

Politische Gefühle

Ausgabe Nr. 71, 09. April 2024



Wir leben in anstrengenden Zeiten. Die Welt brennt – Krieg in Nahost, im Sudan, in der Ukraine; Menschenrechtsverletzungen, wohin man blickt. Und weltweit stärken autoritäre, faschistoide, ultralibertäre, menschenfeindliche Arschlöcher ihre Einflussphären. In ihrem Populismus nutzen sie die Macht der Emotionen, um Menschen hinter sich zu versammeln. Sei es die Angst vor dem Terror oder die Angst vor dem Fremden, vor der Staatenkonkurrenz oder vor dem globalen Kollaps – Angst ist eine der stärksten Emotionen, mit denen sich reaktionäre und repressive Politik machen lässt. Es wird viel über Wutbürger, über Gefühle von rechts gesprochen, die AfD und andere Reaktionäre wollen die „Sorgen und Ängste der Menschen ernst nehmen“. Und natürlich sind Gefühle gut fürs Geschäft: (Auf)Rüstung, Sicherheitstechnologien, Big Data – weit weniger würde sich davon verkaufen lassen, trügen nicht alle ständig so viel Angst und Sorge mit sich herum. Die Produktion von Gefühlen läuft ebenso auf Hochtouren wie die der Mittel dagegen.

Wir sehen natürlich einerseits, dass alle möglichen Gefühle in sind – wie es auch an der Konjunktur der feel good/selfcare/Achtsamkeits-Appelle und dazu passender Produktpalette zu beobachten ist. Andererseits ist das Social Engineering über Gefühle und, noch viel unmittelbarer, über Affekte ein immer wirksameres politisches Mittel geworden – Stichwort feministische Außenpolitik oder die erwähnten rechten Einflussnahmen.

Das Interessante daran ist, dass bestimmte Gefühle sich automatisch einstellen, sobald sie angetriggert werden – als würden einzelne Signalworte ausreichen, um eine politische Haltung herzustellen. Über die eigene Haltung wird weniger nachgedacht, das Gefühl oder der Affekt, werden direkt in eine ideologische Übersetzung gelenkt. So ist der Manipulation von Gefühlen Tür und Tor geöffnet. Das sehen wir beispielsweise an der Art emotionalisierter Berichterstattung, die Gefühle lenkt und gewaltvolle, autoritäre Reaktionen normalisiert. Man könnte davon ausgehend meinen, rechte Politik und (präkognitive) Affekte sind das Paar der Stunde. Aber auch Linke sind davon nicht frei. Was machen wir also mit unseren Gefühlen, und den Gefühlen der Menschen um uns herum?

Was uns bleibt, ist einen Umgang damit zu finden. Linke Forderungen danach, Emotionen und Affekten Raum in der politischen Arena zu geben, sind ja nicht neu: Sie sind seit Jahrzehnten ein Moment der feministischen Bewegungen, auch, weil sie gegen die Vorstellung gerichtet sind, es gäbe eine „neutrale“ Politik jenseits von Gefühlen, eine wirkliche Trennung von Ratio und Emotionen. Nur bei den Gefühlen darf es natürlich nicht bleiben, sie müssen stets zu emanzipatorischen politischen Forderungen führen. Ähnliche Ansätze sehen wir auch in antirassistischen Kämpfen, etwa in der Arbeit von Selbstorganisationen wie der Initiative 19. Februar. Sie weisen auf die Existenzberechtigung, ja mehr noch, auf das untrennbare

Vorhandensein von Gefühlen in der politischen Arbeit hin und verstehen diese ausdrücklich als Motor für emanzipatorische Kämpfe. Sie anzuerkennen, kann Grundlagen von Organisation schaffen: Es intensiviert solidarische Strukturen, ermöglicht Rückzug und Verantwortung für Sorgearbeit und schweißt Kollektive zusammen. Politisch verstandene Emotionen sind ein Gegenmittel zu neoliberal auf die Spitze getriebener Individualisierung, Aufmerksamkeitsökonomie und Interessenspolitik.

Diese Ausgabe wirft zahlreiche Schlaglichter auf umkämpfte Gefühle. Zwischen nicht dermaßen regiert werden und der Anerkennung politischer oder politisierbarer Gefühle schauen wir in menschliche Abgründe und loten emanzipative Potentiale aus. Zwischen individualistischem Trend und einer Rückeroberung der Gefühlswelten stecken so einige Widersprüche, die es sich anzuschauen lohnt!

