³⁹

Der poetische und martialische Text bildet aber gerade nicht die Strategie der tatsächlichen Frauenbewegung ab, sondern kann in ihrem Rahmen als eine Art ermächtigende Phantasie verstanden werden. „Revolution“ im gängigen Sinne ist hier zu einer Utopie geworden.

Die unmittelbare, lokale Arbeit an utopischen Praktiken hingegen macht die tatsächliche Strategie feministischer Politik aus. Bei diesem Transformationsmodell von Revolution zu sprechen, hieße den Revolutionsbegriff auf zweierlei Weise zu dehnen: So, dass er mehr abdeckt, aber auch so, dass damit ein länge-

38 Damit lese ich Wittigs Roman allerdings stärker als Fiktion als Linda Zerilli es in ihrer faszinierenden Deutung tut, die *Les Guérillères* direkt als Beispiel feministischer Freiheitsstiftung und Vergemeinschaftung rezipiert (vgl. Zerilli 2011: 99ff.).

39 Wittig 1980: 130.

rer Zeitraum, ein Prozess und nicht nur ein Ereignis gemeint sein kann. Dies entspräche einem Anspruch, mit dem der Feminismus 1966 vehement die Bühne betreten hat. Juliet Mitchell betitelte ihren epochemachenden *Left-Review*-Aufsatz, in dem sie analysiert, dass in den Bereichen der Produktion, der Reproduktion, der Sexualität und der Sozialisation gleichermaßen einschneidende Veränderungen stattfinden müssten, um die Befreiung der Frauen zu ermöglichen, schlicht: „*Women. The longest revolution*“⁴⁰. Diese Ausdehnung scheint nun tatsächlich das eingangs betonte Dilemma des klassischen Revolutionsbegriffs einhegen zu können. Indem nämlich die Grenze zwischen Revolution und Utopie aufgehoben wird, löst sich auch das Problem des unmöglichen Übergangs. Um den Preis einer größeren Dauer ist es die Utopie selbst, an deren progressiver Realisierung sich die Transformation bemisst, und es treten keine revolutionären Szenarien dazwischen, deren Normen und Praktiken die Akteurinnen noch zusätzlich in die falsche Richtung subjektivieren.

Gerade in der Ungleichzeitigkeit eines ausgedehnten revolutionären Prozesses bilden sich Enklaven, in denen utopische Normen eingeübt und verfestigt werden können. „Das Neue“, das heißt die von utopischen Normen geleiteten Praktiken und Beziehungsweisen,⁴¹ könnte sich somit im erfolgreichen Falle in den Nischen und Zwischenräumen soweit vervielfältigen, dass sich entlang der einstmals marginalen Verbindungslinien der Verlauf der neuen Strukturen anbahnt.⁴²

40 Mitchell 1966.

41 Ich übernehme diesen Begriff, ohne an dieser Stelle allen seinen Facetten gerecht zu werden, von Bini Adamczak.

42 Ich setze hier voraus, dass der vorausgreifende Wandel „im Kleinen“ gelingen kann und nicht ebenfalls stets an einem „Übergangsdilemma“ im Kleinen scheitert. Um diesen an der Frauenbewegung geschulten Optimismus sozialtheoretisch zu fundieren, scheint es mir vielversprechend, performativitätstheoretisch zu argumentieren: Wenn Macht in der routinierten Normwiederholung besteht, Wiederholungen aber ohnehin nie ganz identisch sind, dann besteht zumindest die Möglichkeit zu anderen Wiederholungen, die sich resignifizierend gegen die Ausgangsnorm wenden können. Zur ausführlicheren Rekonstruktion dieses Butler'schen Theorems vgl. Redecker 2011: 93ff.

3. DIE FRAGE NACH DER REICHWEITE

Gegen das hier propagierte Modell von Transformation lassen sich zwei Einwände erheben. Der erste wäre der Reformismus-Vorwurf. Warum überhaupt noch von Revolution sprechen, wenn das anvisierte Modell eher einer Evolution von Reförmchen gleicht?

