

# DAS ARGUMENT

**341** ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE  
UND SOZIALWISSENSCHAFTEN

ONLINE-SUPPLEMENT



## **Das andere Erinnern**

*Editorial*

Frigga Haug *Zur Aufführung des Marat-Stücks von Peter Weiss in Peking 2018*

Jeta Mulaj *Ontologie als Ideologie: Eine Kritik an Butlers Theorie der Prekarität*

## **Nachrufe**

*Dorothy E. Smith 1926 – 2022* (Frigga Haug)

*Barbara Ehrenreich 1941 – 2022* (Frigga Haug)

*Gunilla Palmstierna-Weiss 1928 – 2022* (Lisbet Schulz Contreras)

*Maria Mies 1931 – 2022* (Andrea Baier und Uta von Winterfeld / Frigga Haug)

gegründet 1959  
von Wolfgang Fritz Haug

Herausgegeben im Auftrag des Berliner Instituts für kritische Theorie (InkriT)  
von Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle

## Ständige Redaktion

Frigga Haug  
Wolfgang Fritz Haug  
Peter Jehle  
Jan Loheit  
Ruth May  
Hauke Neddermann  
Christof Ohm  
Ingo Pohn-Lauggas

Michael Rahlwes  
Jan Rehmann  
Bernd Röttger  
Thomas Weber  
  
Hospitation  
Maximilian Marraffa

## Feministische Redaktionsgruppe

Frigga Haug  
Jutta Meyer-Siebert  
Ines Philipp  
Sigrun Matthiesen

## Rezensionen

Rainer Alisch (Philosophie)  
Hansjörg Tuguntke (Politik)  
Lukas Eble, Simon Kunert und  
Marco Steffen (Pädagogik)

## Wissenschaftlicher Beirat

Gilbert Achcar (London)  
Ursula Apitzsch (Frankfurt/M)  
Andreas Arndt (Berlin)  
Étienne Balibar (Paris)  
Thomas Barfuss (Chur/Schweiz)  
Armin Bernhard (Duisburg-Essen)  
Hans-Jürgen Bieling (Tübingen)  
Manuela Boatcă (Freiburg)  
Dick Boer (Amsterdam)  
Werner Bonefeld (York/GB)  
Miriam Boyer (Berlin)  
Ulrich Brand (Wien)  
Erica Burman (Manchester)  
Judith Butler (Berkeley/USA)  
Mario Candeias (Berlin)  
Robert Cohen (New York)  
Rolf Czeskleba-Dupont (Roskilde/DK)  
Frank Deppe (Marburg)  
Klaus Dörre (Jena)  
Montserrat Galcerán (Madrid)  
Christoph Görg (Wien)  
Karl Heinz Götze (Aix-en-Provence)

Ruedi Graf (Basel)  
Hartmut Haberland (Roskilde/DK)  
Timothée Haug (Straßburg-Berlin)  
Inez Hedges (Boston/USA)  
Gerhard Hetfleisch (Innsbruck)  
Joachim Hirsch (Frankfurt/M)  
Peter U. Hohendahl (Ithaka/USA)  
Fredric Jameson (Durham/USA)  
Christina Kaindl (Berlin)  
Peter Kammerer (Urbino)  
Mario Keßler (Potsdam)  
Barbara Ketelhut (Hannover)  
Hermann Klenner (Berlin)  
Juha Koivisto (Tampere/Finnland)  
Timm Kunstreich (Hamburg)  
Ingrid Kurz-Scherf (Marburg)  
Wolfgang Küttler (Berlin)  
Ines Langemeyer (Karlsruhe)  
Michael Löwy (Paris)  
Morus Markard (Berlin)  
Thomas Metscher (Bremen)  
Klaus Müller (Lugau)

Gustau Muñoz (Valencia)  
John Neelsen (Tübingen)  
Andreas Novy (Wien)  
Iris Nowak (Hamburg)  
Jörg Nowak (Berlin)  
Vesa Oittinen (Helsinki)  
Sinan Özbek (Istanbul)  
Helmut Peitsch (Potsdam)  
Jean Quétier (Straßburg)  
Nora Räthzel (Barcelona)  
Tilman Reitz (Jena)  
Jörg Roesler (Berlin)  
Werner Schmidt (Huddinge/Schweden)  
Klaus Schulte (Roskilde/DK)  
Christoph Türcke (Leipzig)  
Kees Van der Pijl (Sussex/GB)  
Michael Vester (Hannover)  
Francesca Vidal (Koblenz-Landau)  
Alban Werner (Aachen)  
Frieder Otto Wolf (Berlin)  
Richard D. Wolff (Amherst)

# DAS ARGUMENT 339

## Inhaltsverzeichnis Online-Supplement

---

### Das andere Erinnern

<i>Editorial</i> .....	1*
Frigga Haug <i>Zur Aufführung des Marat-Stücks von Peter Weiss in Peking 2018</i> .....	3*
Jeta Mulaj <i>Ontologie als Ideologie: Eine Kritik an Butlers Theorie der Prekarität</i> .....	5*

### Nachrufe

<i>Dorothy E. Smith 1926 – 2022</i> (Frigga Haug) .....	28*
<i>Barbara Ehrenreich 1941 – 2022</i> (Frigga Haug) .....	30*
<i>Gunilla Palmstierna-Weiss 1928 – 2022</i> (Lisbet Schulz Contreras) .....	31*
<i>Maria Mies 1931 – 2022</i> (Andrea Baier u. Uta v. Winterfeld / Frigga Haug) .....	34*

**Inhalt der letzten Hefte****340: Ukraine-Krieg – Weltordnungskrieg. Fronten, Folgen, Formen – Eine Zwischenbilanz**

Antje Vollmer Die Vorgeschichte des Ukraine-Krieges von Gorbatschow her erzählen / Nathalie Weidenfeld Sesselgeneräle, in Hitze / Christoph Türcke Gewinnen? – Ukraine-Krieg – Weltordnungskrieg. Fronten, Folgen, Formen – Eine Zwischenbilanz Peter Wahl Den Frieden gewinnen, nicht den Krieg! Editorial – Fronten Susan Watkins Fünf Kriege in einem / Anuradha Chenoy Der neue kalte Krieg und der globale Süden / John P. Neelsen Zeitenwende. Ende westlicher Hegemonie – Niedergang mit Schrecken / Klaus Dörre Nach der Zeitenwende. Der Krieg gegen die Ukraine und der Kampf um eine neue Weltordnung – Politisch-ökonomische Folgen Vladimiro Giacché Notizen zu einer Analyse der ökonomischen Auswirkungen des Ukraine-Kriegs / Wolfgang Streeck Böses Erwachen: Deutschland nach dem Krieg – Ökologische Folgen Jason W. Moore Imperialistische Kriege in der Endphase der billigen Natur / John Bellamy Foster Nuklearkrieg und Ökokrise als doppelter Exterminismus – Formen Alexej Gromyko Kubakrise 2.0? Zur nuklearen Dimension in Stellvertreterkriegen / Norman Paech Verdeckte Kriege im Schatten des Völkerrechts / Erhard Crome Dialektiken im internationalen System. Anmerkungen zum Imperialismusproblem / Johannes Klotz ›Zeitenwende‹ – Neue Militarisierungskonzepte und globale Machtansprüche – »Der Vorhang zu und alle Fragen offen« (Brecht)? Wolfram Adolph DIE LINKE und der Frieden. Wo bleibt das »Krieg dem Kriege«? / Wolfgang Fritz Haug Das Blut der anderen – ein Jahr später. Versuch einer Antwort auf Lulas Frage, wie es dazu kam

**339: Vernünftige Freiheit im Online-Kapitalismus?**

Silke Wittich-Neven (*Un-)begrenzte/beendete Interpretation – recht besehen – Vernünftige Freiheit im Online-Kapitalismus?* Editorial: *Habermas' Zusammenstoß mit den Online-Medien – Struktur- und Subjekt-Effekte* Christoph Türcke *Strukturwandel der Öffentlichkeit 2.0* / Cheryce v. Xylander *Der Sturm aufs Capitol: Bereits ein Staatsstreich-Erlebnis?* / Frigga Haug *Reflexiver Faschismus?* *Simon Stricks Phänographie* / Cheryce v. Xylander *Über Selfies?* – **Fragen vernünftiger Freiheit** Wolfgang Fritz Haug *Habermas' Genealogie vernünftiger Freiheit und die Philosophie der Praxis* / Volker Braun *Abstract zu Haug* / Tilman Reitz *Politiken der Einschränkung* \*\*\* Andrés Musacchio *Mutation des Kapitalismus?* – **Aus der Wörterbuch-Werkstatt** Ralf Hoffrogge u. Axel Weipert *Novemberrevolution – Besprechungen* Rok, *Entfremdung in der Arbeitswelt des 21. Jahrhunderts. Darstellungen in der italienischen Gegenwartsliteratur*; Kaiser, *Politische Männlichkeiten*; Hermsmeier, *Uprising. Amerikas Neue Linke*; Vogl, *Kapital und Ressentiment*; Graf u. a. (Hg.), *Die Wiederkehr der Klassen*; Regenbogen u. a. (Hg.), *Was hält die Migrationsgesellschaft zusammen?*; Rusch, *Dada & München*

---

 ISSN 0004-1157

Das Argument erscheint 2023 in vier Hefen. Jahresumfang mindestens 640 Seiten zzgl. Online-Supplement. – Einzelheft 16 € (\*erm. 14 €); Doppelheft 32 €; Jahresabo 48 € (\*erm. 40 €) zzgl. Versand (\*Ermäßigung für Studierende/Azubis/Erwerbslose gegen Bescheinigung). – Kündigungsfrist: acht Wochen vor Ende des Bezugszeitraums. – Die Redaktion bittet um Mitarbeit, haftet aber nicht für unverlangte Einsendungen. Aufsätze sollen 45 000, Rezensionen 6000 Zeichen (inkl. Leerzeichen) nicht überschreiten. – Das Argument wird regelmäßig ausgewertet von Francis (Bulletin Signalétique), Literaturdokumentation zur Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, Pol. Dokumentation, Social Science Citation Index, Germanistik, Intern. Bibliographie d. Zeitschriftenliteratur, Intern. Bibliographie d. Rezensionen, Sozialwiss. Literaturinformationssystem. – Copyright © Argument Verlag, Glashüttenstraße 28, D-20357 Hamburg, Tel. +49 (0)40 40 18 00 0, Fax 40 18 00 20, www.argument.de, verlag@argument.de. Deutsche Bank Hamburg, IBAN DE09 2007 0024 0366 5445 00. – Titelfoto: Picasa. – Rückseitenbilder: Dorothy E. Smith (F.: Liza McCoy), Barbara Ehrenreich (F.: Hachette Book Group), Gunilla Palmstierna-Weiss (Malin Musikverket), Maria Mies (Kölner Frauengeschichtsverein). – Umschlagkonzept: Martin Grundmann. – Satz: Mattes Kleyboldt. – Druck: CPI books GmbH, Leck. – Es gilt Anzeigenpreisleiste Nr. 13.

## Editorial

Einsparungen in öffentlichen Haushalten, die als staatliche »Schuldenbremse« auch im Jahr 2023 noch politisch durchgesetzt werden, weil sie an Erzählungen über Hyperinflation nach dem Ersten Weltkrieg anknüpfen. Fehlende öffentliche Kinderbetreuung, die auch deshalb noch immer nicht als politischer Großskandal gilt, weil die nationalsozialistische Verunglimpfung der »Rabenmutter« offenbar im kollektiven Gedächtnis der Deutschen besser verankert ist, als die staatlichen Betreuungskonzepte der DDR. Nur zwei Beispiele von vielen möglichen, die zeigen, dass selbstverständlich mit Erinnerung Politik gemacht wird. Nicht erst, seit Russlands Präsident den Einmarschbefehl in die Ukraine mit einer »Befreiung vom Faschismus« rechtfertigte und gleichzeitig den Deutschen mit einer beinahe identischen Argumentationsfigur »Putin ist Hitler« das gigantischste Rüstungspaket der Nachkriegszeit als alternativlos angedient wird. Ein Totschlagargument – egal wer es gerade benutzt.

»Nie wieder Faschismus, nie wieder Krieg!« sind nicht länger zwei untrennbar verbundene Zwillingshalbsätze, sondern werden als Einzelparolen gegeneinander ins Feld geführt. Ein Feld, auf dem kein Platz mehr zu sein scheint für andere Erinnerungen. Erinnerungen an Demonstrationen für atomare Abrüstungen, an denen sich eine halbe Millionen Menschen beteiligten, oder an physische wie psychisch versehrte Soldaten und Zivilistinnen, deren Kriegs-Traumata noch zwei Generationen später fortwirken und den »Kriegsenkeln« nicht nur in Deutschland Stoff für zahlreiche Buchveröffentlichungen bieten. An Angriffskriege der Großmacht USA sollen wir uns aktuell genauso wenig erinnern wie an Diktatoren, deren Macht trotz massiver Menschenrechtsverletzungen weder von Russland noch der Nato in Frage gestellt wird.

Die Begründungen für derartige partielle Amnesien reichen oft weiter als realpolitische Opportunitätsabwägungen nach dem Motto: »Wir haben jetzt Dringendes zu regeln und wollen uns durch eure gegenläufigen Erinnerungen nicht davon abbringen lassen«. Nicht nur als unpassend, sondern als minderwertig oder »sachlich falsch« wird das Erinnern der anderen häufig abqualifiziert. Ein rüdes »Vergiss es!« wie es auch diejenigen zu hören bekommen, die es wagen, die Zwangsarbeit und systematische Ermordung ihrer Vorfahren in anderen Teilen der Welt in Bezug setzen zu wollen zur hiesigen Erinnerung an die Shoah. Die Abwehrreflexe beziehen sich dabei weniger auf überprüfbare, und damit diskussionsfähige Einzelheiten, auf geographische oder historische Unterschiede und Gemeinsamkeiten dessen, was jeweils erinnert wird. Vielmehr geht es um eine etablierte Hierarchie des öffentlich mehr oder weniger Erinnerungswürdigen. Sie soll genauso wenig hinterfragt werden wie der Rest der Machtverhältnisse, deren Teil auch jede offizielle Gedenk- oder Erinnerungspolitik selbstverständlich ist. So dominiert 30 Jahre nach dem Ende der DDR weiterhin die staatliche »Stasi-Mauertote-Unrechtsregime«-Gedenkpolitik und disqualifiziert die abweichenden und widersprüchlichen privaten Erinnerungen von Millionen Frauen und Männern an das Land, in dem sie gelebt haben.

Wie derartige Hierarchisierungen des Erinnerns zustande kommen, wirken und sich verfestigen, wissen alle aus persönlicher Erfahrung und Anschauung. Jedes Klassen-

treffen, jeder Freundeskreis, der sich an gemeinsame Urlaube zurückerinnert, jede Familienfeier bieten reichlich Gelegenheit und Material: Wenn sich die heroischen Frontgeschichten des Vaters gegen die Luftschutzkellerängste der Mutter durchsetzen, wie die Erzählung des ehemaligen Klassenliebings über »lustige Streiche« die unangenehm berührenden Mobbing Erfahrungen der damaligen Außenseiterin auch zwanzig Jahre nach dem Schulabschluss schnell verdrängen. Oder wenn nach dem fünften Handy-Video derselben Wanderung immer lauter darüber diskutiert wird, wessen Idee diese viel zu lange und beschwerliche Route denn nun eigentlich gewesen sei, wieso sich K. irgendwann weigerte, auch nur einen Schritt weiterzugehen, was B. damit zu tun hatte, und wie sich das Ganze schließlich doch noch zu einem für alle unvergesslichen Tag fügte. In solchen Situationen zeigt sich die jeweils eigene Erinnerung in ihrer ganzen Fragilität und Fragwürdigkeit. So unverzichtbar die Fähigkeit und Möglichkeit, sich zu erinnern, für die eigene Identität ist, so beeinflussbar ist sie auch: Abhängig von den Umständen der Gegenwart, in der ich mich erinnere, ebenso wie jenen, an die erinnert wird. Eine Frage von Erlebtem wie Erzähltem, von physischen, psychischen, politischen Bedingungen. Diese Bedingungen im Prozess des Erinnerns selbst bewusst zu machen und zu reflektieren, dafür hat Frigga Haug vor vier Jahrzehnten die Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit entwickelt, die mittlerweile rund um den Globus in akademischen und nicht akademischen Projekten angewendet wird (siehe auch die Rezension von Harry Friebel in diesem Heft).

Sich diese Bedeutungskonstruktion in unserer jeweils eigenen Praxis gemeinsam bewusst zu machen, ermöglicht Austausch über offen gebliebene Fragen und schlecht vernarbte Wunden. Gemeinsam lassen sich Erinnerungslücken schließen und frühere Fehler korrigieren, bevor sie sich durch stete Wiederholung zu angeblichen Wahrheiten verfestigen, die immer schwerer zu hinterfragen sind.