Einem persönlichen und durchaus auch politischen Gefühl möchten wir an dieser Stelle nochmal Raum geben: der Trauer. Wir trauern um unseren langjährigen Genossen Biplab Basu, der sehr überraschend gestorben ist. Unsere Wege haben sich an mehreren Stellen gekreuzt, er schrieb Rezensionen für uns und war bei unserem ersten [Polizei-Schwerpunkt](#) ein wichtiger Stichwortgeber. In der politischen Zusammenarbeit und vor allem als Freund wird Biplab uns sehr fehlen!

In der Ausgabe #72 im Juli 2024 wird es um die große Welt des Gaming gehen.

Viel Spaß beim kritischen Lesen!

„Es ist schockierend, dass so wenige Menschen wütend sind“



Interview mit Pablo und Mari von der Informationsstelle Militarisierung e.V. (IMI) Tübingen

Emotionen spielen in der Kriegsberichterstattung eine große Rolle? Dort und auch im Krieg selbst stehen hinter ihnen nationalistische Interessen.

kritisch-lesen.de: Ihr setzt euch in eurer Arbeit häufig mit der Medienberichterstattung zum Thema Krieg auseinander. Zum Beispiel in der Dezember-2023-Ausgabe eures Magazins *Ausdruck*. Was ist euch an diesem Thema wichtig?

Mari: Grundsätzlich sind Medien von der Gesellschaft nicht leicht zu trennen. Wie die Medien über Krieg berichten und diskutieren, entspricht eigentlich dem, wie die Gesellschaft über Krieg denkt. Und damit in der Konsequenz auch der Politik, die daraus hervorgeht. Die Berichterstattung ist also von der Außenpolitik und der Kriegsführung nicht klar zu trennen. Da wir die Außenpolitik und die Kriegsführung der Bundesregierung sehr kritisch sehen und denken, dass wir dringend von diesem Eskalations- und Aufrüstungskurs wegmüssen, heißt das auch, dass die Berichterstattung kritisch hinterfragt und geändert werden müsste. Welche Berichterstattung meinen wir da im Kern? Die sogenannten Leitmedien diskutieren anders über den Krieg als Medien im weiteren Sinne, zu dem auch Social Media zählt, und wo eher die Meinung der Bevölkerung abgebildet wird als in den Leitmedien, die eher einen Elitendiskurs reproduzieren.

Pablo: Kriegsberichterstattung ist, wie jede Berichterstattung, essenziell in der Demokratie, weil die politische Meinungsbildung dort gemacht wird. Wenn man die sozialen Medien einbezieht, können unterschiedliche Medien jeweils Teile der Gesellschaft reflektieren. Aber die Medien einfach als Spiegel der Gesellschaft anzusehen, halte ich für schwierig. Das ist ja durchaus eine Debatte, dass die Kriegsberichterstattung der Leitmedien eben nicht den Überzeugungen der Mehrheitsgesellschaft entsprechen.

Mari: Mittlerweile erfüllen die Leitmedien eine ganz klare Propagandarolle. Da gibt es natürlich auch Ausnahmen, kritische Berichte, die vom herrschenden Kurs, insbesondere der grünen Führungsspitze, abweichen. Aber es herrscht eine Einstimmung der Bevölkerung auf Krieg, auf Eskalation, auf Kriegstüchtigkeit, auf Aufrüstung und auf militärische und gewaltsame Lösungsansätze. Ich finde es relativ spektakulär, was alltäglich von den Leitmedien – ich verfolge insbesondere die öffentlich-rechtlichen – an Lösungsansätzen in der politischen internationalen Arena diskutiert wird. Es heißt immer wieder, Verhandlungen seien nicht möglich, nicht zielführend und die Rahmenbedingungen für Verhandlungen müssten militärisch gesetzt werden. Man muss sich mal vorstellen, was die Lösungsansätze, die von der internationalen Politik vorgeführt werden, eigentlich für den Alltag bedeuten würden. Wenn wir in unserem alltäglichen Umgang auch immer sagen würden, wir müssen jetzt erstmal gewaltsam die Rahmenbedingungen schaffen, um einen Kompromiss auszuhandeln, wohin kämen wir da? Das ist aber genau das, was die Leitmedien mittlerweile suggerieren: Das Militär ist das universelle Lösungsinstrument für jedes internationale Problem.