Dem kann entgegengehalten werden, dass sich der Unterschied zwischen Reform und Revolution nicht daran entscheiden sollte, wieviel Zeit sie jeweils in Anspruch nehmen. Das Kriterium muss vielmehr sein, ob der Horizont der Veränderung die gesamte Gesellschaft oder nur einen kleinen Teilbereich umfasst. Ein Bild wie das von Neuraths Boot, das auf hoher See nur Stück für Stück repariert werden kann, könnte nur dann keinen umfassenden Wandel mehr repräsentieren, wenn man sich entscheiden sollte, unaufhörlich bloß die Planken am Heck auszutauschen und den Rest nicht anzurühren. Zudem wäre es nur konsequent in einer Situation, in der theoretisch die Gleichursprünglichkeit verschiedener Herrschaftsachsen anerkannt wird, den Revolutionsbegriff, wenn man ihn denn nicht ganz verabschieden will, dahingehend zu öffnen, dass man ihn in optimistischem Vorgriff bei erfolgreicher Überwindung jedweden weitreichenden Unterdrückungsverhältnisses verwenden kann – und nicht, wie im Alltagssprachgebrauch üblich, großzügig Staatsstreichen und Änderungen des Wirtschaftssystems zuspricht, dem Wandel von Geschlechterverhältnissen aber vorenthält. Ein wichtiger Anhaltspunkt für die Unterscheidung von partiellem und radikalem Wandel scheint mir auch darin zu liegen, ob die Forderungen und Begründungen, die beim Überwinden von partiellen Ungerechtigkeiten erhoben werden, sich explizit auf diesen Teilbereich beschränken oder ihrem Anspruch nach übertragbar sind und ausgeweitet werden können.

So, wie der Reformismus als Kampfbegriff in der deutschen Sozialdemokratie des ausgehenden 19. Jahrhunderts verwendet wurde, fiel er zudem in der bereits erwähnten Typisierung sozialen Wandels nicht mit der Art des Wandels zusammen, die in Zwischenräumen stattfindet und neue Räume eröffnet, sondern mit dem „symbiotischen“ Wandel⁴³, das heißt mit einem, der mithilfe der zentralen gesellschaftlichen Institutionen (im Fall des sozialdemokratischen Reformismus mit dem Parlament) zu operieren gedenkt und nicht außerhalb derer im Vorgriff auf eine utopische Zukunft alternative Strukturen zu verwirklichen suchte.

Wenn also die fruchtbarere Unterscheidung die zwischen radikalem und partiellem Wandel wäre, bleibt trotzdem eine zweite und schwerwiegendere Frage

43 Vgl. Wright 2010: 337.

bestehen: Ist eine Struktur wie das kapitalistische Wirtschaftssystem überhaupt so beschaffen, dass man es, wie anscheinend das Patriarchat und Geschlechterrollen, durch lokale Subversionen und Alternativen tiefgreifend verändern kann? Kumulieren sich auf diesem Gebiet die in der bestehenden Gesellschaft verwirklichten Utopie-Fragmente jemals zu einem Prozess radikalen Wandels? Eine Theorie radikalen sozialen Wandels, deren Ausgangspunkt gerade das Anerkennen eines Verlusts von geschichtsphilosophischen Gewissheiten darstellt, kann selbstverständlich keine Garantien auf die Revolution mehr geben. Solche vermeintlichen Garantien, so lautete die anfängliche Diagnose, haben auf fatale Weise dazu beigetragen, dass sich, im androzentrischen oder materialistisch-teleologischen Gewand, die Frage nach dem tatsächlichen Übergang, nach der Entstehung des utopischen Neuen in der Revolution hat verdrängen lassen. Wenn nun also mit der vor-revolutionären Einübung utopischer Praktiken ein Vorschlag vorliegt, das Übergangsdilemma zu entschärfen, muss natürlich geklärt werden, ob diese Arbeit „in den Zwischenräumen“ jemals hinreichend sein könnte, um radikalen Wandel nach sich zu ziehen. Diese Frage entscheidet sich letztlich am Strukturbegriff. Ich verstehe auch Wirtschaftsweisen und Produktionsverhältnisse nicht in dem Sinne als Makrostrukturen, dass sie von ihren lokalen Instantiierungen losgelöst, gegen deren Variationen ‚immun‘ wären (in diese Richtung argumentieren auch Gibson-Graham 1996). Die Herausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung selbst ließe sich schließlich als Prozess eines Wandels in den Zwischenräumen und durch sie rekonstruieren. Hinzu kommt aber einschränkend, dass das hier propagierte Transformationsmodell ohnehin keine Exklusivität beansprucht. Die Lösung soll nicht einfach „Prozess statt Aufstand“ heißen. Es ließe sich durchaus eine Wechselwirkung verschiedener Modi und Tempi von Revolution vorstellen. Die Pointe einer Verflechtung klassischer Revolutionsszenarien mit einer progressiven Verwirklichung von Utopien im Kleinen wäre, dass, je weiter letztere ausgebaut werden, desto geringer die Gefahr für erstere ist, am Umbruchs-dilemma zu scheitern. Wenn wenigstens schon ein Teil des Neuen an Ort und Stelle ist, dann braucht man sich weniger um dessen magische postrevolutionäre Entstehung zu sorgen. Revolution als Krieg und Ereignis wird ein sehr viel weniger paradoxer Begriff, wenn ihre Aufgabe ist, die schon bestehenden Utopien zu verteidigen, anstatt im Nebel der Zukunft liegende Gesellschaftsentwürfe zu realisieren. Entscheidend war mir nur, vor Augen zu führen, dass die drastischsten Szenarien des Wandels keineswegs dessen radikalste Momente darstellen und dass der Verlust eines bestimmten revolutionären Mechanismus auch so gesehen werden kann, dass er Utopien zu Mitteln der Transformation macht und nicht jegliche Transformation „utopisch“.