Derartige Erfahrungen anderen Erinnerns werden in der bürgerlichen Gesellschaft noch immer als »private« vom öffentlichen, politischen Erinnern getrennte angesehen. Nichts, was offizielle Diskurse über Krieg und Frieden, Gedenkpolitik, Kunstfreiheit und Staatsraison stören darf. Gerade deshalb erscheint uns eine genauere Analyse widersprüchlicher Erfahrungen mit privaten Erinnerungen notwendig und lohnend. Sie bilden den Schwerpunkt dieses *Arguments* und beschreiben auf höchst unterschiedlichem Terrain weibliches Erinnern in dem Ringen um einen Zugewinn von Handlungsfähigkeit. Indem die Autorinnen ihre Leserinnen und Leser an dieser persönlichen Arbeit teilhaben lassen, zeigen sie Wege auf für einen von uns schmerzlich vermissten anderen politischen Umgang mit Erinnerungen.

Ein Labor, um jenes andere Erinnern zu erlernen, das so dringend nötig wäre, um, wie es die Autorin Charlotte Wiedemann in ihrem jüngsten Buch *Den Schmerz der anderen begreifen* erhofft, ein Weltgedächtnis aufbauen zu können. »Ein Erinnern für eine Welt, in der es keine Hierarchie von Leiderfahrung mehr gibt, und keinen Schmerz, der nicht zählt. Ein Erinnern für eine neue Ethik der Beziehungen und einen Antifaschismus des 21. Jahrhunderts.« Damit Erinnerungen nicht mehr nach Belieben als Stützpfiler der herrschenden Verhältnisse eingebaut werden können, sondern uns gegenseitig stützen, um diese Verhältnisse zum Bessern zu verändern.

Frigga Haug

## Zur Aufführung des Marat-Stücks von Peter Weiss in Peking 2018

Im Mai 2018 flogen wir (Wolfgang Fritz Haug, Peter Jehle, Jan Rehmann und ich) nach Peking, um den ersten Band des *Historisch-kritischen Wörterbuchs des Marxismus* in chinesischer Sprache förmlich in Empfang zu nehmen und zugleich die weitere Kooperation, d.h. die Übersetzung der Folgebände, zu besiegeln. Dieser Akt fand öffentlich in einem kleinen Hörsaal statt, in dem wir den Reden der Geladenen lauschten und angestrengt über die Sprachbarrieren hinweg versuchten, uns in die Bedeutung des Ganzen würdig hineinzufühlen. Wenngleich unsere Gastgeber eine Atmosphäre schufen, die der Bedeutung des Vorgangs entsprach, gelang es Wolf und mir nicht, die Ankunft unseres Wörterbuchs in China freudig zu genießen. Zunächst gab es die Reden der Verantwortlichen fürs Wörterbuch im Chinesischen, Wolf und Yu Keping. Nach der Begrüßungsrede des Einladenden, uns zuliebe in englischer Sprache, antwortete Wolf in ähnlicher Tonart auch auf Englisch, und ich schob die Differenz in der Atmosphäre auf die englische Sprache, denn Wolf schien mir ein wenig den Boden unter den Füßen zu verlieren und seltsam zu schwanken. – Er setzte sich neben mich und strahlte eine Hitze aus, die unbedingt signalisierte, dass er ins Bett gehörte.

Glücklicherweise sorgten sowohl die Vertreterin des Konfuzius-Instituts in China Mechthild Leutner als auch Ni Yujie, die uns in allen praktischen Fragen unterstützte, und der uns fürsorglich zur Seite gestellte Student Cao Yang dafür, dass Wolf sogleich zur ärztlichen Untersuchung ins Krankenhaus kam, wo Lungenentzündung diagnostiziert wurde. Alles Folgende erinnere ich wie in einem Nebel von Anstrengung und dem Versuch meinerseits, den vielfältigen Ansprüchen, die wir leicht hätten teilen können, irgendwie gerecht zu werden. Da gab es Empfänge mit Essen für uns, die in wechselseitiger Fremdheit plaudernd, die Sorge um Wolf und unsere Mission mit dem Wörterbuch vermischten. Nachts kam Wolf, begleitet von Cao Yang, ins Hotel, aus dem wir beide sogleich in ein bequemerer, näher am Krankenhaus gelegenes Hotel umzogen. Dazwischen die Gespräche mit dem Verleger des HKWM auf Chinesisch und der nötigen Hilfsangebote von Mechthild Leutner, die mir in der Daueranstrengung irgendwie das Ganze zu repräsentieren und zugleich Angst um Wolf zu haben, einen Rückzug in ihre Wohnung bot und mich mit der neuen chinesischen Vertreterin des Konfuzius-Instituts in Deutschland Pan Lu bekannt machte. Wir mochten uns auf Anhieb und befreundeten uns schnell.

Und dann gab es einen hellen, überraschenden Lichtblick in diesem anstrengenden Alptraum unseres Erfolgs. Pan Lu lud mich ein ins Theater. Gespielt wurde am 19. Mai *Marat/Sade* von Peter Weiss. Es war eine Aufführung von Studenten, die mit solcher Leidenschaft die Dialoge sprachen, dass ich vergaß, dass ich kein Chinesisch konnte, und ihnen folgte als wären es unsere Diskussionen um Staat und Gemeinwesen, um Gewalt und Vernunft. – Nach der Aufführung stellte mich Pan Lu

der Regisseurin vor, die auch das Stück ein wenig verändert hatte, und wieder war es, als sprächen wir miteinander im Geist von Peter Weiss bzw. dessen, was er im Stück vermitteln wollte.

Eine kurze Recherche im chinesischen Internet ergab, dass *Marat/Sade* (马拉/萨德) im Mai 2018 von jungen Menschen vom 706 Youth Space, einer Art offener Universität und Kunstprojekt von jungen Menschen, im pekinger Theater Nr. 9 aufgeführt wurde. Datum der Aufführung war der 19. Mai 2018. Regie führte eine junge Frau namens Yang Siting, die das Weiss-Stück, gemeinsam mit Zhang Yizhou, auch bearbeitet hatte. Die Hauptrollen spielten u. a. Fei Ran (Sade), Deng Ruonan (Marat) und Zhang Ruiqing (Cordé).

So vermischten sich für mich die Gastfreundschaft vieler, die Lust und Leidenschaft des Spiels des Stücks von Peter Weiss durch die Studentinnen und Studenten, die Heftigkeit der Diskussion um Revolution und Vernunft, Krankheit und Erschöpfung, die Unwirklichkeit in der Fremde das Wörterbuch zu repräsentieren, das zugleich ganz real war und einen wirklichen weiterzuführenden Vertrag ergab – inzwischen sind 3 Bände übersetzt –, mit der Sorge um Wolf im Fieber seiner Lungenentzündung.

Auf dem Rückflug hatten wir beide Lungenentzündungen und kamen sogleich ins Krankenhaus. Und als hätte der gute Stern der Gastfreundschaft uns begleitet, erhielten wir im öffentlichen Krankenhaus von Esslingen, dessen Chefarzt unser Hausarzt war, ein gemeinsames Zimmer, in dem die Betten so aneinandergerückt waren, dass unsere Hände einander berühren konnten.



Jeta Mulaj

## Ontologie als Ideologie: Eine Kritik an Butlers Theorie der Prekarität<sup>1</sup>

In den letzten zehn Jahren haben Philosophinnen und Philosophen sich zunehmend einer Gesellschaftskritik verschrieben, die Begriffe der Interdependenz, der Gleichheit und der Vulnerabilität in den Mittelpunkt rückt.<sup>2</sup> Diese Begriffe sind in sich normativ strukturiert und formulieren eine Kritik an den neoliberalen Idealen von Individualität, Unabhängigkeit und Resilienz im Namen einer egalitäreren Gesellschaft.<sup>3</sup> Diesen Konzepten wird deshalb ein kritisches Potential zugesprochen, weil sie in der Lage sind, eine verborgene Wahrheit zu enthüllen, die der Neoliberalismus verschweigt: dass die Menschen ontologisch voneinander abhängig und gleich sind. Dieser Wahrheit wird ein eigenes ethisches Prinzip zugeordnet, das die Verwirklichung der Gleichheit durch politisches Handeln einfordert. Die Verwendung der damit verbundenen Begriffe mobilisiert heutzutage eine Ontologie, bietet eine Interpretation der bestehenden Gesellschaft an, die von dieser Ontologie abweicht und sie verbirgt, und begründet eine Politik, die versucht, die Gesellschaft in Übereinstimmung mit dieser Ontologie zu organisieren.

Eine der prominentesten Vertreterin einer solchen Position ist Judith Butler. Butler vertritt eine ontologische Theorie der Prekarität, die in diesem Artikel kritisch hinterfragt und auf ihre politischen Konsequenzen untersucht werden soll.<sup>4</sup> Die meisten Kritiken an Butlers Arbeit beschäftigen sich entweder mit der sogenannte »ethische Wende« oder konzentrieren sich auf den Begriff der Vulnerabilität oder den der Verantwortung.<sup>5</sup> Ich werde im Folgenden dagegen die relativ wenig unter-

- 
- 1 Zuerst erschienen als: »Ontology as ideology: A critique of Butler's theory of precariousness«, in: *Constellation. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 20.4.2023 (www); übers. v. Alexandra Colligs.
  - 2 Vgl. Butler (2010, 2020), Cavarero, (2009), Gilson (2011), Lorey (2015). Die normative Kraft der Vulnerabilität wurde in der letzten Zeit von Fineman, (2008) und Turner, (2006) untersucht.
  - 3 Viele Wissenschaftler prangern zwar die Gewalt in der bestehenden Gesellschaft an, verzichten aber darauf, die gegenseitige Abhängigkeit, die Gleichheit, die Verwundbarkeit und die Prekarität der Menschen anzuprangern. Im Gegenteil: Politische Projekte, die auf die Aufhebung dieser Bedingungen abzielen, werden als démodé betrachtet und selbst als inhärent gewalttätig verurteilt. Siehe z.B. Butler (2010) und Lorey (2015), die argumentieren, dass Politiken, die versuchen, Prekarität zu beseitigen, die Fantasie aufrechterhalten, dass das Leben geschützt werden kann, und Formen der staatlichen Kontrolle und Überwachung rechtfertigen, die Prekarität begünstigen.
  - 4 Zu den zahlreichen Theoretikern, die sich auf Butlers Theorie der ontologischen Prekarität stützen, gehören Berlant (2011), Gilson (2011), Lloyd (2015), Murphy (2011) und Sharpe (2016).
  - 5 Die Debatte um Butlers so genannte ethische Wende dreht sich um den Status der Ethik in ihrem Früh- und Spätwerk. Einige argumentieren, dass Butlers Werk schon immer ethische Dimensionen enthielt (Chambers and Carver, 2008; Salih, 2003; Thiem, 2008). Andere argumentieren, dass es im Spätwerk zu einer Verlagerung auf die Ethik gekommen ist, und stellen

suchten Begriffe der Interdependenz und der Gleichheit in den Mittelpunkt meiner Betrachtung stellen.<sup>6</sup> In diesem Artikel wird Butlers Ontologie kritisiert, indem diese beiden ansonsten akzeptierten Konzepte einer historisch-materialistischen Analyse unterzogen werden. Mein Ziel ist es, die ideologischen Grundlagen von Butlers Ontologie aufzudecken, wobei ich auf ihre Kapitulationen vor der kapitalistischen Gesellschaft hinweise. Auf diese Weise zeigt der Artikel die Grenzen von Butlers Ontologie und Politik auf. Butlers Theorie, so wird gezeigt, kann die Quellen kapitalistischer Gewalt und Herrschaft nicht angemessen erfassen und bietet daher keine emanzipatorische Politik an. Dieser Artikel entwickelt in diesem Sinne zwei zentrale Behauptungen: erstens, dass Butlers ontologische Theorie transhistorisch ist; zweitens, dass diese Theorie die Ontologisierung der kapitalistischen Gesellschaft ist.

Im ersten Teil des Artikels werde ich mich dazu mit Butlers ontologischer Kritik des Neoliberalismus beschäftigen, während ich im zweiten Teil unter Bezugnahme auf Karl Marx' Analyse der Abhängigkeits-Verhältnisse zeigen werde, warum Butlers Analyse ahistorisch verfährt. Gegen Butler zeigt dieser Abschnitt auf, dass Interdependenz keine verschleierte ontologische Bedingung ist, die durch die Politik *realisiert werden* muss, sondern eine, die die kapitalistische Gesellschaft bereits *realisiert hat*. Im dritten und letzten Teil wende ich mich Theodor W. Adorno zu, um zu zeigen, dass Butler die Merkmale und Beziehungen der kapitalistischen Gesellschaft ontologisiert. Ich untersuche die nachteiligen politischen Auswirkungen von Butlers Ontologisierung historisch spezifischer Merkmale der kapitalistischen Gesellschaft anhand ihre Darstellung von Genozid, welche die Gewalt der Gleichheit im Kapitalismus ausblendet. Mir geht es in diesem Artikel weder darum, eine grundsätzliche Kritik ontologischer Theorien zu entwerfen, noch darum, eine alternative Ontologie aufzustellen. Ich stelle *nicht* in Abrede, dass menschliche Wesen

---

die potentiell entpolitisierte Natur dieser Hinwendung von der Politik zur Ethik in Frage. Am bekanntesten in dieser Debatte ist der Beitrag von Bonnie Honig (2010), die argumentiert, Butlers »mortalistischer Humanismus« führe zu einer entpolitisierten Hinwendung zur Ethik, zu einem Ausweichen vor der Politik mit dem Fokus auf Körperlichkeit und Überleben. Viele Autoren haben jedoch Honigs Lesart kritisiert Nathan Gies, »Signifying Otherwise: Liveability and Language«, in *Butler and Ethics*, von Moya Lloyd (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 15-40, <https://doi.org/10.1515/9780748678860-003>; Sina Kramer, »Judith Butler's »New Humanism«: A Thing or Not a Thing, and So What?«, *PhiloSOPHIA* 5, Nr. 1 (2015): 25-40; Lloyd, »The Ethics and Politics of Vulnerable Bodies«. Schließlich haben einige Wissenschaftler auch festgestellt, dass Butlers Behauptung, wir seien ontologisch voneinander abhängig, nicht bedeutet, dass wir das Leben anderer schützen müssen (Mills, 2015; Lloyd, 2015). Zu Behandlungen von Vulnerabilität als einem potentiell, aber nicht inhärent kritischen Konzept siehe Gilson (2011) und Petherbridge (2016).

- 6 Eine Ausnahme bilden Wissenschaftler, die argumentieren, dass es gefährlich ist, Vulnerabilität in den Mittelpunkt der Politik zu stellen, da sie bereits im liberalen Diskurs oder in der Politik verwendet wird Jodi Dean, »Change of address: Butler's ethics at sovereignty's deadlock«, in *Judith Butler's precarious politics: Critical encounters*, hg. von Terrell Carver und Samuel Allen Chambers (London: Routledge, 2008); Julian Reid, »The Vulnerable Subject of Liberal War«, *South Atlantic Quarterly* 110, Nr. 3 (1. Juli 2011): 770-79, <https://doi.org/10.1215/00382876-1275788>; Janell Watson, »Butler's biopolitics: Precarious community«, *Theory & Event* 15, Nr. 2 (2012)..

interdependent, gleich, vulnerabel oder prekär sind. Mir geht es darum, die Gefahren herauszuarbeiten, die eine Ontologie-zentrierte Kritik für emanzipatorische Praxis bedeutet, indem ich deren Tendenz aufzeige, soziale Beziehungen zu naturalisieren.<sup>7</sup> Ich zeige, wie in Butlers Zugang Gesellschaft gewissermaßen durch die Hintertür hereinkommt und Eigenschaften kapitalistischer Gesellschaften so als universelle, ontologische Wahrheiten maskiert werden. Butlers Theorie verfängt sich durch diesen fundamentalen Fehler genau in den Bedingungen, die sie zu kritisieren anstrebt.

### *Butlers ontologische Kritik des Neoliberalismus*

Butler formuliert eine ontologische Kritik am Neoliberalismus, indem die hier zugrundeliegende Vorstellung des unabhängigen und autonomen Individuums als fiktive Vorstellung entlarvt wird, die ontologische Gleichheit und Interdependenz verschleiert. Der Ausgangspunkt dieser Kritik ist eine ontologische Perspektivierung von Gefährdung. Gefährdung verweist für Butler auf die ontologischen Bedingungen von Interdependenz, Vulnerabilität und die körperliche Ausgesetztheit gegenüber sozio-ökonomischen und politischen Kräften (2010, 11). Gefährdung, schreibt Butler, ist eine unveränderbare Eigenschaft des Menschseins, sie ist »mit der Geburt koextensiv« (22). Gefährdung folgt in diesem Sinne aus »unserer gesellschaftlichen Existenz als leibliche Wesen, die zu ihrem Schutz und ihrer Versorgung aufeinander angewiesen sind und deshalb unter ungerechten und ungleichen politischen Bedingungen von Staatenlosigkeit, Obdachlosigkeit und Armut bedroht sind« (2016, 157).