Pablo: Es kommen gewisse Assoziationen hoch von Propaganda als zielgerichteter Kommunikation

der Herrschenden im Sinne staatlicher Steuerung. Bei den öffentlich-rechtlichen ist das natürlich durch die Personalbesetzung nicht ganz von der Hand zu weisen. Aber deren Narrative ähneln sehr denen von *Zeit*, *Spiegel* und anderen unabhängigen Medien, bei denen wir nicht implizieren, dass das staatlich gesteuerte Kommunikation ist. In den internationalen Beziehungen nennt man das epistemische Gemeinschaften. Es sind gewisse Narrative, gewisse Überzeugungen, die diese Menschen, besonders die etablierten Journalisten und Chefredakteure mit Spitzenpolitikern der Ampelparteien und der CDU ideologisch einengen. Solche Ideologien, wie zum Beispiel der Nationalismus, veranlassen diese Menschen dann, in vollster Überzeugung und ohne staatliche Lenkung, diese Narrative zu vermitteln. Und dadurch, dass es dann so breit und geschlossen vermittelt wird, nimmt man andere Sichtweisen in der Gesellschaft nicht so sehr wahr, obwohl die unter Umständen von einer großen Minderheit oder sogar einer kleinen Mehrheit vertreten sind.

Mari: Anstelle von Propaganda könnte man den Begriff Klassenkampf von oben nutzen. Wir haben uns mit dem letzten *Ausdruck*-Schwerpunkt ausführlicher damit beschäftigt, warum die Leitmedien, vor allem die Privaten, so dermaßen den Regierungskurs teilen und diesen Klassenkampf von oben führen und so einheitliche Positionen hervorbringen. Da haben wir nur Ansatzpunkte für Erklärungen gefunden.

Mari, du hast in jener Ausgabe die These aufgestellt, dass die Menschen über den Krieg in der Ukraine total schlecht informiert sind, obwohl eine wahnsinnige Menge an Informationen und Berichten zur Verfügung steht. Was meinst du damit? Hilft die These, den geeinten Klassenkampf von oben zu verstehen?

Mari: Das hat damit zu tun, dass die Leitmedien sich in ihrer Berichterstattung von einer Selbstverpflichtung zur Solidarität mit der Ukraine leiten lassen. Aus dieser Solidarität, die ja im Kern nationalistisch gedacht ist – also, dass Volk, Politik, Militär an einem Strang ziehen und die gleichen Interessen haben – folgt, dass man keine realistischen Schätzungen über die ukrainischen Verluste anstellt. Und selbst wenn es sie gibt, werden sie sehr zurückhaltend bis gar nicht berichtet. Was natürlich eine unvorstellbar große Leerstelle ist. Es wird ganz offen vom Abnutzungskrieg gesprochen. Es werden gerne die russischen Verluste überschätzt. Wie kann man dann zu einer realistischen Einschätzung kommen?

Andererseits werden ukrainische militärische Erfolge sehr intensiv kommuniziert, während russische Erfolge immer relativiert werden. Da wird dann ein vermeintlich strategisch unwichtiger Sieg aufgewogen mit riesigen Verlusten, die nicht belegt sind. Sowohl bei Bachmut als auch Awdijiwka wurde immer gesagt, sie seien strategisch unbedeutend für die russische Eroberung. Was zumindest im letzten Fall ganz klar falsch ist. Das ist eine Stadt, von der aus Donezk, die wichtigste ukrainische Stadt unter russischer Kontrolle, mehr als zehn Jahre von der Artillerie beschossen werden konnte.

Man sieht auch, dass seitdem Russland auf dem Vormarsch ist, ein falsches Bild über die Erfolgsaussichten der Ukraine vermittelt wird. Dieses Bild führt dazu, dass man unter falschen Prämissen Waffen liefert in der Vorstellung, die Ukraine könnte einen vollständigen Sieg erringen, ohne dass auch offen kommuniziert wird, was das bedeuten würde. Und dann werden Ängste der Bevölkerung vor einer möglichen nuklearen Eskalation lächerlich oder mundtot gemacht. Ein ganz zentraler Punkt ist, dass vermittelt wird, dass die Ukraine die Krim zurück erobern könnte und sollte. Das ist militärisch äußerst gefährlich und nur unter massivsten Verlusten irgendwie denkbar. Jede andere Position wird tabuisiert. Wenn jemand sagt, wahrscheinlich ist die Krim für die Ukraine verloren, wie es jetzt kürzlich der polnische Präsident tat, dann fallen alle wie die Insekten über diese Position her. Es wäre wahrscheinlich gerecht und völkerrechtlich korrekt, wenn die Krim in der Ukraine bleiben würde. Aber was gerecht ist und was realistisch ist, muss getrennt werden. Alles andere hat die fatale Dynamik zur Folge, dass man in einen Krieg investiert, der unrealistische Ziele verfolgt, wo der Bevölkerung gesagt wird, wir können diesen Sieg erreichen und dafür brauchen wir noch diese oder jene Waffe. Das ist gefährlich, weil am Schluss – und da muss man offen drüber reden – droht die nukleare Eskalation.