LITERATUR

- Adamczak, Bini (2007): *Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, Münster.
- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*, München.
- Bakunin, Michael (1977): *Sozial-Politischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen und Ogarjow*, Berlin.
- Butler, Judith (1997): *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford.
- Brown, Wendy (1999): Resisting Left Melancholy, in: *boundary 2* 26. 1999 (3), S. 19-27.
- Dies. (2005): Feminism Unbound: Revolution, Mourning, Politics, in: dies., *Edgework*, New Jersey, S. 98-136.
- Dunn, John (1989): Revolution, in: Terence Ball/James Farr/Russell L. Hanson (Hg.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, S. 333-356.
- Eisenstein, Hester (2009): *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*, Boulder.
- Dies. (2005): A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization, in: *Science and Society* 69 (3), S. 487-518.
- Fanon, Frantz (1981): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a. M.
- Fraser, Nancy (2009): Feminism, Capitalism and the Cunning of History, in: *New Left Review* 56 (März/April), S. 97-117.
- Freud, Sigmund (1986): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: ders., *Werke aus den Jahren 1904-1905 (= Gesammelte Werke, Band 5)*, hrsg. v. Anna Freud, Frankfurt a. M., S. 27-146.
- Gibson-Graham, J. K. (1996): *The End of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, Minneapolis.
- Godineau, Dominique (1998): *The Women of Paris and Their French Revolution*, Berkeley.
- Griewank, Karl (1969): *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff: Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt a. M.
- Hartmann, Heidi (1979): The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union, in: *Capital & Class* 3 (Summer), S. 1-33.
- Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik?, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M., S. 266-295.
- Landauer, Gustav (1924): *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, hrsg. v. Martin Buber, Köln.

- Lenin, Vladimir I. (1972): Staat und Revolution, in: ders., *Werke*, Band 25, Berlin, S. 393-507.
- Lenz, Ilse (Hg) (2008). *Die neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Eine Quellensammlung*, Wiesbaden.
- Loick, Daniel (2012): *Kritik der Souveränität*, Frankfurt a. M.
- Luxemburg, Rosa (1971): *Schriften zur Theorie der Spontaneität*, hrsg. v. Susanne Hillmann, Reinbek bei Hamburg.
- Marx, Karl (1960): Die Klassenkämpfe in Frankreich, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Band 7, Berlin. S. 9-107.
- Ders. (1962): Das Kapital, Band 1, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Band 23, Berlin, S. 11-802.
- Ders. (1973): Der Bürgerkrieg in Frankreich, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Band 17, Berlin, S. 313-365.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1972): Das Manifest der kommunistischen Partei, in: dies., *Werke*, Band 4, Berlin. S. 459-493.
- Mitchell, Juliet (1966): Women: The longest revolution, in: *New Left Review* 1/40 (November/Dezember), S. 11-37.
- Power, Nina (2009): *One-Dimensional Woman*, Winchester.
- Redecker, Eva von (2011): *Zur Aktualität von Judith Butler*, Wiesbaden.
- Springer, Kimberly (2005): *Living for the Revolution. Black Feminist Organizations 1968-1980*, Durham.
- Wittig, Monique (1980): *Les Guérillères. Die Verschwörung der Balkis*, München.
- Wright, Erik Olin (2010): *Envisioning Real Utopias*, London.
- Zerilli, Linda (2011): *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, Wien.

ONLINE-QUELLEN

- Funk, Nanette (2012): Contra Fraser on Feminism and Neoliberalism, in: *Hypatia* (Online-Vorschau seit 03. 01. 2012) siehe: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1527-2001.2011.01259.x/abstract> vom 27.07.2012.