---

7 Wenn man Butlers Ontologie einer historisch-materialistischen Kritik unterzieht, kann man mit mindestens zwei grundlegenden Widerständen rechnen. Erstens: Da Butlers frühe Arbeiten Pionierarbeit in der Kritik naturalistischer Körperkonzepte geleistet haben, könnte es als eine eklatante Fehlinterpretation erscheinen, Butlers späteres Werk zu beschuldigen, genau die Tendenzen zu wiederholen, die hier einst vehement bekämpft wurden (z. B. Butler, 1995). Wie dieser Beitrag jedoch zeigt, wird in Butlers späterem Werk ganz offensichtlich eine Dichotomie von Natur und Gesellschaft verwendet, wie es sich in der Unterscheidung von Gefährdung und Prekarität zeigt (Lloyd 2015, 175). Zweitens gibt Butler im späteren Werk vor, eine nicht-traditionelle Ontologie zu mobilisieren, die als »soziale Ontologie« (Butler 2010, 11) bezeichnet wird. Soziale Ontologie, so Butler, sei kein Anspruch »[auf die Beschreibung] fundamentale[r] Seinsstrukturen« (Butler 2010, 10); vielmehr beziehe sie sich eindeutig auf das »Sein« des Körpers« das »immer schon auf Normen und soziale und politische Organisationen verwiesen« sei (Butler 2010, 10f.). Für Darstellungen von Butlers Ontologie als nicht-traditionelle Ontologie siehe Thiem (2008) und White (2009). Doch so ausgefeilt Butlers soziale Ontologie auch sein mag, sie ist nichtsdestotrotz Ontologie. Sie ist es, wie wir bei Butler selbst ablesen können, weil das »Soziale« der sozialen Ontologie tatsächlich nur eine grundlegende Struktur der menschlichen Bedingung bezeichnet: die dem Körper innewohnende Fähigkeit, beeinflusst und geformt zu werden. Die soziale Ontologie bezieht also einfach das, was das Andere der Ontologie sein soll – das Soziale, Historische oder Kontingente – in die Ontologie selbst ein. Wie dieser Artikel zeigt, sind die sozialen Merkmale, die Butler ontologisiert, in Wirklichkeit die der bestehenden Gesellschaft. Wie die Naturalismen von Darwin oder Hobbes ist auch die soziale Ontologie in hohem Maße von ihrer Zeit geprägt.

Gleichheit ist in diesem Sinne schon in die Bedingung der Interdependenz eingeschrieben. »Obgleich Interdependenz Differenzierungen von Unabhängigkeit und Abhängigkeit begründet, impliziert sie auch soziale Gleichheit: Jeder ist abhängig oder durch Abhängigkeitsbeziehungen geformt und durch sie am Leben erhalten, und von jedem wiederum sind auf diese Weise andere abhängig« (Butler 2020, 29). Für Butler sind wir alle gleich, weil niemand vollständig unabhängig ist – Gefährdung ist dementsprechend ein Zustand natürlicher, gleicher Abhängigkeit.

Diese Gleichheit der Gefährdung kontrastiert Butler nun mit sozialer Ungleichheit. Während Vulnerabilität ein Merkmal menschlicher Existenz überhaupt ist, ist Gefährdung in der Bevölkerung ungleich verteilt (2010, 28; 2016, 48). Gefährdung funktioniert bei Butler als ein »spezifisch politische[r] Begriff« (2010, 11), der den »politisch zu verantwortenden Zustand der maximierten Gefährdung« (32) beschreibt. Prekarität, das betont Butler, ist die »ungleiche Verteilung von Gefährdung«, was bedeutet, dass »Bevölkerungsgruppen [die dieser stärker ausgesetzt sind] besonders gefährdet [sind] durch Krankheit, Armut, Hunger, Vertreibung und Gewalt« (32). Prekarität bezeichnet für Butler unser Versagen, die ontologische Bedingung gleicher Interdependenz im Sozialen zu realisieren. Der Begriff erfasst somit, wie neoliberale Politik, staatliche Gewalt, Polizeigewalt, Inhaftierung, Krieg und Völkermord bestimmte Bevölkerungsgruppen einer erhöhten Gefährdung unterwerfen (32, 111, 137; 2016, 28).

Die verschwisterten Konzepte der Gefährdung und der Prekarität sind für Butlers Politik grundlegend. Wie Moya Lloyd bemerkt, ermöglichen es diese Begriffe, zwischen einer »ursprünglichen Vulnerabilität als ontologischer Bedingung der Abhängigkeit von anderen, die von allen geteilt wird« von den »konkreten, partikularen und historischen Bedingungen zu unterscheiden, die für einige Unsicherheit und Belastung« hervorbringen (Lloyd 2015, 175). Die Unterscheidung ermöglicht es, über den Begriff der Prekarität Aspekte der Gefährdetheit zu kritisieren und über die Affirmation geteilter Gefährdung zugleich einen grundlegenden Bezugspunkt für eine Ethik der Verantwortlichkeit zu schaffen. Die »Anerkennung gemeinsamer Gefährdung bringt starke normative Verpflichtungen zur Gleichstellung mit sich und ermutigt zu einer nachhaltigeren Universalisierung des Grundrechts auf die Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse wie Nahrung, Zuflucht und sonstiger wichtiger Lebensbedingungen« (Butler 2010, 34). Indem Butler ethische Verpflichtungen aus der ontologischen Bedingung gleicher Verletzlichkeit und Interdependenz ableitet, postuliert sie, dass wir verpflichtet sind, das Leben anderer zu erhalten, weil wir nicht unabhängig überleben können (20f). Genauer gesagt, da Prekarität die differentielle Verteilung von Gefährdung meint, wird die nicht-differentielle oder gleiche Verteilung von Gefährdung zur ethischen Forderung für Butler. (31) Butler fordert »gleichermaßen lebbar[e]s Leben« für alle, was »eine egalitäre Verteilung öffentlicher Güter verlangt« (2016, 94). Ihre Politik ist also die normative Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit.

Butlers Egalitarismus beruht hier jedoch auf einem spezifischen Verständnis von Gleichheit. Weil Gleichheit bei Butler aus der ontologischen Voraussetzung einer

geteilten Abhängigkeit folgt, ist sie »nicht-individualistisch [...]« (2020, 43) oder jenseits der Gleichheit von Individuen. Diese ontologische Gleichheit »lässt sich daher nicht auf ein Kalkül reduzieren, in dem jeder abstrakten Person der gleiche Wert zugeschrieben wird« (30). Die Form der Gleichheit, die hier impliziert ist, ist also nicht eine liberale Gleichheit von »singuläre[n], abgegrenzte[n]« Individuen (30); sondern vielmehr eine Gleichheit von Singularitäten »die kraft ihrer wechselseitigen Beziehungen existieren« (ebd.). Ontologisch sind wir *gleich* in einem Zustand, in dem wir niemals »vollständig individualisiert« (65) sind.

Diese Darstellung der ontologischen, nicht-individualistischen Gleichheit begründet Butlers Kritik am Kapitalismus. Indem ontologische Gleichheit mit sozialer Ungleichheit kontrastiert wird, stellt Butler den Kapitalismus als Verleugnung von Interdependenz und Gleichheit dar (2010, 167; 2016, 187). Unter »den gegenwärtigen Bedingungen« würde beinah »ein Krieg gegen die Idee der wechselseitigen Abhängigkeit geführt« und gegen »das soziale Netzwerk der Hände, die versuchen, die Unlebbarkeit von Leben zu minimieren« (2016, 92). Für Butler bringen die kapitalistischen Ideologien des Liberalismus und Neoliberalismus das falsche Bild eines unabhängigen und autarken Individuums hervor (2010, 26; 2020, 44f). Der Kapitalismus und seine neoliberale Illusion von Individualismus verschleiern und verleugnen die globale gegenseitige Abhängigkeit und bringen so Prekarität hervor (2020, 59f). Der neoliberale Individualismus, so Butler, stellt Gefährdetheit als eine Bedrohung dar, die es auszumerzen gilt. Dabei propagiert er die Vorstellung, dass das Leben geschützt werden kann und muss, und rechtfertigt so genau jene staatlichen Mechanismen, die Gefährdung hervorbringen. Eine Politik, welche auf eine Abschaffung der Ungleichheit durch die Abschaffung von Gefährdung setzt, hält Butler für sinnlos, da unsere ontologische Verletzlichkeit nicht abgeschafft werden kann. Die ethisch-politische Aufgabe läge vielmehr »nicht darin, Selbstgenügsamkeit durch die Überwindung von Abhängigkeit zu erlangen, sondern darin, Abhängigkeit als Voraussetzung für Gleichheit zu akzeptieren« (65).

Zusammenfassend vertritt Butler die Auffassung, dass die Politik die ontologische Gleichheit auf der soziopolitischen Ebene nachahmen sollte, indem sie versucht, die ontologische Interdependenz zu »unserer sozialen Welt« (2020, 40) zu machen.<sup>8</sup> »Politik [muss] Gefährdung als gemeinsame Bedingung und Prekarität als den durch politisch zu verantwortenden Zustand begreifen, in welchem durch radikal ungleiche Wohlstandsverteilung und die ungleich – rassistische und nationa-

---

8 Da Prekarität von der sozioökonomischen Organisation des Lebens, den soziopolitischen Institutionen und der Infrastruktur abhängt, ist sie für Butler »nicht von jener Dimension der Politik zu trennen, die sich um die Organisation und den Schutz leiblicher Bedürfnisse kümmert. Prekarität bringt unsere Sozialität ans Licht, die fragilen und notwendigen Aspekte unserer wechselseitigen Abhängigkeit« (Butler 2016, 157f.). Prekarität wird demnach nur verständlich, wenn wir »körperliche Abhängigkeit und Bedürftigkeit, Hunger und Schutzbedürftigkeit, die Anfälligkeit für Verletzung und Zerstörung, Formen des sozialen Vertrauens, die uns leben und gedeihen lassen, sowie die mit unserem schieren Fortbestand verknüpften Leidenschaften als eindeutig politische Angelegenheiten [...] begreifen« (155).

listische – Exposition ganz bestimmter Bevölkerungsgruppen einer Gleichverteilung der Gewaltrisiken verweigert wird« (34).

Im Gegensatz dazu, behauptet Butler, würde uns ihre Ontologie helfen, Prekarität zu bekämpfen, indem sie Gleichheit als »Grundsatz, nach dem die soziale Organisation von Gesundheitsversorgung, Nahrungsverteilung, Wohnung, Arbeit, Liebesleben und bürgerlichem Leben geregelt wird« (2020, 80), anbietet. Butler versucht so, eine gleiche Interdependenz unter egalitären Bedingungen einzuführen: Prekarität zu minimieren und ein »gleichermaßen lebbare[s] Leben« (2016, 94) durch eine egalitäre Verteilung öffentlicher Güter zu schaffen (vgl. ebd.). Butlers Politik der Gleichheit würde auf diese Weise aber Prekarität abschaffen, indem sie die Gefährdetheit ganz verwirklicht. Wie Janell Watson (2012) es ausdrückt, ist Butlers egalitäre Lösung für die ungleiche neoliberale Prekarität »Gefährdetheit für alle«.

### *Transhistorizität in Butlers ontologischer Interdependenz*

Wenn Butler Gefährdetheit dem Neoliberalismus entgegengesetzt, sagt sie zugleich, dass die individuelle Unabhängigkeit nur in der Fiktion existiert und uns unser ontologischer Zustand der gleichberechtigten Interdependenz verweigert wird. Aber stimmt es, dass das unabhängige Individuum nur eine Illusion ist, oder hat es eine objektive Realität in der bestehenden Gesellschaft? Ist die Interdependenz eine verschleierte und noch nicht realisierte ontologische Bedingung, oder sind verschiedene Gesellschaften durch unterschiedliche Formen der Interdependenz gekennzeichnet? Butlers Analyse, so werde ich im Folgenden zeigen, geht dort fehl, wo der Kapitalismus als eine Gesellschaft beschrieben wird, der Interdependenz entgegensteht oder mangelt. Vielmehr markiert die Entstehung des Kapitalismus nicht den Übergang von einer interdependenten zu einer individualistischen Gesellschaft, sondern einen Übergang von *einer* Form der Interdependenz zu einer *anderen*. In diesem Abschnitt werden diese wechselnden Formen der Interdependenz theoretisiert, um zu einer nicht-ontologischen Darstellung von Interdependenz zu kommen und so den transhistorischen Charakter von Butlers Ontologie offenzulegen.

Mit dieser Darstellung will ich nicht leugnen, dass Interdependenz ein Merkmal jeder Gesellschaft war. Das Fortleben bestimmter Merkmale in verschiedenen Gesellschaften zu akzeptieren, bedeutet nicht, dass man sich sofort auf eine transhistorische Theorie einlässt. Wenn Marx und Engels bspw. im Kommunistischen Manifest feststellt, dass alle bisher existierenden Gesellschaften Klassengesellschaften waren, bedeutet das nicht, dass Klasse den Status eines unausweichlichen ontologischen Merkmals hat – ihre Schlussfolgerung ist vielmehr das genaue Gegenteil ([1848] 2017, 36). Darüber hinaus schließt die Annahme historisch spezifischer Formationen von etwas, das »Klasse« genannt wird, methodologisch aus, dass wir Klasse als »Klasse an sich« behandeln. Das heißt, der Inhalt dessen, was Klasse ist, ist vollständig von der Gesellschaft bestimmt, in der sie auftritt. Daher ist die Behauptung von Marx, dass alle bisher existierenden Gesellschaften Klas-

sengesellschaften waren, eher eine *historische* als eine transhistorische Behauptung. In Anlehnung an Marx artikuliert die von mir angebotene historische Darstellung der Interdependenz die spezifischen Formen, die sie in den verschiedenen Gesellschaften annimmt, in denen sie existiert. Dies dient dazu, Butlers Transhistorismus als die Tendenz aufzuzeigen, die historische Spezifität auszublenden und damit die Interdependenz auf ein unveränderliches ontologisches Merkmal zu reduzieren, das für alle Zeiten und überall gilt.

Um Interdependenz historisch zu analysieren, können wir damit beginnen, ihre Form im Kapitalismus zu untersuchen. Dabei ist zu bedenken, dass Butlers Behauptung, der Kapitalismus und seine neoliberale Ideologie seien Ausdruck einer unabhängigen und atomistischen Individualität, nicht falsch, sondern unvollständig ist. Während Butler eine Dichotomie zwischen der ontologischen Interdependenz und der sozialen Illusion der Unabhängigkeit aufstellt, ist die kapitalistische Interdependenz *im Zusammenhang* mit der Tatsache zu verstehen, dass ihre sozialen Beziehungen wie Unabhängigkeit erscheinen. Um zu begreifen, welche Form die Interdependenz im Kapitalismus annimmt, muss man also ihre dialektische Beziehung zur Unabhängigkeit als eines der einzigartigen Merkmale des Kapitalismus erklären.

Anstatt Interdependenz als natürlich und Unabhängigkeit als gesellschaftlich aufgezwungen zu betrachten, erkennt Marx, dass beides Merkmale der kapitalistischen Gesellschaft sind. Wie er in den *Grundrissen* zeigt, markiert die kapitalistische Interdependenz den Übergang von festen Beziehungen persönlicher Abhängigkeit zu »persönlicher Unabhängigkeit«, die »auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet ist« (2006, 91). Marx analysiert die kapitalistische Interdependenz in ihrer Beziehung zur individuellen Freiheit, die sich aus der Auflösung der für die feudale Gesellschaft konstitutiven persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse, der Entstehung der kapitalistischen Produktionsweise und der damit einhergehenden sozialen Beziehungen ergibt. Für ihn stellt die kapitalistische Gesellschaft eine Totalität dar, in der die Individuen unabhängig von ihrer sozialen Rolle vollständig integriert sind. Das heißt, um als unabhängige Produzenten zu überleben, müssen alle Individuen an der Arbeitsteilung beteiligt sein.<sup>9</sup> Diese Integration bildet ein dichtes Netz von gegenseitigen Abhängigkeiten, hebt aber die persönliche Unabhängigkeit von Einzelnen nicht völlig auf. Vielmehr konstituiert die kapitalistische Interdependenz einen Gegensatz zwischen dem Individuum – als selbstbestimmtes, freies und autonomes – und der Sphäre der objektiven Notwendigkeit. Individuelle Freiheit ist in diesem

---

9 Im Kapitalismus konstituiert und vermittelt die Arbeit ein gesellschaftliches Ganzes oder eine Totalität (Marx [1867] 2019, 134; Postone 2010, 148). In der kapitalistischen Produktionsweise stellt jede:r Produzent:in Gebrauchswerte her, die gleichzeitig als gesellschaftliche Vermittlungen fungieren. Diese letztere Funktion ist unabhängig von vom Gebrauchswert wie auch vom ursprünglichen Produktionsgrund. Damit Gebrauchswerte als Waren gesellschaftliche Beziehungen vermitteln können, müssen ihre Produzenten in die Arbeitsteilung integriert werden. Wenn wir diesen Prozess aus der Perspektive der Gesellschaft als Ganzes betrachten, sehen wir, dass die konkrete Arbeit jedes Einzelnen (die Arbeit, die die Gebrauchswerte produziert) ein Teil der gesellschaftlichen Totalität ist. Siehe Bloch (1982), Federici (2015), Postone (2010), Wood et al. (2015).

Rahmen also durch das bestimmt, was Moishe Postone als »eine übergreifende Form der Unfreiheit« (2012, 3) bezeichnet hat und welche in einer Reihe historisch spezifischer Bedingungen verwurzelt bleibt, unter denen »Menschen Geschichte in einer Form machen, die sie beherrscht und zwingt« (ebd.).

