

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 ungebremsen 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 Verhältnisse 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, dass 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 den anderen 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 framte. 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 Stütze (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 Anerkennungspolitischen 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-mittelbauumfrage-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 blöppen 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 variiertem 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 Helfritzsich: *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, Entspannungssex 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 Konsumption 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, das 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 Grundlegungen«: »Was die Frage der normativen Grundlegungen 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. Helfritsch: *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 ungern ausgeübten 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 Verschlussenheit 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 hervorstolpert; 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*r 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. Zusammengefasst 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 Kettener* 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 Kettener: »Ein Gespräch zwischen Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa und Karin Becker und Hanna Kettener«, in: Hanna Kettener & 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 unguten 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. Hel-fritzsch: *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 auszutariieren. 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 mensch mit Fraser 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 Fraser – 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 Fraser: *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 Geschriebenen, 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 solle, 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.