Pablo: Einerseits wird nicht über die Verluste berichtet, andererseits wird kommuniziert, dass die Ukraine gerade große Rekrutierungsprobleme hat. Dieser Mangel war ja vorher nicht da, das heißt, es gab schon extreme Verluste. Wir wissen auch, dass ukrainische Männer eigentlich nicht ausreisen dürfen, dass sie es tun, unterminiert das nationale Interesse, welches hier kommuniziert wird. Die Ukraine will weiterkämpfen und nicht verhandeln. Die Ukraine wird so unilateral dargestellt, als wäre sie ein Subjekt, das einheitlich irgendwas wollen würde. Dabei gibt es in der Ukraine Menschen verschiedenster Überzeugungen. Und es gibt eine herrschende Politik. Und wenn wir wissen, dass Präsident Selenskyj nicht verhandeln und gleichzeitig auch keine Wahlen durchführen lassen will, obwohl die jetzt dran wären; dass er den Ober-Kommandeur der Streitkräfte, Saluschny, entfernt, weil der sagt, der Krieg ist unter diesen Bedingungen nicht zu gewinnen; dass Saluschny Selenskyj unter Umständen in den Umfragewerten überholen würde; dann sehen wir, dass dieses Narrativ „die Ukraine will“ sich nicht so ganz eindeutig bestimmen lässt. Alle würden sagen, „ihr könnt der Ukraine das doch nicht aufzwingen, dass die jetzt verhandeln muss, wenn die das nicht wollen“. Aber wer will da was nicht? Man muss schon sehr genau hingucken.

Könnte man schon von so etwas wie einer gezielten Desinformationskampagne sprechen? Wem nützt das?

Pablo: Desinformation ist ein Begriff, der aus der strategischen Kommunikation kommt. Ich würde das Wort in einem sachlichen Diskurs meiden, weil es vor allem zur Delegitimierung der russischen Sicht auf die Dinge benutzt wird. Selbst der Versuch, Russlands Position nachzuvollziehen, wird schnell als Desinformation gelabelt. Sei es zum Beispiel, dass Russland sich durch die NATO-Ausweitung nach Osten bedroht fühlt, zusätzlich durch die Aufkündigung von Verträgen der gemeinsamen Sicherheit wie dem ABM-Vertrag oder dem INF-Vertrag, die verbieten, Mittelstreckenraketen in einer gewissen Distanz zum anderen Territorium aufzustellen. Oder, dass die ganze Zeit Manöver durchgeführt werden. Das könnte – ohne Wertung – nachvollziehbar machen, warum sich dieses Land unter Umständen bedroht fühlt. Aber wenn man das sagt, verbreitet man im hiesigen Diskurs schon Desinformation. Dabei ist es erstmal nur ein Narrativ. Es sind Informationen, die hier nicht geschätzt sind, weil sie nicht in die strategische Kommunikation passen. Narrative sind aber nun mal unterschiedlich.

Wenn wir uns jetzt den Krieg in Nahost angucken, gibt es ja auch sehr unterschiedliche Narrative. Aber die deutschen Leitmedien verhalten sich da differenzierter. Wie erklärt ihr das?