Indem die kapitalistische Produktionsweise mit den feudalen Formen der Interdependenz bricht, bringt sie eine Gesellschaft hervor, die durch *neue* Formen der Interdependenz bestimmt wird. Interdependenz entsteht nun dadurch, dass Arbeit soziale Beziehungen vermittelt. In früheren Gesellschaften wurden die Arbeit und ihre Produkte in Übereinstimmung mit verschiedenen traditionellen Normen und offenkundigen Macht- und Herrschaftsverhältnissen (wie Sklaven-, Feudal-, Verwandtschaftsbeziehungen oder persönlicher und direkter Unterordnung) produziert und verteilt. Im Kapitalismus hingegen wird nicht mehr das konsumiert, was man produziert hat, sondern die eigene Arbeit und ihre Produkte dienen als Mittel, um sich die Produkte anderer für Konsum und Selbsterhaltung zu verschaffen. Es reicht nicht mehr aus, nur zu produzieren, man muss auch tauschen. Indem Arbeit den Austausch vermittelt, wird eine neue Form der gegenseitigen Abhängigkeit im Kapitalismus hervorgebracht, bei der jeder für das Überleben von jedem anderen abhängig ist. Auf diese Weise wird die Arbeit zur Vermittlerin aller sozialen Beziehungen, anstatt durch sie vermittelt zu werden, wie in der vorkapitalistischen Gesellschaft der Fall.

Der einzigartige Charakter der Arbeit im Kapitalismus bringt also eine besondere Form der Interdependenz mit sich. In der kapitalistischen Gesellschaft wirkt die Arbeit aller Einzelnen in der gleichen Weise sozial vermittelnd: Die konkrete Arbeit aller Einzelnen ist ein Teil des Ganzen und als abstrakte Arbeit ein Moment einer homogenen, allgemeinen, sozialen Vermittlung, durch die sich die kapitalistische gesellschaftliche Totalität konstituiert (Postone 2010, 197). Von der Besonderheit der Arbeit wird abstrahiert und Arbeit und ihre Vergegenständlichungen werden zum Mittel für einzelne Individuen, um die Produkte anderer zu erwerben. Durch diesen Prozess erzeugt die kapitalistische Produktion ihre einzigartige Form der Interdependenz: Jedes Individuum ist insoweit für seinen Lebensunterhalt von anderen abhängig, als die Arbeit eines jeden alle sozialen Beziehungen vermittelt.<sup>10</sup> Entgegen Butlers Vermutung löst der Kapitalismus also nicht die Interdependenz »als solche« auf, sondern er löst die feudale Interdependenz auf und schafft gleichzeitig eine neue Form der Interdependenz.

Butlers Darstellung wird durch Marx' Analyse also verkompliziert, weil sie zeigt, dass Interdependenz nicht natürlich gegeben ist, sondern gesellschaftlich erzwungen wird. Im Kapitalismus ist die Interdependenz keine fragile, ontologische Bedingung, die es zu schützen gilt, wie Butler annimmt, sondern eine obligatorische Form der Integration. Die Arbeit im Kapitalismus funktioniert nicht mehr als direktes Mittel zum Lebensunterhalt, sondern als Mittel zum Erwerb der Güter anderer (Postone

---

10 Für eine Darstellung von Arbeit als Vermittlung, siehe Postone (2010).



2012, 6).<sup>11</sup> Da das Überleben von Tauschbeziehungen abhängt, zwingt uns die kapitalistische Arbeit zur Integration in den Prozess der Warenproduktion.

Die erzwungene Interdependenz des Kapitalismus hat die Form von Herrschaft. Die soweit beschriebene Vermittlung sozialer Beziehungen – indirekt, verdeckt und abstrakt – bringt eine Form der Herrschaft hervor, die diese Merkmale teilt. Im Gegensatz zu antiken Sklaven- oder Feudalgesellschaften ist die kapitalistische Herrschaft einzigartig abstrakt. Wie Postone erklärt, ist diese Herrschaft »nicht in irgendeiner Person, einer Klasse oder Institution [begründet], sondern in den alles durchdringenden strukturierten gesellschaftlichen Formen der kapitalistischen Gesellschaft, die wiederum durch bestimmte Formen gesellschaftlicher Praxis konstituiert werden« (Postone 2010, 246). Die kapitalistische Herrschaft kann also nicht auf das Wirken von Gruppen oder Individuen zurückgeführt werden; sie wird vielmehr hergestellt durch die Handlungen *aller* Individuen, die in kapitalistische Beziehungen eingebunden sind, um zu überleben. Der zwingende Charakter der Interdependenz ist zugleich ihre Form der Herrschaft.

Diese abstrakte Natur der kapitalistischen Interdependenz erklärt, warum Butler Kapitalismus durch die Ideologie individueller Unabhängigkeit bestimmt sieht. Wie Marx in den Grundrissen darlegt, ist die objektive Form der gegenseitigen Abhängigkeit im Kapitalismus verdeckt, und erscheint auf den ersten Blick eben nicht als eine Form der gegenseitigen Abhängigkeit ([1853] 2006, 91). Das heißt, im Gegensatz zu früheren Gesellschaften *erscheinen* die Menschen im Kapitalismus unabhängig, obwohl sie voneinander abhängig sind. Um diesen Schein zu erklären, ist es hilfreich, sich Marx' Begriff der Entfremdung anzuschauen: Entfremdung drückt bekanntlich den Prozess aus, durch den die Menschen von ihren eigenen produktiven Tätigkeiten und deren Produkt – dem Kapital – beherrscht werden. Obwohl es sich bei diesem Prozess um ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen den Individuen handelt, erscheint er ihnen als »Unterordnen unter Verhältnisse, die unabhängig von ihnen bestehn aus dem Anstoß der gleichgültigen Individuen aufeinander entstehn« (90). Die grundlegende gegenseitige Abhängigkeit der Indivi-

---

11 Der Zwangscharakter der kapitalistischen Interdependenz setzt die im Tausch ausgedrückte persönliche Unabhängigkeit voraus. Marx schreibt: »Diese wechselseitige Abhängigkeit [wird] ausgedrückt in der beständigen Notwendigkeit des Austausches, und in dem Tauschwerth als allseitigem Vermittler« (Marx [1853] 2006, 89). Klassische politische Ökonomen wie Adam Smith formulieren diesen Punkt als das Prinzip, dass die Verfolgung des eigenen privaten Interesses allein, ungewollt, dem privaten Interesse aller dient. Marx hingegen betont, dass das Privatinteresse bereits ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist, das nur unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft verwirklicht werden kann; Form, Inhalt und Verwirklichung des Privatinteresses einer jeden Privatperson ist »durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben« (89). Diese wechselseitige Abhängigkeit als gesellschaftliches Band zwischen den Individuen drückt sich für Marx im Tauschwert aus: Jeder arbeitet für sich selbst, aber da sein Produkt nichts für ihn ist, muss er tauschen, um sein Produkt in den Lebensunterhalt zu verwandeln. Marx argumentiert also, dass der durch den Tauschwert vermittelte Tausch eine totale gegenseitige Abhängigkeit voraussetzt, deren Zwangscharakter sich aus der Notwendigkeit des Tausches zum Überleben ergibt.

duen, wie sie in diesen sozialen Beziehungen zum Ausdruck kommt, wird durch die interdependente und doch entfremdete Produktionsweise verdeckt. »Der allgemeine Austausch der Thätigkeiten und Producte, der Lebensbedingung für jedes einzelne Individuum geworden, ihr wechselseitiger Zusammenhang«, so Marx, »erscheint ihnen selbst fremd, unabhängig, als eine Sache«. (Ebd.) Infolgedessen »erscheint der allgemeine Austausch von Tätigkeiten und Produkten, der für jedes Individuum zu einer lebenswichtigen Bedingung geworden ist – ihre gegenseitige Verflechtung – hier als etwas ihnen Fremdes, Autonomes, als ein Ding« (157). Der Anschein der Unabhängigkeit ergibt sich also aus der Entfremdung, die der kapitalistischen Produktionsweise inhärent ist.

Die Marxsche Darstellung der Entfremdung leugnet die formale Unabhängigkeit des Individuums im Kapitalismus nicht. Vielmehr wird darin das dialektische Verhältnis von Unabhängigkeit und Interdependenz bewahrt. In Marx' historischer Analyse geht die Entwicklung des Individuums, das durch die Auflösung traditioneller sozialer Bindungen ein historisch beispielloses Maß an Unabhängigkeit von zwischenmenschlichen Herrschaftsverhältnissen erlangt, mit der zunehmenden Abhängigkeit der Individuen von objektivierten, abstrakten, unpersönlichen, ökonomischen Herrschaftsverhältnissen einher (91). Die Entstehung des unabhängigen Individuums im Kapitalismus ist für Marx unausweichlich mit den das Individuum beherrschenden Interdependenzbeziehungen verbunden. Marx' Darstellung unterläuft so die von Butler aufgestellte Dichotomie zwischen unabhängigen Individuen und gegenseitiger Abhängigkeit.

Diese Dialektik führt ins Herz der kapitalistischen Interdependenz selbst. Nach Marx ist Interdependenz als objektive Verbundenheit das historische Produkt menschlicher Tätigkeit, das einer bestimmten Phase der Entwicklung des Individuums angehört (94). Dass diese gegenseitige Abhängigkeit im Kapitalismus eine entfremdete und objektive Form annimmt, beweist nur, dass die Individuen »noch in der Schöpfung der Bedingungen ihres sozialen Lebens begriffen sind« (ebd.). Die im Kapitalismus vorgefundene Individualität »setzt eben die Production auf der Basis der Tauschwerthe voraus« (ebd.). Das heißt, die kapitalistische Interdependenz ist eng mit dem Individuum als unabhängigen Produzenten und Tauschenden verbunden, also mit einer sozialen Rolle, die für die kapitalistische Produktion unbedingt notwendig ist.

Vor dem Hintergrund der dargestellten historischen Spezifität der kapitalistischen Interdependenz wird der Transhistorismus von Butlers Darstellung nun deutlich. Butlers Naturalisierung der kapitalistischen Interdependenz lässt sich dadurch erklären, dass diese in der kapitalistischen Gesellschaft eine bestimmte Form hat und zugleich eine notwendige Bedingung aller menschlichen Existenz ist. Bei Butler wird beides – die Notwendigkeit und ihre historisch bestimmte Form – miteinander verschmolzen, jene erscheint so als Ausdruck der *conditio humana*: Man ist zum Überleben auf andere angewiesen (2016, 173).<sup>12</sup> Wie in der Einleitung

---

12 Der Charakter der Arbeit funktioniert auf ähnliche Weise, wie Postones Analyse zeigt. Die

erwähnt, kritisiert Marx ([1867] 2019) bekanntermaßen die politischen Ökonomen für die gleiche Tendenz, indem er etwa das Scheitern von Adam Smiths Analyse daran festmacht, dass er historische Formationen als angeborene Eigenschaften des Menschen missversteht. Butler argumentiert in gleicher Weise, wenn sie Merkmale des Kapitalismus als ewig und natürlich gegeben darstellt und versäumt es daher, die kapitalistische Produktionsweise und die ihr eingeschriebenen sozialen Beziehungen zu analysieren.

Wenn Butlers Sozialontologie Interdependenz als ein natürliches Faktum behandelt, vermittelt sie dadurch nichts anderes als die Binsenweisheit, dass sich Interdependenz im Laufe der Zeit verändert. Damit verfehlt die Sozialontologie die Erfüllung ihrer eigenen Intention: Anstatt die sozialen Kräfte zu analysieren, die das Individuum formen, verwässert und verflacht sie diese zu allgemeinen Merkmalen der menschlichen Existenz. Um zu verstehen, welche Prozesse auf den Körper im Kapitalismus einwirken, bedarf es einer *historischen* Beschreibung. Durch eine solche Beschreibung wird Interdependenz dann als grundlegender Modus kapitalistischer Herrschaft sichtbar.

### *Butlers Ontologisierung interdependenter Gleichheit*

Die Unterscheidung zwischen historisch distinkten Formen der Interdependenz hat ein zentrales Moment in Butlers Darstellung offengelegt: Die Form von Interdependenz, die hier ontologisiert wird, ist kapitalistisch. Historisch spezifische Merkmale von Kapitalismus zu ontologisieren ist der Modus operandi von Butlers Theorie. Am offensichtlichsten wird das in Butlers Theorie ontologischer Gleichheit. Wie ausgeführt, ist für Butler ontologische Gleichheit nicht die Gleichheit unabhängiger Individuen, sondern eine von »Wesen«, die durch »Singularität« gekennzeichnet und »die kraft ihrer wechselseitigen Beziehungen existieren« (2020, 30). Dieser ontologische Zustand beinhaltet zwei Kernelemente: *nicht-individuelle Einzelheit/Singularität* und *Gleichheit*. Ich werde im Folgenden aufzeigen, warum beide Merkmale spezifisch für den Kapitalismus sind. Diese Analyse wird umgekehrt auch zeigen, warum Butlers Theorie der *conditio humana* die Ontologisierung eines für die kapitalistische Gesellschaft spezifischen Merkmals ist: Gleiche Interdependenz.

### *Ontologisierung der kapitalistischen nicht-individuellen Singularität*

Wie zuvor dargelegt, kommt dem unabhängigen Individuum im Kapitalismus auch

---

Notwendigkeit der Arbeit als solche für die menschliche Existenz verschleiert die historische Besonderheit der kapitalistischen Arbeit als warenproduzierende Arbeit. Wie Postone feststellt, wird die spezifische soziale Vermittlerrolle der Arbeit – man konsumiert nicht direkt, was man produziert, sondern Arbeit ist »das notwendige soziale Mittel zur Erlangung von Produkten, die man konsumieren kann« – verschleiert und die Arbeit erscheint als »Arbeit an sich« (Postone 2010, 250). Die Notwendigkeit der Arbeit als solche und die historisch determinierte soziale Notwendigkeit werden »in der Form einer einzigen, scheinbar transhistorisch gültigen [verschmolzen]: wer überleben will, muß arbeiten« (ebd.).

eine gewisse objektive Realität zu, die es zu mehr macht als einer neoliberalen Illusion. Wir sollten jedoch hinzufügen, dass das Individuum *einzig* und auch *zum ersten Mal* in der kapitalistischen Gesellschaft auftritt. Tatsächlich gibt es in vorkapitalistischen Gesellschaften kein Individuum im eigentlichen Sinne, es entsteht erst mit der Auflösung der feudalen Verhältnisse als eine von traditionellen Bindungen freie Daseinsform (Marx [1867] 2019; Marx [1853] 2006; Adorno 1980; Postone 2010). Das heißt nicht, dass es vor dem Kapitalismus keine biologisch individuierten Personen gab. Sondern, dass es freie und gleiche Individuen, die nicht durch ihre früheren, traditionellen Beziehungen bestimmt sind, nicht gab. Auch wenn die individuelle Unabhängigkeit im Kapitalismus in der Tat begrenzt ist, so ist das Individuum doch in einem signifikanten Maß durch die Abwesenheit von zwischenmenschlichen Herrschaftsverhältnissen bestimmt.

Butlers Verständnis der Entstehung von Individualität ist dagegen auf die biologische Individuation beschränkt. Diese Darstellung wird (vielleicht ironischerweise) am besten in Butlers Kritik an Marx wiedergegeben (2020). Für Butler ignoriert Marx die ontologische Abhängigkeit und behandelt das Individuum so als sei es selbstgenügsam und unabhängig (45f). Im Gegenzug versucht Butler, die Geschichte des Individuums neu zu erzählen und argumentiert, dass »[j]edes Individuum [...] im Verlauf des Prozesses der Individuation [entsteht]. Keiner wird als Individuum geboren; wenn jemand im Verlauf der Zeit zum Individuum wird, entgeht er oder sie in diesem Prozess nicht den grundlegenden Bedingungen der Abhängigkeit« (57f). Butlers Erklärung des Individuums als sozio-biologisch individuierte Entität sagt nichts über die Individuen in einer bestimmten Gesellschaft aus, geschweige denn über ihre historische Entstehung und Beherrschung im Kapitalismus. Aus dieser Perspektive kann das soziale Wesen also nur als sekundär erscheinen.

Bereits in dieser Darstellung der Individualität wird deutlich, dass Butler Merkmale der existierenden Gesellschaft ontologisiert. Auffallend ist, dass ihre ontologischen Beschreibungen selbst die ungenügende Berücksichtigung des Individuums als einen Effekt der soziobiologischen Individuation andeuten. Trotz des Versuchs, die ontologische Bedingtheit *als solche* zu erklären, überschreiten Butlers Beschreibungen den ontologischen Bereich, indem sie auf historisch spezifische Formationen verweisen. Erinnern wir uns zum Beispiel an Butlers Behauptung, dass die ontologische Gefährdetheit aus »unserer gesellschaftlichen Existenz als leibliche Wesen, die zu ihrem Schutz und ihrer Versorgung aufeinander angewiesen sind und deshalb unter ungerechten und ungleichen politischen Bedingungen von Staatenlosigkeit, Obdachlosigkeit und Armut bedroht sind« (2016, 157), folgt. Diese Beschreibung der Ontologie greift unmittelbar auf moderne Konzepte wie den Staat zurück. Sie reicht über die Ontologie hinaus zu historisch spezifische Formationen, nur um sie wieder in die Ontologie zu integrieren und damit Geschichte auszuklammern.

Butlers Projektion von historisch spezifischen Merkmalen auf ihre ontologische Darstellung der Individualität offenbart eine spezifische Tendenz in ihrer Methode. Es ist charakteristisch für Butlers Denken, dass überall Gesellschaft und Geschichte einbezogen werden, nur um beides dann auszuschließen. Was Butlers Theorie, die schnell

die Vermählung des Sozialen mit dem Ontologischen verkündet, ausschließt, ist ein Zugang, der soziale Kategorien als gesellschaftliche Bestimmungen analysiert. Butlers Versuch, eine soziale Ontologie zu verbreiten, ohne die konkreten Formen miteinzubeziehen, die die Gesellschaft angenommen hat, kapituliert somit vor den zwangsförmigen Merkmalen dieser Gesellschaft, indem diese selbst in die Ontologie integriert werden.

In der Annahme, das Konkreteste zu erfassen – die Beziehungen der Menschen als soziale, leibliche Kreaturen, die voneinander abhängig sind –, kulminiert Butlers Theorie so in einer Ontologisierung des »Sozialen« als Merkmal des Daseins. Wie aber lassen sich historische Merkmale als gesellschaftliche Bestimmungen des Individuums verstehen? Zum ersten hieße das, die soziale Formation des Individuums in einer gegebenen Gesellschaft zu erfassen. Adorno z. B. betrachtet das Individuum als soziale Determinante einer *spezifischen* Gesellschaftsform. Für ihn wird es in der kapitalistischen Gesellschaft jedoch gleichsam herausgebildet wie auch verunmöglicht ([1951] 1980, 167). Adorno versteht den Kapitalismus als das gleichzeitige Entstehen von Individualität und Nicht-Individualität. Wenden wir uns Adorno zu, um näher zu beleuchten, wie Butler die kapitalistische Nicht-Individualität zu einer ontologischen Bedingung macht.

Adornos Darstellung unterscheidet sich deutlich von Butlers, denn er behandelt das Individuum als der kapitalistischen Gesellschaft immanent. Seine Analyse geht nicht so vor, dass er zunächst ein Individuum voraussetzt, das dann von äußeren Bedingungen »beeinflusst« wird, während es die ontologischen Merkmale der Gleichheit und Verbundenheit bewahrt. Er geht also nicht von einer primären biologischen Individuation und einer sekundären sozialen Individuation aus, die gleichwohl die biologischen Merkmale als ontologisch beibehält. Dass der Mensch für Adorno in den »sozialen Verhältnisse[n]« (1956, 43) konstituiert ist, in denen er lebt – zum Beispiel als Mitglied eines Stammes, einer Religion oder eines Berufs, oder als Kind oder Student –, bedeutet nicht, dass diese Beziehung ihm äußerlich ist (ebd.). Er bezeichnet die Rolle, die das Individuum innerhalb der sozialen Beziehung spielt, als deren »Funktionscharakter« (ebd.). Er fügt hinzu, dass dieser Funktionscharakter für die wahre Identität der Individuen nicht nebensächlich ist, denn das soziale Verhältnis ist »eines, darin er sich an ihm selbst bestimmt: als das oder das« (ebd.). Würden wir »von diesem Funktionscharakter absehen und nach der singularen, absoluten Bedeutung eines jeden suchen, so stieße man wiederum auf kein pures Individuum in seiner unaussprechlichen Einzigartigkeit« (ebd.), sondern käme lediglich zu einem abstrakten Punkt, der seinerseits der Interpretation im Kontext der Gesellschaft bedarf (ebd.). Das heißt, Individuen sind soziale Kategorien, oder besser gesagt, der soziale Charakter von Individuen wird durch ihre sozialen Beziehungen bestimmt. Nur im Hinblick auf ihren sozialen Charakter erhält für Adorno das individuelle Leben unter bestimmten sozialen Bedingungen einen Sinn: »erst in [dem Charakter]«, schreibt er, »ist sie, die soziale Charaktermaske, möglicherweise auch Individuum« (ebd.). Das Individuum im Kapitalismus ist also nicht ein biologisches Individuum, das eine soziale Charaktermaske trägt, sondern die soziale Charaktermaske ist das Individuum.

Als soziale Kategorie begreift Adorno das Individuum als in Verbindung mit anderen existierend, wenn auch nicht unter selbst gewählten Bedingungen. Vielmehr zwingt das Überleben die Individuen dazu, einen funktionalen Charakter in der kapitalistischen Arbeitsteilung anzunehmen.<sup>13</sup> Darüber hinaus führen dieselben gesellschaftlichen Bestimmungen, die das Individuum formen, auch zu seiner Zersetzung. Die individuelle Selbstbestimmung als Akt der bloßen Selbsterhaltung ist ein Opferungsakt: Die Individuen müssen ihre Individualität aufgeben, um sich als freie und gleiche Tauschpartner in die kapitalistischen Beziehungen zu integrieren. Der Integrationszwang ist Ausdruck der totalen Identifikation mit der eigenen Funktion innerhalb der Arbeitsteilung, ohne die man nicht überleben kann. Das Individuum überlebt also nur, indem es seine Individualität aufgibt, indem es sich den ökonomischen Kräften unterwirft, die es beherrschen. Die kapitalistische Zwangsintegration, so zeigt Adornos Analyse, konstituiert also eine Interdependenz gleichberechtigter individueller Tauschpartner *sans* Individualität.

Setzt man Adornos Einsichten in Zusammenhang mit Marx' Darstellung der kapitalistischen Interdependenz, wird deutlich, dass Nicht-Individualität schlichtweg kapitalistische Individualität ist: Der einzige historische Ausdruck des Individuums ist seine Emergenz und konsequente Auflösung im Kapitalismus. Denn die Form, die die Individualität im Kapitalismus annimmt, ist einer Gesellschaft geschuldet, in der die Interdependenz der Individuen ein soziales Band ist, das durch den Tausch vermittelt und in diesem ausgedrückt wird. Der dialektische Ansatz von Marx und Adorno ignoriert weder die Konstituierung des Individuums durch die Freiheiten, die sich aus der Auflösung der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse ergeben, noch die zwangsförmige kapitalistische Interdependenz, die das Individuum auflöst. Vielmehr erkennen sie die An- und Abwesenheit des Individuums an und versuchen, dessen gleichzeitige Entstehung und Auflösung zu verstehen. Die Gesellschaft, die das unabhängige Individuum benötigt, macht die Individualität für die Existenz sowohl der Individuen als auch der Gesellschaft unwesentlich. Dass die Individuen im Kapitalismus viel freier von persönlichen Herrschaftsverhältnissen sind als in früheren Gesellschaften, wird hier im Zusammenhang mit der kapitalistischen Freiheit verstanden: Von allem befreit, ist das »Individuum« gezwungen, frei zu sein. Adorno schreibt: »Der Prozeß der Verselbstständigung des Individuums, Funktion der Tauschgesellschaft, terminiert in dessen Abschaffung durch Integration« (1966, 257).

In Anbetracht dieser Analyse erscheint Butlers ethisches Beharren auf der nicht-individuellen Singularität wie ein Spiegel, der uns soziale Formationen als Ontologie zurückwirft. Butler definiert, wie gesagt, ontologische Interdependenz als eine Beziehung nicht von Individuen, sondern von »Wesen«, die durch »Singu-

---

13 Dieser Prozess beinhaltet das, was wir traditionell als Entwicklung des Selbst verstehen – die Differenzierung der eigenen Interessen, Bestrebungen und Wünsche in Abgrenzung zu anderen. Das heißt, Selbstenfaltung und Selbsterhaltung verschmelzen als Norm in der kapitalistischen Gesellschaft (Horkheimer u. Adorno [1944] 1969, 36; Adorno 1966, 253).

larität« gekennzeichnet sind (2020, 30). Wichtig ist, dass diese Wesenheiten für Butler nicht »durch Singularität und Abgrenzung existieren«, sondern »kraft ihrer wechselseitigen Beziehung« (ebd.). Die Selbsterhaltung ist ohne andere (auch nicht-menschliche), unmöglich; »der Erhalt des Selbst [setzt] den Erhalt der Erde [voraus]« (241). Hier ermöglicht das Fehlen von Individualität eine Interdependenz, die das Selbst, die anderen und die Erde erhält. So geht in Butlers Darstellung die grundlegende Tatsache, dass die Menschen aufeinander angewiesen sind, um zu überleben, in die Form des Überlebens über, die sich in Adornos Analyse als einzigartig für die kapitalistische Gesellschaft erweist: Überleben durch Nicht-Individualität.<sup>14</sup> Der Kapitalismus wird als Ontologie naturalisiert.

Das Verhängnis von Butlers idealisierter Nicht-Individualität ist, dass ihre Verurteilung des neoliberalen Individualismus die kapitalistische Kristallisation und Fragmentierung des Individuums nicht in Frage stellen kann. Statt die nicht-individuelle Individualität als charakteristisch für unsere Gesellschaft und damit als Symptom der kapitalistischen Herrschaft zu kritisieren, begrüßt Butler sie im Grunde. Nämlich, wenn sie die Unmöglichkeit der Abschaffung der Interdependenz hervorhebt und jubelt, dass wir »niemals vollständig individualisiert« (65) sind. Was Adorno an der kapitalistischen Gesellschaft am meisten beklagt, ist für Butler ein Grund zum Feiern.

### *Ontologisierung der kapitalistischen Gleichheit*

Die aufopfernde Selbsterhaltung, die mit der Kristallisierung und Fragmentierung des Individuums im Kapitalismus einhergeht, offenbart eine eigentümliche Vorstellung von Gleichheit. In diesem Abschnitt wird daher Butlers Darstellung der Gleichheit der Nicht-Individuen näher untersucht. Für Butler lässt sich die nicht-individualistische Gleichheit »nicht auf ein Kalkül reduzieren, in dem jeder abstrakten Person der gleiche Wert zugeschrieben wird« (30). Diese angebliche Unmöglichkeit ist jedoch genau das, was die kapitalistische Gesellschaft verwirklicht. Indem dies als Eigenschaft des Kapitalismus ausgewiesen wird, zeigt der folgende Abschnitt nun auf, dass Butler die kapitalistische Gleichheit, die Gleichheit der Nicht-Individuen, zu einem ontologischen Faktum macht.

Für Butler impliziert die ontologische Interdependenz notwendigerweise ontologische Gleichheit. Was der Kapitalismus verweigert, so Butler weiter, ist die Verwirklichung einer Gesellschaft, die durch nicht-individualistische Gleichheit gekennzeichnet ist. Butler beschreibt diese Gleichheit folgendermaßen:

Welche Gleichheitsforderungen dann auch erhoben werden, sie ergeben sich aus den Beziehungen zwischen Menschen, im Namen dieser Beziehungen und dieser Bindungen und nicht als Merkmale eines individuellen Subjekts. Gleichheit ist also

---

14 Interessanterweise beruht die moderne Wirtschaftswissenschaft auf demselben Motto: Jedes Individuum, das für sich selbst arbeitet, produziert und reproduziert die Gesellschaft. Individuen, die durch Eigeninteresse motiviert sind, schaffen und betreiben ein System gegenseitiger Abhängigkeit (Smith [1776] 2013).

ein Merkmal sozialer Beziehungen und ihre Artikulation basiert auf der zunehmend anerkannten Interdependenz. (63)

Obwohl diese Charakterisierungen wahr sind, sind sie nur als Beschreibungen der *kapitalistischen Interdependenz* zutreffend, die in einzigartiger Weise Gleichheit verlangt. Nur im Kapitalismus werden wir gleichermaßen in die objektive Form der gegenseitigen Abhängigkeit integriert, die Marx »wechselseitige Abhängigkeit« ([1853] 2006, 89) nennt. Jede Person ist in die Totalität integriert, die sie mitkonstituiert und der sie nicht entkommen kann, ohne sich in tödliche Gefahr zu begeben. In der Tat kommt Butlers Darstellung der Gleichheit als Verhältnis und nicht als Eigenschaft einzelner Subjekte historisch zum ersten Mal im Kapitalismus zum Tragen, wo die Arbeit aller Einzelnen die jeweiligen sozialen Beziehungen vermittelt. In der vorkapitalistischen Gesellschaft hingegen waren die Abhängigkeitsverhältnisse durch Ungleichheit gekennzeichnet und stützten sich auf eine Vielzahl hierarchischer Herrschaftsverhältnisse, wie etwa Sklaven-, Feudal- und Religionsverhältnisse.

Nur im Kapitalismus impliziert die gegenseitige Abhängigkeit notwendigerweise die Gleichheit. Das können wir zum Beispiel daran ablesen, dass sich die kapitalistische Gleichheit im Tausch ausdrückt. Der Kapitalismus ist keine unvermittelte Daseinsgemeinschaft, sondern eine durch das Tauschprinzip vermittelte Gesellschaft. Für Marx ermöglicht das Prinzip der Gleichheit den Tausch von Nicht-Gleichwertigem. Zugleich aber ist »der Austausch von Tauschwerthen [...] die productive reale Basis aller Gleichheit« (168). Das heißt, der Tausch als die wesentliche Form der gesellschaftlichen Vermittlung ist die konkrete Bedingung für die gesellschaftliche Verwirklichung des Gleichheitsprinzips. Von einer allgemeinen Gleichheit der Personen oder von gleichen Rechten zu sprechen, heißt für Marx, eine Tauschgesellschaft vorauszusetzen.<sup>15</sup> Die Gleichheit der Personen drückt sich darin aus, dass sie füreinander in erster Linie als Tauschende existieren, die »gleichgültig gegen alle ihre sonstigen individuellen Eigenheiten [sind]« (166). Das Konzept der universellen Gleichheit bzw. der gleichen Interdependenz beruht also auf der realen Existenz einer warenproduzierenden Gesellschaft.<sup>16</sup>

Der Kapitalismus manifestiert die Gleichheit im Grunde in seiner unterschiedslosen Unterwerfung. In Anlehnung an Marx' Behauptung, dass der Tauschwert das

---

15 Die Tatsache, dass das Tauschsystem für Marx ein System der »Gleichheit und Freiheit« ist, bedeutet nicht, dass es keine Ungleichheit gibt (Marx [1853] 2006, 172). Vielmehr erweisen sich »Gleichheit und Freiheit«, wie sie in der kapitalistischen Gesellschaft verwirklicht sind, nach Marx »als Ungleichheit und Unfreiheit« (ebd.), ebenso wie die Kristallisation des Individuums im Kapitalismus letztlich zu seiner Auflösung führt. So ist der Tauschwert für Marx ein System der Gleichheit, dessen Verwirklichung in Ungleichheit resultiert (Marx [1853] 2006, 171f). Der objektive Widerspruch, durch den Gleichheit und Freiheit in ihr Gegenteil verkehrt werden, ist im Übrigen Ausdruck der antagonistischen Bewegung, die dem Doppelcharakter der Arbeit im Kapitalismus entstammt. Für ein wichtiges Beispiel für den Prozess, in dem sich Gleichheit in Ungleichheit verwandelt, siehe Marx ([1867] 2019, 197).

16 Zugleich fungieren für Marx die individuellen Unterschiede als Voraussetzung für diese gesellschaftliche Gleichheit: »Die Verschiedenheit ihres Bedürfnisses und ihrer Production giebt nur den Anlaß zum Autausch und zu ihrer socialen Gleichsetzung in ihm« (Marx, [1853] 2006: 166).



System der Gleichheit ist, behauptet Adorno, dass »[d]er totale Zusammenhang [...] die Gestalt [hat], daß alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen, gleichgültig, ob sie subjektiv von einem ›Profitmotiv‹ geleitet werden oder nicht« (1972, 14). In der kapitalistischen Gesellschaft sind alle Individuen vor dem Gesetz, verstanden als Tauschgesetz, gleich. Die Befolgung des Tauschgesetzes bedeutet die Unterordnung des Individuums unter die kapitalistische Produktionsweise. Diese Integration hebt die Individualität auf und reduziert den Menschen auf einen Zustand gleicher Redundanz und gleicher Ersetzbarkeit. Wie Adorno und Horkheimer schreiben:

Durch die Vermittlung der totalen, alle Beziehungen und Regungen erfassenden Gesellschaft hindurch werden die Menschen zu eben dem wieder gemacht, wogegen sich das Entwicklungsgesetz der Gesellschaft, das Prinzip des Selbst gekehrt hatte: zu bloßen Gattungswesen, einander gleich durch Isolierung in der zwanghaft gelenkten Kollektivität (Horkheimer u. Adorno [1944] 1969, 43).

Die Einbindung in die Selbstverwertung des Kapitalismus ist also eine objektive Bedingung nicht nur für die Liquidierung des Individuums, sondern auch für seine Gleichheit. Das »Individuum« zeichnet sich durch eine Bedeutungslosigkeit der Existenz aus: Im Kapitalismus sind alle gleich, weil sie alle gleichermaßen integriert und somit gleichermaßen ersetzbar sind. Gleichheit ist also, folgt man Adorno, untrennbar mit Gleichheit, Überflüssigkeit oder, wie er es nennt, Vertretbarkeit verbunden: »schon in seiner formalen Freiheit ist [der Einzelne] so fungibel und ersetzbar wie dann unter den Tritten seiner Liquidatoren« (1966, 353).