Mari: Ich würde vielleicht erstmal eine Gemeinsamkeit feststellen. In beiden Fällen haben wir schon eine ziemlich eindeutige Erzählweise, wer den Konflikt angefangen hat. Das ist im Fall der Ukraine der völkerrechtswidrige russische Einmarsch. Doch wer die Vorgeschichte thematisiert, wird ausgegrenzt. In Bezug auf Israel/Palästina stand am Anfang fest, dass es am 7. Oktober mit den fürchterlichen Massakern der Hamas begonnen hat und Israel sich seitdem auf sein Selbstverteidigungsrecht beruft. Lange Zeit gab es kaum Artikel, die nicht das Massaker thematisierten mit der konkreten Zahl an Getöteten. Die Vorgeschichte, den Umgang Israels mit Gaza, mit der Westbank, die Inhaftierungen, die Tötungen, die Übergriffe, die völkerrechtswidrige Besatzung, all die anderen Erzählungen, die auch zum Konflikt gehören, wurden aber nicht gänzlich ausgegrenzt. Hier ist mehr Empathie für die Opfer der eigenen Verbündeten vorhanden. Davon gibt es auch Bilder. Ich weiß nicht, ob ich in der Berichterstattung zur Ukraine jemals konkrete Namen oder Bilder gesehen habe von Zivilist:innen, die vermutlich durch die ukrainische Armee in den russisch besetzten Gebieten getötet wurden. Es ist eine ganz andere Empathie zu sehen mit den vielen palästinensischen Opfern.

Pablo: Es gibt Gemeinsamkeiten in der Form des Konfliktes, die sich aber nicht in der Berichterstattung widerspiegeln. Die Gemeinsamkeit ist, dass die Bundesrepublik sowohl die Ukraine als auch Israel mit Waffen ausstattet. Wir liefern schon lange keine Waffen mehr an Russland und schon gar nicht an die Hamas oder die palästinensische Autonomiebehörde. Es fällt

den Medien aber zunehmend schwer, eindeutig von einer Verteidigungssituation Israels zu sprechen. Wir sprechen von einem mittleren fünfstelligen Bereich an Opfern auf der Seite Gazas. Weshalb langsam die Verteidigungssituation, die in der Ukraine sehr klar kommuniziert wird – Russland als Aggressor – hier nicht mehr so richtig greifbar ist. Die Ukraine lässt sich viel einfacher emotionalisieren, in dem Sinne, dass den Angegriffenen geholfen werden muss, den Invasoren zurückdrängen. Und da mittlerweile auch den meisten in der Bevölkerung klar ist, dass in nächster Zeit von der Hamas kein größerer Angriff mehr erwartet werden kann und der Genozidvorwurf vor dem Internationalen Gerichtshof verhandelt wird, wird schon ein ganz anderes Licht auf diesen Konflikt geworfen. Es werden viel eher beide Narrative gleichzeitig bedient. Da sterben auf beiden Seiten Menschen, nicht wie in der Ukraine. Dort sterben russische Soldaten und ukrainische Kinder.

Und so versucht man in Bezug auf Israel/Palästina die ganze Zeit einen sehr neutralen Blick, als wäre das irgendwie ein normaler militärischer Konflikt, um nicht so viel Empörung reinzugeben. Denn die Empörung würde sich ja gegen unseren Verbündeten richten, den wir mit Waffen beliefern und der nun das rund 20-fache an zivilen Opfern bei der Gegenseite verursacht hat, während bei der Ukraine diese Emotionalisierung aufrechterhalten wird und sich nur sehr langsam in Richtung Sachlichkeit bewegt.

Mari: Die Widersprüche zwischen Regierungsposition und Realität sind in der Ukraine wie in Israel/Palästina gegeben. Sie sind unterschiedlich, aber in der Ukraine werden sie mit aller Gewalt weggeglättet, während das bei Israel/Palästina nicht funktioniert. Aber warum das so ist, kann ich mir nicht erklären. Vielleicht spielt da Antisemitismus oder ein spezielles Verhältnis der deutschen Bevölkerung zu Israel eine Rolle.

Pablo: Ich glaube, dass diese Emotionalisierung in der Ukraine und das Aufrechterhalten des Narratives besser funktioniert, da die Ukraine de facto gegen einen gemeinsamen Feind kämpft und sich verteidigt. Und das ist viel besser vermittelbar als die Verteidigungsposition Israels, die nach dem 7. Oktober zwar sehr gut vermittelbar war, aber es jetzt nicht mehr ist. Dieses Narrativ trauen sich die Medien, private aber auch öffentlich-rechtliche, nicht mehr so eindeutig zu vermitteln.

Spielen also Emotionen in der Kriegsberichterstattung eine zweckmäßige Rolle? Manchmal mehr, manchmal weniger? Welche Gefühle haben Kriegsnutzen?

Pablo: Zuerst würde ich die Empörung und die Betroffenheit nennen, die die Solidarität zu den als solchen auserkorenen Opfern erzeugen und auch die Ablehnung gegen den als diesen auserkorenen Aggressor und das Gefühl, ihn besiegen zu wollen.