Indem die Gleichheit von voneinander abhängigen, nicht-individuellen, singulären Wesen als natürlicher Zustand beschrieben wird, ontologisiert Butler also die kapitalistische Gesellschaft. Nur im Kapitalismus charakterisiert die Gleichheit die Interdependenz nicht-individueller menschlicher Wesen. Indem Butler die kapitalistische Gleichheit in den Bereich der Ontologie verlagert, wird die grundlegende Rolle der Gleichheit in der kapitalistischen Herrschaft verschleiert. So versäumt es diese Darstellung, die bestehende Gesellschaft zu kritisieren, und mystifiziert sie vielmehr.

### *Radikale Gleichheit als Genozid*

Die politische Implikation von Butlers Transhistorismus und Ontologisierung besteht darin, dass sie das Verhältnis zwischen Gleichheit und Gewalt im Kapitalismus trennt. Eine wesentliche These in Butlers Werk lautet, dass sich Gleichheit und Gewalt gegenseitig ausschließen und dass Gleichheit daher Gewalt bekämpfen kann.<sup>17</sup> In der Tat ist Butler der festen Überzeugung, dass »die meisten Formen der Gewalt [...] der Ungleichheit verpflichtet [sind], ganz gleich, ob das offen themati-

---

17 Wissenschaftler wie Dean, »Change of address: Butler's ethics at sovereignty's deadlock«; Reid, »The Vulnerable Subject of Liberal War«; Watson, »Butler's biopolitics: Precarious community«, stehen Butlers egalitärer Politik skeptisch gegenüber und warnen davor, dass ihre Politik der Verwundbarkeit den Neoliberalismus zu verewigen droht.

siert wird oder nicht« (2020a, 78). Die Vorstellung, dass Gewalt soziale Ungleichheit ausdrückt und verstärkt, ist die Basis für ein Plädoyer für »radikale Gleichheit« (2020, 83). Dieses Anliegen beruht auf einer doppelten Auslassung: erstens der Gleichheit im Kapitalismus und zweitens der radikalen Gleichheit in der Form der Massenvernichtung. Nur weil Butler diese beiden sozio-historischen Erscheinungsformen der Gleichheit ausblendet, kann diese als ein zu verwirklichendes ontologisches Gut erscheinen.

Butler bereinigt die Gleichheit von Gewalt, indem sie darlegt, dass die soziale Verwirklichung der radikalen Gleichheit, die unsere Ontologie kennzeichnet, zwangsläufig die neoliberale Prekarität herausfordert. Allerdings ist Gleichheit, wie Theoretiker wie Tocqueville, Arendt und Marx gewarnt haben, kein Schutz vor Gewalt. Insbesondere Adorno weitet die Analyse der Gleichheit auf den Genozid aus und argumentiert, dass der Genozid untrennbar mit der Tendenz des Kapitalismus zur Integration durch Gleichmacherei verbunden ist (1966, 353). Wie wir bereits gesehen haben, ist Integration ein Prozess der Gleichmachung und Ausdruck der kapitalistischen Gleichheit. Adorno zeigt, wie die Gewalt selbst eine Manifestation der Gleichheit als Reduktion aller auf das Gleiche sein kann, ohne Formen einer übergeordneten Ungleichheit und ihre Gewalt zu leugnen oder zu diskreditieren. »Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt« (ebd.). Die Liquidierung des Partikularen ist für Adorno eine Manifestation der Austauschbarkeit – der Kommen-surabilität nicht identischer Dinge – und damit der Gleichheit (ebd.).

Adorno theoretisiert die Verflüssigung des Individuums in der totalen Integration durch Fungibilität (ebd.). »Ohne Absehen von den lebendigen Menschen«, schreibt Adorno, »wäre nicht zu tauschen« (345). Die Missachtung des lebendigen Menschen, die den Tausch von Individuen als Bedingung der Möglichkeit von Fungibilität ermöglicht, ist für Adorno die Gleichheit. Insbesondere die Gleichheit, die sich im kapitalistischen Austausch ausdrückt und in den Lagern ihre radikale Manifestation findet (148). Aber genau aus diesem Grund geht die Bedeutung von Auschwitz für Adorno über das Lager hinaus. Das Lager ist für ihn nur die extremste Manifestation der regressiven Tendenzen der Moderne, die beide durch das Prinzip der Gleichheit funktionieren, indem sie die Menschen dem Tod gleichsetzen (1980, 262). Auschwitz weist also auf die Verwendung der Errungenschaften der modernen Zivilisation für den systematischen Massenmord hin. Das Prinzip der Gleichheit wird im Genozid verwirklicht.

Wenn Gleichheit ein Prinzip des Genozids ist, dann kann sich Butlers »radikale Gleichheit« selbst in absoluter Integration, völliger Austauschbarkeit und Redundanz manifestieren. Eine Prüfung des Verständnisses von Genozid zeigt die Unzulänglichkeiten der Politik der Gleichheit auf. Indem Butler Arendts Analyse von Eichmann kritisiert, stützt sie das Verständnis von Genozid auf das Argument, Eichmanns Verbrechen gegen die Menschlichkeit seien letztlich eine Folge seiner Unfähigkeit gewesen, die ontologische Prekarität und damit die normativen Anforderungen,

die diese angeblich an ihn stellte, zu erkennen (2016, 149). Butler verwirft Arendts Verständnis von Völkermord als eng mit Überflüssigkeit verbunden (Birmingham 2018). Für Arendt ist Überflüssigkeit nicht transhistorisch, sondern wurzelt in kapitalistischen und imperialistischen Versuchen, Menschen gleichermaßen überflüssig zu machen. Sie begründet diese Tendenz mit den kapitalistischen Gesetzen selbst und versteht den Genozid als eine Manifestation der Tendenz des Kapitalismus, alle auf das Gleiche zu reduzieren. Das heißt, gegen Butler, dass der Genozid nicht ein Produkt der eigenen Unwissenheit über Ontologie ist; es ist vielmehr die Egalisierungsbewegung des Kapitals, die Überflüssigkeit und Genozid hervorbringt.

Butlers idealistische Lösung für den Genozid verdeutlicht die Gefahren dieses Ansatzes. Nachdem Butler Arendts Kritik an Eichmann von ihrer Kapitalismuskritik abgekoppelt hat, argumentiert sie, dass Eichmanns Taten vermeidbar gewesen wären, wenn er eine andere Haltung eingenommen hätte. Wie Birmingham es ausdrückt: »[D]er Gedanke scheint zu sein, dass Eichmann, wenn er die gemeinsame Bedingung der Prekarität verstanden hätte, vielleicht weniger anfällig für die herrschenden Normen gewesen wäre, wessen Leben zu betrauern ist und wessen Leben vom Angesicht der Erde getilgt werden kann« (2018, 322). Mit anderen Worten: Das komplexe Problem des Völkermords wird mit der einfachen idealistischen Lösung eines Perspektivwechsels beantwortet.

Diese Lesart von Eichmann und die Darstellung des Genozids ist eine direkte Folge von Butlers Ontologie. Genozid kann nicht als totale Integration – als historischer Ausdruck von Austauschbarkeit – gedacht werden, weil Gleichheit und Interdependenz als dem Kapitalismus inhärent entgegengesetzt verstanden werden. Dieses Modell lässt daher die ungeheuerlichsten Formen der Gewalt des Kapitalismus außen vor.

### *Schlussfolgerung*

Butlers transhistorische und ontologisierende Tendenzen schließen die Möglichkeit einer emanzipatorischen Theorie und Praxis aus. Dieses Defizit kann in Butlers Kategorien verortet werden, die nicht emanzipatorisch sind, weil sie *in* der bestehenden Gesellschaft aufgehen, statt über sie hinaus zu weisen.

Der Kapitalismus bedeutet im Widerspruch zu Butlers Analyse nicht die ungleiche Verteilung eines früheren ontologischen Status, sondern die Beherrschung fragmentierter Individuen durch die gesellschaftliche Arbeit, die eine historisch beispiellose Interdependenz erzeugt. Die Interdependenz, in der wir uns wiederfinden, ist also nicht ein idyllischer ontologischer Zustand, der durch überlagerte kapitalistische Verhältnisse verdeckt wird, sondern ist unsere Beherrschung durch unser eigenes Produkt: das Kapital. In Ermangelung einer Analyse der kapitalistischen Interdependenz verwechselt Butler die gewaltsame historische Entstehung dieser mit einem ontologischen Anspruch auf eine gemeinsame Welt. Hierdurch werden nicht nur die historischen Beziehungen als Naturgegebenheiten verkleidet, sondern auch die bestehenden Beziehungen als eine *zu verwirklichende* Ontologie behandelt.

Obwohl dieser Anspruch auf den ersten Blick bewundernswert erscheint, zeigt eine genaue Untersuchung von Butlers Politik, dass sie vor dem Status quo des Kapitalismus kapituliert. Dadurch, dass Butler die kapitalistischen Verhältnisse als ontologische Wahrheiten ausgibt, kann sie die Verwirklichung eines bereits bestehenden Zustands einfordern. Natürlich behaupte ich nicht, dass wir in einer Gesellschaft der Gleichheit und gegenseitigen Abhängigkeit leben; vielmehr sind es gerade die *Formen*, die Gleichheit und gegenseitige Abhängigkeit im Kapitalismus annehmen, die Butler als ontologische Bedingungen ausgibt, die gesellschaftlich realisiert werden müssen. Butlers Politik der Gleichheit ist also nichts anderes als eine verhüllte Variante des bürgerlichen Egalitarismus. Wenn der Zustand der Gleichheit, der von Nicht-Individuen geteilt wird, ein Kernmerkmal des Kapitalismus und einer seiner brutalsten Ausdrücke der Entwürdigung von Menschen ist, dann kann er die neoliberale Ideologie nicht herausfordern, wie Butler vorschlägt. Butlers Theorie zeugt davon, dass man den Bestimmungen der eigenen Gesellschaft nicht entkommen kann. Tatsächlich führen Butlers Versuche, dies zu tun, lediglich dazu, dass sich Merkmale dieser Gesellschaft in die Theorie einschleichen und Kritik verunmöglichen. Der Liberalismus, den Butler zu überwinden versucht, findet sich also in Butlers Theorie wieder und führt dazu, dass Butler, wie eine lange Tradition bürgerlichen Denkens, Gleichheit einfordert. Die Kategorien, die Butler verwendet – von der Interdependenz über die nicht-individuelle Singularität bis hin zur Gleichheit –, negieren die bestehende Gesellschaft nicht, sondern reproduzieren sie. Tatsächlich können diese Kategorien gar nicht anders, als in der bestehenden Gesellschaft zu enden; schließlich sind sie ihr entlehnt.

Butler kann daher nicht über die Gegenwart hinaus theoretisieren. Folglich können historische Dynamiken, die kapitalistischen Gesellschaftsformationen innewohnen – wie etwa Interdependenz und Gleichheit –, die notwendigerweise über sich selbst hinausweisen, weder kritisiert noch immanent erläutert werden. Nachdem Butler die kapitalistische Interdependenz ontologisiert hat, bleibt Butler darin gefangen und gezwungen zu behaupten, dass es keinen Ausweg gibt. Dementsprechend erklärt Butler es als die Aufgabe der Politik »Abhängigkeit als Voraussetzung für Gleichheit zu akzeptieren« (2020, 65). In diesem Rahmen ist die Bedingung für Emanzipation nicht die Abschaffung der Gefährdung, sondern die Realisierung einer ungehinderten, gleichmäßigen Verteilung des Gefährdetseins. Mit anderen Worten: Butler versteht Emanzipation als Emanzipation *in* der Prekarität und nicht *von* der Prekarität. Wenn aber das Prekäre selbst, wie wir ablesen konnten, weitgehend die Ontologisierung kapitalistischer Strukturen ist, dann liegt die von Butler angestrebte Emanzipation strikt innerhalb des Kapitalismus.

Die Notwendigkeit, Butlers Theorie zu kritisieren, ergibt sich daraus, die Gefahren zu beleuchten, die einer ontologisch abgeleiteten Politik potenziell innewohnen. Politische Theorien, die in Ontologie verwurzelt sind, funktionieren nicht nur ideologisch, um naturalistische Erklärungen für soziale Phänomene zu liefern, sondern versuchen auch, die menschliche Natur in Übereinstimmung mit den Phänomenen zu formen, die sie zu erklären vorgeben. Die ideologischen Komponenten solcher

Theorien offenzulegen, bedeutet gleichzeitig, für die Umgestaltung der Gesellschaft zu kämpfen. Im Gegensatz zu Butler dient also eine historische Darstellung der Interdependenz als Ausgangspunkt für eine Artikulation der Emanzipation als eine vom Kapitalismus.

Eine kritische Gesellschaftstheorie, die von den spezifischen Gegebenheiten *unserer* kapitalistischen Gesellschaft ausgeht, kann ansonsten abstrakte Formen von Unterdrückung, Gewalt und Herrschaft aufdecken. Kritiken, die von der historischen Besonderheit unserer Gesellschaft ausgehen, ermöglichen es uns, die Emanzipation vom Kapitalismus zu denken. Zu diesem Zweck ist eine historische Darstellung der Interdependenz unerlässlich, nicht nur um der historischen Genauigkeit willen, sondern auch um die Quellen der Gewalt im Kapitalismus und die zu ihrer Überwindung notwendige Praxis aufzuzeigen. Da die kapitalistische Herrschaft durch und nicht gegen Interdependenz und Gleichheit funktioniert, muss die Anklage von Gewalt heute gleichzeitig die Formen anprangern, die Interdependenz und Gleichheit in der kapitalistischen Gesellschaft annehmen.

### Literatur

Adorno, Theodor W., *Soziologische Schriften 1*, Frankfurt/M 1972

ders., »Individuum«, in: Institut für Sozialforschung (Hg.) *Soziologische Exkurse: Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt/M 1956, 40-54

ders., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M 1980.

ders., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M 1966

Berlant, Lauren G., *Cruel Optimism*, Durham 2011

Birmingham, Peg, »Superfluity and Precarity. Reading Arendt Against Butler«, in: *Philosophy Today* 62, 2018, H. 2, 319-35, <https://doi.org/10.5840/philtoday201865217>.

Bloch, Marc, *Die Feudalgesellschaft*, übers. v. Eberhard Böhm, Kuno Böse, Eva Brückner-Pfaffenberger, Michael Erbe, Hans-Christian Hjort, Johannes Krieser und Ursula Varchmin, Frankfurt/M-Wien-Berlin 1982

Butler, Judith, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, übers. v. Frank Born, Berlin 2016

dies., *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin 2020

dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, übersetzt von Karin Wördemann, Frankfurt/M 2020

dies., *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, übers. v. Karin Wördemann, Berlin 1995

dies., *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, übers. v. Reiner Ansén, Frankfurt/M 2010

Cavarero, Adriana, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, New York 2009.

Chambers, Samuel A., u. Carver, Terrell, *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*, London-New York 2008

Dean, Jodi, »Change of address: Butler's ethics at sovereignty's deadlock«, in: Terrell Carver u. Samuel A. Chambers (Hg.), *Judith Butler's Precarious Politics. Critical Encounters*, London 2008, 109-26

Federici, Silvia B., *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, übers. v. Max Henninger, Wien 2015

- Fineman, Martha A., »The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition«, in: *Yale Journal of Law and Feminism* 20, 2008, H. 1, 1-23.
- Gies, Nathan, »Signifying Otherwise: Liveability and Language«, in: Moya Lloyd (Hg.), *Butler and Ethics*, Edinburgh 2015, 15-40, <https://doi.org/10.1515/9780748678860-003>.
- Gilson, Erinn, »Vulnerability, Ignorance, and Oppression«, in: *Hypatia* 26, 2011, H. 2, 308-32. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01158.x>
- Honig, Bonnie, »Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism«, in: *New Literary History* 41, 2010, H. 1, 1-33. <https://doi.org/10.1353/nlh.0.0140>
- Horkheimer, Max, u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M 1944
- Kramer, Sina, »Judith Butler's ›New Humanism‹: A Thing or Not a Thing, and So What?«, in: *philoSOPHIA* 5, 2015, H. 1, 25-40.
- Lloyd, Moya, »The Ethics and Politics of Vulnerable Bodies«, in: Moya Lloyd (Hg.), *Butler and Ethics*, Edinburgh 2015, 167-92. <https://doi.org/10.1515/9780748678860-009>
- Lorey, Isabell, *Die Regierung der Prekären*, Wien-Berlin 2015
- Marx, Karl, »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Erster Teil«, in: Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Hg.), *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) BAND 1*
- Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, Berlin-Boston 2006 [1858], 49-314, <https://doi.org/10.1515/9783050063430-005>
- Marx, Karl, u. Friedrich Engels, *Das Kommunistische Manifest: eine moderne Edition*, Eric J. Hobsbawm (Hg.), Hamburg 2017
- Marx, Karl, *Das Kapital*, Hamburg 2019 [1867]
- Mills, Catherine, »Undoing Ethics: Butler on Precarity, Opacity and Responsibility«, in: Moya Lloyd (Hg.), *Butler and Ethics*, Edinburgh 2015, 41-64, <https://doi.org/10.1515/9780748678860-004>
- Murphy, Ann V., »Corporeal Vulnerability and the New Humanism«, in: *Hypatia* 26, 2011, H. 3, 575-90, <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01202.x>
- Petherbridge, Danielle, »What's Critical about Vulnerability? Rethinking Interdependence, Recognition, and Power«, in: *Hypatia* 31, 2016, H. 3, 589-604. <https://doi.org/10.1111/hypa.12250>
- Postone, Moishe, »The Critical Theory of Capitalism«, gehalten auf ζ Teoría Crítica del Capitalismo? am 23. November 2012
- Postone, Moishe, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2010
- Reid, Julian, »The Vulnerable Subject of Liberal War«, in: *South Atlantic Quarterly* 110, 2011, Nr. 3, 770-79, <https://doi.org/10.1215/00382876-1275788>
- Salih, Sara, u. Judith Butler, *The Judith Butler reader*, Malden 2003
- Sharpe, Christina E., *In the Wake. On Blackness and Being*, Durham 2016
- Smith, Adam, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, München 2013 [1789]
- Thiem, Annika, *Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*, New York 2008
- Turner, Bryan S., *Vulnerability and Human Rights*, University Park 2006. <https://doi.org/10.5325/j.ctt7v124>
- Watson, Janell, »Butler's Biopolitics. Precarious Community«, in: *Theory & Event* 15, 2012, H. 2.
- White, Stephen K., »Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity«, in: *Political Theory* 37, 2009, H. 6, 808-16. <https://doi.org/10.1177/0090591709345464>
- Wood, Ellen M., *Der Ursprung des Kapitalismus. Eine Spurensuche*, Hamburg 2015

*Personenangabe*

Mulaj, Jeta, 1992; PhD, Assistant Prof., Department of Philosophy, Toronto Metropolitan Univ., assoz. Wissenschaftlerin der Society for Women of Ideas, Mithg. von Prishtina. *Journal for Social Sciences and Humanities*. V: »World-Travelling to the Servants' Quarters: The Pseudo-Concreteness of Lugones' Decolonial Feminism«, in: *Hypatia* (i.E.); »The Dark Side of Decolonial Theory: The East of Western Europe«, in: *Decolonial Manual* (i.E.); »What is Immanent Critique? Recovering Marcuse's Critical Theory of Society«, in: *The Marcusean Mind* (i.E.); »Silvia Federici«, in: *Encyclopedia of Critical Political Science* (i.E.); »Creolization's Newness: The Dialectic of Novelty and Sameness«, in: *Creolizing Critical Theory* (i.E.); »Kosova: A Note from the Wreckage of Anti-Imperialism«, in: *Continental Thought & Theory* 4/1 (2023); »A Critique of Queer Phenomenology: Gender and the Sexual«, in: *Studies in Gender and Sexuality* 20/3 (2019); »Stabilising the Balkans: A Review of Welcome to the Desert of Post-Socialism«, in: *Historical Materialism Journal* 25/4 (2017); »Exchange-Value and the Concealment of Theft and Violence«, in: *Continental Thought & Theory Journal* 1/2 (2016). A: politische Philosophie, feministische Philosophie, critical theory, Marxismus, Psychoanalyse. M: Balkan Society for Theory and Practice (Gründerin und Vorsitzende), Parrhesia journal (wiss. Beirat)

## Dorothy E. Smith (1926 – 2022)

Dorothy begegnete mir als strenges, gütiges Zentrum des Ontario Institute for Studies in Education, kurz OISE genannt, an dem ich im Wintersemester 1995 als Gastprofessorin lehren durfte. Sie wirkte unauffällig, in eine Art Trainingsanzug gekleidet, als sie zur Begrüßung auf mich zutrat und mich ohne weitere Umschweife mit den Worten anredete: »Du brauchst auf jeden Fall eine Weste, wenn Du hier lehren willst.« Sie zog ihre aus und schenkte sie mir, dass ich mich sogleich angenommen und zuhause fühlen konnte (ich besitze sie noch heute). An den anwesenden Dekan gerichtet, sagte Dorothy: »Sie braucht auch einen richtigen *unisex winter coat* – sollte sie zu Eddie Bauer gehen?«<sup>1</sup> Erst nach dieser Sorge um mein äußeres Wohl führte sie mich ein in den Lehrkörper, den *feminist focus*, zu dem ich fortan gehören sollte und den sie unübersehbar regierte.

Sie vertrat die *institutionelle Ethnologie*; ein Fach, das sie erfunden haben muss, denn ich brauchte das ganze Semester, um hinter die Geheimnisse zu kommen, wie sie die Welt lehren wollte: die eigenen Taten, die sich niederschlugen und überliefert waren, als Organisationen, Bürokratien, Städte, als Regelungssysteme lesen zu lernen. Unter dem Titel *Der Aktive Text. Eine Soziologie für Frauen* haben wir einige ihrer Arbeiten ins Deutsche übersetzt und im Argument Verlag 1998 als AS 235 veröffentlicht.<sup>2</sup> Darin schreibt sie: »Der Dreh- und Angelpunkt einer Soziologie für Frauen ist der Standpunkt des Subjekts. Die Subjekte bleiben in ihr als Erkennende und Handelnde präsent. Sie macht sie nicht zu Untersuchungsgegenständen, bedient sich keiner Begriffe, in denen die handelnde Präsenz von Subjekten eliminiert wird. Das handelnde und erfahrende Subjekt muss in ihren Denkmethoden und analytischen Vorgehensweisen erhalten bleiben. Eine Soziologie ist eine systematisch entwickelte Erkenntnis von Gesellschaft und gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Erkennende, die in einer Soziologie für Frauen konstruiert wird, ist eine, die *dadurch von ihrem Standort aus* einen erweiterten Zugriff auf die Welt bekommt. Den wirklichen Subjekten in ihren Alltagswelten bietet sie ein besseres Verständnis, wie diese Welten durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, die ihnen innewohnen und über sie hinausreichen, organisiert und bestimmt sind.« (*Die Alltagswelt als Problematik*; 39).

Sie lehrte mich auch, konkrete Landschaften zu lesen. In langen Wanderungen erforschten wir die von Schluchten (*ravines*) zerklüftete Umgebung von Toronto, dieser von Wolkenkratzern gekennzeichneten, zubetonierten Welt und sie riet mir, unbedingt nach dem Semester die Wildnis, die direkt bis an die Ränder der Stadt die Welt übernommen hatte, auch aufzusuchen. Sie war Marxistin, auch das verband uns ohne große Erklärungen; sie war zugleich begeisterte Soziologin und hat diese durch ihre eigenwilligen Studien über die Alltagswelt umgebaut. Wir aßen und tranken

- 
- 1 Ein bekanntes Kaufhaus für die in Kanada nötige Bekleidung, praktisch für Wanderungen in bergigen, wilden Landschaften und lässig fürs Büro.
  - 2 Einige Exemplare sind noch lieferbar.



Wein zusammen nach den Seminaren, entdeckten unsere geteilte Liebe zu barocker Musik und saßen stundenlang auf harten Stühlen, um Händels *Messias* zu erleben. Als das viel zu kurze Semester beendet war, besuchte sie mich später in der nächsten Station meines Lebens, an der Duke University im us-amerikanischen Durham, wo wir die harten Inschriften der Rassentrennung neuerlich aufsuchten und gemeinsam erinnerten, wie sehr in Toronto, einer Stadt, in der ebenso die Völker der Welt zusammenlebten, die Rassenschranken in dieser Schärfe überwunden schienen. Ich vermisse sie sehr.

FH

## Barbara Ehrenreich (1941 – 2022)

*Nickel and Dime. On (Not) Getting By in America* (dt. *Arbeit poor. Unterwegs in der Dienstleistungsgesellschaft*) ist der Titel des aufrüttelnden Zeugnisses eines investigativen Journalismus, das vor mehr als 20 Jahren zu Beginn des durch Schröder und Blair propagierten Neoliberalismus und entsprechender Sozialgesetzgebung vor der Zunahme von arbeitenden Armen und immer reicher werdenden Anderen warnte. Drei Monate lebte Ehrenreich in dieser Zone menschenunwürdigen Lebens in den USA und schreibt mikroskopisch genau, wie die einzelnen Schritte von der Wohnungssuche bis zum Verhältnis zu den Kolleginnen und Kollegen einen Weg der fortgesetzten Herabsetzung bis zur Selbstverurteilung ergeben. – Sie dokumentiert die Widersprüchlichkeit der Anforderungen an die Dienstleistenden, wie sie etwa in der Forderung, *gute Arbeit zu leisten*, steckt, wenn zugleich die bemessene Zeit nurmehr knappe Erledigung erlaubt. Am Ende fragt sie – in den Worten des *Kommunistischen Manifests* –, warum die »Geknechteten, Gedemütigten, Erniedrigten« sich nicht wehren und entziffert ineinandergreifende Gründe: Sie haben keine Zeit, über ihre Lage nachzudenken, die wiederum auch nicht in den Medien für alle sichtbar vorgeführt wird, sodass die Niedriglohnarbeiterinnen und Niedriglohnarbeiter gesellschaftlich unsichtbar bleiben. Ehrenreich informiert ihren Bericht über die soziale Lage dieser Gruppe in den USA mit Daten, Zahlen, durchschnittlichen Ausgaben usw.; der Übersetzer für die deutsche Ausgabe Niels Kadritzke hat die einzelnen Posten dankenswerterweise auf die hierorts entsprechenden Zahlen umgestellt.

Ehrenreichs Arbeit bleibt so aktuell wie damals, als wir ihr zum ersten Mal folgten in diese Welt der Vielen, die am Rande des Existenzminimums stets rechnend leben müssen: »In der Dauerspannung erfährt sie die Unteroffiziere des Kapitals, die kleinen Manager und Aufseher über Arbeit als eine einzige empörende Demütigung, ständig auf der Lauer, Arbeitszurückhaltung, Faulheit, Diebstahl, Drogenmissbrauch zu entdecken, über die Untergebenen zu verfügen, zu kontrollieren.« (vgl. Rezension zu *Arbeit poor*; DA 245, 221-28) FH

## Gunilla Palmstierna-Weiss (1928 – 2022)

Wie die großen Meister des 17. Jahrhunderts

»Ich bin sehr müde, sehr, sehr müde«, sagte Gunilla am Telefon, als sie im Krankenhaus auf eine Untersuchung wartete. Sie war eben aus Berlin und Leipzig zurückgekommen, wo sie die deutsche Fassung ihrer Memoiren, *Eine europäische Frau*, präsentiert hatte. Gunilla erzählte, dass junge Menschen Schlange gestanden haben, um eine Widmung in ihrem Exemplar zu bekommen.

Wir hatten verabredet, uns nach ihrer Reise zu treffen. Das musste nun warten, bis sie vom Krankenhaus wieder zu Hause wäre und ich zurück aus Chile, wohin ich in ein paar Tagen reisen würde. Blumen wollte ich ihr aber schicken. Am nächsten Tag habe ich angerufen, um die Adresse zu bekommen. Mehrere Signale, aber keine Antwort. Sie hat auch nicht zurückgerufen, was sie sonst immer tat, wenn sie nicht gleich antworten konnte. Am Nachmittag habe ich sie noch einmal angerufen, auch diesmal keine Antwort. Am Tag meiner Abreise habe ich ihre Telefonnummer zum dritten Mal gedrückt, und zum dritten Mal hörte ich nur Signale. War es ernst, vielleicht sehr ernst? Ja, es war ernst, sehr ernst. Zehn Tage nach meinem misslungenen Anruf bekam ich die Nachricht von Gunillas Tod.

Ich habe Gunilla 2013 zum ersten Mal getroffen, bei einer der Präsentationen ihrer Memoiren, *Minnets spelplats* (dt. *Spielplatz des Gedächtnisses*). Sie erzählte von einem sehr »unschwedischen« Leben eines schwedischen Mädchens, im Krieg und Frieden in Europa. Ein Leben wie ein russischer Roman; eine Menge Menschen, Aristokraten wie Arme, Reisen, Dramatik, Krieg, Verfolgung, dann Frieden, Arbeit, Liebe und wieder Dramatik.

Gunilla wurde 1928 in Lausanne geboren und ist in Schweden, aber vor allem in Österreich und Holland aufgewachsen. In Rotterdam hat sie den Krieg mit ihren zwei Brüdern, ihrer Mutter und deren holländischem Mann durchlebt. Anfang 1945 ist die Familie nach Schweden und Stockholm geflüchtet. Hier hätte Gunilla in der *High Society* eine Zukunft haben können, falls sie es gewünscht hätte. Sie war Baronin und kam aus der alten Adelsfamilie Palmstierna. Ihr Großvater väterlicherseits war Erik Palmstierna, Minister in der ersten sozialdemokratischen Regierung 1917–20. Ihr Urgroßvater mütterlicherseits, Peder Herzog, war ein jüdischer Einwanderer aus Deutschland, der Anfang des 18. Jh. eine Druckerei aufgebaut hatte, die mit der Zeit zur größten in Schweden heranwuchs. Gunillas Mutter war Psychoanalytikerin, der Stiefvater war Psychiater und beide gehörten zu jenen Kreisen in Stockholm, aus denen die berühmtesten und einflussreichsten Psychiater und Psychoanalytiker Schwedens der 1960er und 1970er Jahren kamen.

Aber Gunilla hat ihren eigenen Weg gewählt, links, hat eine Ausbildung zur Keramikerin gemacht und lange als solche gearbeitet. Anfang der 1950er Jahre hat sie Peter Weiss kennengelernt und zusammen mit ihm ein Leben und ein Werk geschaffen, das die beiden weltberühmt gemacht hat.

Das Publikum war gefesselt von der Frau, die an all dem aktiv beteiligt war und jetzt davon so ruhig und humorvoll erzählte. Kein Wunder, dass ihr Buch sehr nachgefragt war. Gunilla konnte erzählen. Besonders viel und interessant, fand ich, von ihrem Leben und ihrer Arbeit zusammen mit Peter Weiss. Nicht zuletzt von der Arbeit an seinem Opus Magnum, *Die Ästhetik des Widerstands*.

Peter Weiss ist im Mai 1982 unerwartet gestorben. Ein Jahr zuvor war der dritte Teil der *Ästhetik des Widerstands* erschienen und zu einem großen Erfolg geworden. Gleichzeitig war es ein Roman, der Fragen aufwarf. Gunilla sah sich in der Verantwortung, diese Fragen zu beantworten. Sie hat es zu ihrer Aufgabe gemacht, sein Werk weiterzuführen, parallel zu ihrer eigenen Arbeit. »Ich kannte den Roman ziemlich gut durch meine Zusammenarbeit mit Peter«, hat sie erklärt, »Ich konnte also nicht einfach sagen, ich hätte damit nichts zu tun«. Dank Gunillas Memoiren bin ich zur *Ästhetik des Widerstands* zurückgekehrt, die ich 1976 zur Seite gelegt hatte. Diesmal habe ich den Roman zu Ende gelesen und die Idee zu einem Film entwickelt, die inzwischen zu einem Buchmanuskript geworden ist.

Konnte ich ein paar Fragen an Gunilla Palmstierna-Weiss stellen? - »Ja, willkommen!« So kam es, dass ich unzählige Stunden mit Gunilla zusammengesessen bin, in ihrer Wohnung in Södermalm, Stockholms Prenzlauer Berg, meistens an ihrem Küchentisch. Meine Fragen galten Peter Weiss' Arbeit mit dem Roman und gewissen Gestalten im Roman. Gunilla antwortete und erzählte. Von bekannten und unbekanntem Männern und Frauen, von Plätzen, Daten, Ereignissen. Sie konnte lange Stücke auswendig zitieren, oder wortgenau etwas wiedergeben, was jemand vor vierzig Jahren gesagt hatte. Wie konnte sie ein so gutes Gedächtnis haben? Gunillas Tür stand immer offen, und sie selbst war so offen, manchmal unbarmherzig offen, ohne Rücksicht auf sich selbst. Aber man kam ihr nur so nahe, wie sie selbst wollte. Sie ist nie einer Frage ausgewichen, aber ich glaube, sie hat auch nie etwas gesagt oder erzählt, was sie nicht öffentlich hätte sagen können.

Diese sehr schwedische *und* sehr internationale Frau sagte oft, wenn sie von der *Ästhetik des Widerstands* sprach, dass die starken Frauen in ihrem und Peter Weiss' Stockholmer Kreis ein Vorbild für die vielen Frauenporträts des Romans waren. »Sonst wären da noch mehr Männer gewesen!«

Eine Retrospektive von Gunilla Palmstierna-Weiss' Werken 2019 im Moderna Muséet in Stockholm hat gezeigt, dass diese kühne, Neues schaffende Bildhauerin und Bühnenbildnerin seit den 1960er zu den Großen des schwedischen Kulturlebens zählte und dass sie mit ihrer Kunst die schwedische Kultur und Kulturpolitik beeinflusst und radikalisiert hatte.

Trotzdem wurde sie, zu ihrem Ärger, gerade in Deutschland des Öfteren bloß als Peter Weiss' Witwe vorgestellt. Eine strukturell bedingte Blindheit, meine ich, die viele daran gehindert hat, die *Künstlerin* Gunilla Palmstierna-Weiss zu sehen. Von solcher Blindheit wurde sie getroffen, als *Marat/Sade* in Berlin 1964 Premiere hatte. Tief enttäuscht hat sie festgestellt, dass ihr Name im Theaterprogramm fehlte, obwohl sie das spektakuläre Bühnenbild und die spektakulären Kostüme geschaffen hatte, welche zum weltweiten Erfolg des Dramas beigetragen haben. Wer dieses

Theaterstück gesehen hat, kann nicht daran denken, ohne Gunillas Bühnenbild und Kostüme vor sich zu sehen.

*Marat/Sade* war ein enormes Theaterereignis, vielleicht das größte seit Bertolt Brecht. Der Erfolg war unmittelbar und hat zu Gunilla Palmstierna-Weiss' internationaler Karriere geführt, mit Aufträgen in New York, London, Moskau, Italien und München, oft mit Ingmar Bergman zusammen.

In seinem Nachruf in *Dagens Nyheter* am 27. November 2022 hat der schwedische Theaterkritiker Leif Zern das Besondere an Gunilla Palmstierna-Weiss' Arbeit treffend zusammengefasst: »Ihre Bühnenbilder und Kostüme haben immer einen Rahmen geschaffen, der das Spiel hervortreten ließ. Sie hat immer eine Verbindung zwischen Schauspieler und Zuschauer geschaffen. Weg mit allem Unnötigen. Rot gegen schwarz. Eine Tür, ein Stuhl. (...) Man muss zu den großen Meistern des 17. Jahrhunderts gehen, um dieselbe bezaubernde Beleuchtung zu finden.«

Wer kann glauben, dass Gunilla von Kindheit an nur mit einem Auge sehen konnte?

Mit ihren Memoiren hat Gunilla sich selbst auf die Bühne gestellt. Als der Vorhang aufging, fiel jetzt das Bühnenlicht auf sie und auf ihr Leben. »Ein Leben ohne Parenthesen«, wie es in einem anderen Nachruf hieß. Am 20. November 2022 sind die Scheinwerfer verlöscht und der Vorhang ist gefallen. Gunilla Palmstierna-Weiss hat die Bühne verlassen.

Lisbet Schulz Contreras (Stockholm)

## Maria Mies (1931 – 2022)

Wir sind unterschiedlich mit Maria Mies verbunden und haben sie mehr (Andrea Baier) und deutlich weniger (Uta von Winterfeld) gut gekannt. Unsere gemeinsamen Bezugspunkte zu ihr sind feministische Netzwerke. Maria Mies hat dem Netzwerk Vorsorgendes Wirtschaften vor allem in seiner Gründungsphase angehört. Sie ist auf einigen Treffen gewesen und eine Erinnerung ist ihre leise, lächelnde und enorme Präsenz. Manchmal ist sie aufgrund ihrer Zusammenarbeit mit Vandana Shiva und dem gemeinsamen Buch »Ökofeminismus« am Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie indirekt anwesend gewesen.

Weniger gut sind die Erinnerungen an feministische Debatten, denn zu dieser Zeit fand dort ein »linguistic turn« statt und der Ökofeminismus war alsbald dem Essentialismusvorwurf ausgesetzt. Dieser Vorwurf allerdings verkennt den kritisch-analytischen Gehalt feministischer Arbeiten, die sich Unterdrückungszusammenhängen widmen, welche Frauen, Natur und »fremde« Völker als Anderes konstruieren und damit zugleich ihre Unterwerfung bis hin zur Vernichtung legitimieren.

Daneben gehören Maria Mies und Vandana Shiva zu den Feministinnen, die früh Kritik an einer Wissenschaft formuliert haben, die sich einerseits als »wertneutral« oder gar »wertfrei« ausgibt und andererseits mit ihren »Forschungsgegenständen« herrschaftlich verfährt. Wissenschaft müsse im Gegenteil im Dienst emanzipatorischer Prozesse stehen und die Erforschung einer unterdrückerischen Situation sei durchaus nicht nur durch wissenschaftliche Expertinnen leistbar. Weniger herrschaftlich werde Wissenschaft erst dann, wenn die »Objekte« von Unterdrückung und Forschung selbst zu forschenden Subjekten werden könnten.

Einig waren sich die beiden »Ökofeministinnen« auch darin, dass Wissenschaft allein nicht ausreiche und eine Beteiligung an emanzipatorischen Aktionen wichtig sei. Diese sei gefährdet, wenn feministische Wissenschaft im akademischen Erfolg aufgehe.

Doch nun wird Zeit daran zu erinnern. Andrea Baier, die deutlich ältere Erinnerungen an Maria Mies hat, formuliert in dem feministisch-philosophisch-politischen Internetforum *beziehungsweise weiterdenken*: »Ich lernte Maria Mies – zunächst ihre Texte, dann auch sie persönlich – Anfang der 1980er Jahre in Bielefeld kennen, wo ich Entwicklungssoziologie studierte. Maria Mies war assoziiertes Mitglied der Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen, arbeitete auch später eng vor allem mit Veronika Bennholdt Thomsen zusammen und steuerte ihre langjährigen Erfahrungen in Indien zur Aufklärung des Verhältnisses von Subsistenzproduktion und Akkumulation bei. Die kritische Entwicklungssoziologie ließ damals den Glauben hinter sich, dass den Ländern des Südens eine nachholende Entwicklung bevorstehe. Es wurde immer offensichtlicher, dass die Länder nicht »zurückgeblieben« waren, sondern zurückentwickelt worden waren, dass ihre desolate soziale und wirtschaftliche Situation ihrer jahrhundertelanger, bis heute andauernder Ausbeutung geschuldet war. Insbesondere, so die Bielefelder\*innen, war in der Dritten Welt

keine Proletarisierung zu beobachten. Profite wurden hier anders erwirtschaftet, über (Produktions-)Verhältnisse, die bis dato ›vorkapitalistischen‹ Gesellschaften zugeordnet wurden (Pachtverhältnisse, Leibeigenschaft, kleiner Handel, Vertragslandwirtschaft etc.), aber offensichtlich auch im entwickelten, voll ausgebildeten Kapitalismus vorherrschten. Damit führte an der Erkenntnis dann nichts mehr vorbei, dass der Kapitalismus anders funktionierte als gedacht, dass er immer noch weniger über ›Ausbeutung‹ (von freier Lohnarbeit) als über ›Raub‹ (unfreier Arbeit) akkumulierte, mehr über Gewalt als über Vertrag. Die für den Kapitalismus typische Kombination von (relativ gesicherter, relativ gut bezahlter, ›geregelter‹) Lohnarbeit und prekärer (un- oder gering bezahlter, ungesicherter) Arbeit, so die Soziologinnen weiter, ist aber nicht ein Spezifikum der Dritten Welt, sondern auch in der Ersten Welt anzutreffen: Die prekäre Arbeit hier ist die (unbezahlte, schlecht bezahlte) (Haus-)Frauenarbeit, in den gut bezahlten Lohnarbeitsverhältnissen arbeiten eher Männer. Damit nahmen Maria Mies und ihre Mitstreiterinnen verschiedene, in der Neuen Frauenbewegung bereits gesponnene Fäden auf und fügten sie zusammen: Wie Gewalt gegen Frauen mit der Ausbeutung von Frauenarbeit zusammenhängt, und wie beides mit dem Kolonialismus und außerdem mit dem Naturverhältnis verknüpft ist.«<sup>3</sup>

Maria Mies ist nicht nur in kritisch-analytischer, sondern auch in methodischer und kreativer Hinsicht für uns beide wichtig gewesen, erneut in unterschiedlicher Weise. Zu ihrer Feldforschung hat es Andrea Baier für das erwähnte feministische Internetforum formuliert:

»Als ich versuchte, die ›methodischen Postulate‹ in meiner ersten Feldforschungserfahrung in einem Dorf in der Minahasa auf Sulawesi/Indonesien umzusetzen, sensibilisierten sie mich für das Geflecht von Machtbeziehungen, in dem ich mich wiederfand, für meine Position im Feld und wie sie die Forschungssituation strukturierte. Dass ich, wenn ich die Frauengruppe bei der Feldarbeit begleitete, auch mithacken wollte, obwohl das keine verstand und zunächst auch nicht gut fand, verdanke ich indirekt Maria Mies, die dazu ermutigte, die Differenz zwischen ›Forschungsobjekten‹ und ›Forschungssubjekten‹ nicht für undurchlässig zu halten. So bekam ich beim ›Stundenlang-in-sengender-Sonne-Unkraut-Jäten‹ wenigstens eine leise Ahnung (mehr natürlich nicht) vom (Arbeits-)Alltag der Frauen, vor allem aber einen anderen Zugang zu ihnen.«

Noch einmal getroffen habe ich (Uta von Winterfeld) Maria Mies im kleinen feministischen Netzwerk EcoMujer. In Köln haben Kristine Karch und ich im Oktober 2017 über die Frage »Was heißt hier gutes Leben – und was heißt es dort?« nachgedacht. Maria Mies hat uns besucht und mitdiskutiert – und zum Schluss haben wir ihr Gentec-Lied gesungen, das sie zum »Eigentum von Menschen mit Widerstandsgeist« erklärt hat. Hier die zweite und leider auch nach fünfundzwanzig Jahren noch aktuelle Strophe:

3 Siehe: »Herzlichen Glückwunsch für eine Pionierin! Zum 90. Geburtstag von Maria Mies«, <https://www.bzw-weiterdenken.de/2021/03/herzlichen-glueckwunsch-fuer-eine-pionierin-zum-90-geburtstag-von-maria-mies/>, 15.3.2021.

Gene, Gene und Patente.  
 Ja, das ist der neue Hit.  
 Ja das bringt die beste Rente.  
 Machen Sie beim Reibach mit.  
 Was da kreucht und fleucht auf Erden,  
 was da blüht auf dieser Welt –  
 Alles muss zur Ware werden.  
 Alle Ware wird zu Geld.

Dies scheint uns nun allerdings als Ende der Geschichte eine nicht ganz so gute Idee zu sein. Und so wünschen wir uns in Erinnerung an Maria Mies, dass unseren Widerstandsgeistchen mitunter kreative Flügel wachsen, damit sie über die gerade sich so vehement gebärdenden schlecht vorhandenen Wirklichkeiten utopisch inspiriert hinwegfliegen können. Hin zu anderen Wirklichkeiten, die es zu erdenken, zu erproben und zu kräftigen gilt.

Andrea Baier und Uta von Winterfeld

In meiner Erinnerung finden sich mit ihr verbunden lauter Gegensätze. Als ich an die Universität kam, war sie schon ein Begriff. Sie hatte auf Englisch publiziert, so wurde ihr Werk aus dem Ausland zurückgespiegelt. Jeder kannte Maria Mies, vermutlich ohne sie jemals gelesen zu haben. Sie trat sehr bescheiden auf; ihre Perspektive, dass eine jede so viel Land ihr Eigen nennen könne, wie sie braucht, um die notwendige Nahrung anzubauen: Subsistenzwirtschaft. Dabei war ihr Denken sogleich global gewendet, obwohl im Weltmaßstab die Ernährung auf diese Weise nicht hätte erwirtschaftet werden können. Sie war gegen Patriarchat und gegen Kapitalismus, das hätte uns einigen können, aber sie verstand das Patriarchat als Ursprung der Kolonien, den Kapitalismus als räuberisch, ohne dass Analysen oder auch nur das Handwerkszeug dazu studiert worden wären, was doch für den Protest notwendig ist. Wir nahmen ihre Vorstellung von Hausfrauisierung, mit der sie das Schicksal der Arbeitenden weltweit zu fassen vorschlug, ins HKWM auf – wiewohl sie keine Marxistin, sondern eine Kritikerin von Marx war –, um aufzuheben und diskutierbar zu machen, was sie zu begreifen vorschlug.

In den unruhigen Zeiten der Studentenbewegung tauchten wir in Großveranstaltungen zuweilen gleichzeitig auf, wobei uns zwei Anhängerschaften erwarteten, wie Zuschauerinnen bei einem Boxkampf. Wir mussten sie enttäuschen, weil wir uns freudig begrüßten und uns emotional einig waren als Kritikerinnen von Kapitalismus und Patriarchat. Sie war nicht nur fast 10 Jahre älter als ich, sie hatte mir vor allem Lehrjahre in Indien und Studien unter Spitzenarbeiterinnen voraus, die sie dazu brachten, ihre Theorie der Hausfrauisierung auf der Grundlage auszuarbeiten, dass Frauen in der Textilmanufaktur einen, im Übrigen schlecht bezahlten, Arbeitsplatz fanden, nicht, obwohl sie Frauen waren, sondern weil ihr manuelles Geschick gebraucht wurde, das sie in der Heimindustrie als Hausfrauen erworben hatten. Mit dem Begriff Hausfrauisierung wollte sie zunächst eine besondere Ausbeutungsform kapitalistischer Firmen gegenüber Frauen in der Dritten Welt fassen, die nicht in



freie Lohnarbeiterinnen verwandelt wurden, sondern deren Status als Hausfrauen Voraussetzung war, ihre Arbeit als Freizeitbeschäftigung zu entwerten und gering zu bezahlen.

Hausfrauisierung wird ihr bald zum Allgemeinbegriff, die Geringschätzung und Nichtbezahlung von Hausarbeit zugunsten von Kapitalprofit zu fassen und die Frauen des Bürgertums, die vom Einkommen des Mannes abhängig sind, zu ›domestizieren‹.<sup>4</sup> Mies schreibt: Die Hausfrau war »nicht nur die Voraussetzung für die billigste Reproduktion der Arbeitskraft« im Proletariat, sondern auch ein »Mittel zu ihrer politischen Entmachtung« (119); eine Schlussfolgerung, die fälschlicherweise unterstellt, auch die Arbeiter hätten Hausfrauen zur Pflege von Heim und Aufzucht ihrer Kinder gehabt, also eine Schlussfolgerung, die zugunsten der Hausfrauisierungsthese übersieht, dass gerade umgekehrt das Fehlen der Hausfrauen im Proletariat die Hoffnung nährte, jedem Arbeiter winke die Perspektive, später eine eigne Hausfrau für seine Kinder zu halten. Aus der Beobachtung, dass nationale und internationale Entwicklungsbehörden, vor allem die Weltbank, Entwicklungsprogramme für Kleinbauern und Frauen propagieren, die mit dem Hausfrauenmodell unterlegt sind, folgert Mies: »Interessant an diesen Projekten ist, dass die Frauen [...] nie als ›Arbeiterinnen‹, d.h. als Proletarierinnen gesehen werden, sie werden vielmehr als ›Hausfrauen‹ bzw. ›Self-Employed‹ bezeichnet, die auf der Basis von Kleinkrediten für den Export produzieren.« (119) Da diese Frauen nie im bürgerlich herkömmlichen Sinn Hausfrauen waren oder sein werden, bezeichnet Mies diesen Vorgang auch als »›Hausfrauisierung international‹« (ebd.). Eine solche Einstufung der Frauen der Dritten Welt liege dem Interesse von Entwicklungsorganisationen, einschließlich der UN, zugrunde und betreffe auch die Frauen in China und Vietnam. Mies behauptet, dass die Kolonisierung von Asien, Afrika und Lateinamerika Voraussetzung für die Entstehung des männlichen Proletariats und der Hausfrauisierung seiner Frauen gewesen sei. Sie bindet die Möglichkeit der Existenz von Hausfrauen im Proletariat zwar an die Entwicklung der Produktivkräfte und den Übergang zur Massenproduktion, nimmt aber darüber hinaus an, dass sowohl die Produktivkraftentwicklung als auch die Entstehung des Sozialstaats auf der Ausbeutung der Kolonien beruhten. Von daher parallelisiert sie die Begriffe und bezeichnet auch die Verwandlung von Arbeiterfrauen in Hausfrauen als »Kolonisierung« bzw. »Domestizierung« (120). Vermittlungsinstanz sei der Weltmarkt und die internationale wie geschlechtliche Arbeitsteilung. »Die Prozesse der Kolonisierung und Hausfrauisierung waren nur mit Gewalt durchzusetzen und aufrechtzuerhalten.« (ebd.) Mies resümiert zur griffigen Parole: »Die ›Kolonien‹ sind demnach die externe Welt-›Hausfrau‹ - und die Hausfrauen hier sind die interne Kolonie des Kapitals und der Männer.« (117)

Mit dem Prozess der Hausfrauisierung geht die Entwicklung eines Frauenbildes einher, das die entsprechenden Tätigkeiten mit ihren manuellen und

4 Die in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf: Mies, Maria, »Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung«, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 6. Jg., 1983, H 9/10, 115-24.

psychischen Qualifikationen zur weiblichen Natur stempelt. Die plakative, widerspruchsfreie Diagnose der historischen Entwicklung als negativ, als Verfall, machte Mies weltbekannt, bescherte ihr mit Claudia von Werlhof und Veronika Bennholdt-Thomsen prominente Mitarbeiterinnen, die zusammen als ›Bielefelderinnen‹ als eine radikale Schule auftraten. Freilich las man in den letzten Jahren, in denen um Russland, China und USA eine neue Weltordnung sich herausbildete, der Ukrainekrieg die Verschiebungen um Europa überlagert, wenig von ihnen. Mit dem Tod von Maria Mies ist ihre bedeutendste Stimme erloschen. FH