Mari: Es wird – weniger in der Nachrichten-Berichterstattung als in der durchgehenden Medienberieselung – Hass und Wut auf Putin und das Russische erzeugt. Ein ganz typisches Motiv ist, dass der Feind der eigenen Verbündeten personifiziert wird. Da wird nicht differenziert zwischen den Russ:innen und dem Militär. Es wird berichtet, als würde Putin persönlich hinter jedem einzelnen Angriff stehen, etwa wenn gesagt wird, er ist verantwortlich für den Tod Nawalnys. Das ist auf eine Art sicher richtig. Ob aber Putin so vollständig das Justizsystem kontrolliert?

Ansonsten muss ich sagen, dass in der Berichterstattung vor allem eine Ausschaltung von Emotionen stattfindet, die eine Solidarisierung mit den Opfern auf Seiten der eigenen Gegner herstellen könnte. Und zwar sehr konsequent. Das ist ein unglaublich starkes Phänomen, das vor allem immer, wenn die NATO im Spiel ist, zu beobachten ist. In dem Moment, in dem die NATO in den Krieg eintritt, sieht man so gut wie keine Opfer der Gegenseite mehr. Das war im Jugoslawienkrieg so, vorher hatte man Opfer auf beiden Seiten gesehen. Dann starteten die Nato-Jets und man sah nur noch die eigene Militärtechnik. Das wiederholt sich überall. Syrien und Libyen finde ich ganz spektakulär. Jeden Tag hat man über einen Bürgerkrieg gehört. In dem Moment, wo sich die NATO eingeschaltet hat, gab es nur noch nackte Zahlen und eigene

Militärtechnik. Das ist im Fall der Ukraine auch so.

Wir haben vorhin gesagt, es gebe im Grunde keine staatlich gelenkte Propaganda. Aber wir dürfen nicht unterschätzen, welche Gedanken sich vor allem das US-Militär nach Vietnam zum Umgang mit der Presse gemacht hat, zu embedded journalism. Da gibt es Konzepte und jahrzehntelange Erfahrung. Trotzdem, dass das so gut funktioniert und dass wirklich so gut wie keine Bilder durchdringen trotz Social Media, kann ich in diesem Umfang nicht erklären.

Pablo: Es gibt jedoch natürlich halbwegs einflussreiche Medien, die tatsächlich zu einer Emotionalisierung und Empörung über die palästinensischen Opfer tendieren und die das nicht so kalt lässt, wie die meisten Leitmedien. Und Medien, die den Ukraine Konflikt, den Angriff Russlands und die Opfer nicht ganz so emotionalisiert darstellen, sondern auch da versuchen, eher strukturelle, lösungsorientierte Ansätze zu formulieren.

Neben Empörung und Betroffenheit gibt es in Bezug auf die Ukraine auch die andere Seite, das Gefühl der Einigkeit, der Stärke, so habe ich es noch nie wahrgenommen in einem Krieg. Diese Demonstration, Europa ist stark und geeint solidarisch mit der Ukraine, dieses Gefühl wird ganz groß gefeiert. Weil „wir“ alle Opfer bringen müssen: Wir müssen die Inflation zahlen, wir müssen das Sondervermögen zahlen, mit dem sich der Militärhaushalt nahezu verdoppelt. „Wir sind stark, wir drängen den Angreifer zurück. Wir sind die moralischen Guten, die zusammenhalten.“ Ein ganz typisches Gefühl der Kriegsberichterstattung in diesem Konflikt.

Mari: Ich würde am Beispiel der Ukraine noch ein generalisierbares Phänomen ansprechen, das wir alltäglich sehen, uns aber nicht mehr auffällt. Aufbauend auf dem methodischen Nationalismus, also der Personifizierung der Ukraine, werden viele Begrifflichkeiten, die eigentlich in die zwischenmenschliche Sphäre gehören, auf den Staat angewandt. Aktuell haben wir in der Taurus-Debatte einen immer wieder vehement vorgetragenen Vorwurf an den Kanzler, der keine Marschflugkörper schicken will, er hätte kein „Vertrauen“ in die Ukraine. Vertrauen ist ein völlig unpassender Begriff für einen kriegsführenden Staat. Oder andere Metaphern, wenn es um Waffenlieferungen geht: die Ukraine ausbluten lassen, am langen Arm verhungern lassen. Da gibt es ganz viele Begrifflichkeiten, die eine einheitlich gedachte Nation personifizieren. Das hatten wir vom ersten Tag an mit dem Begriff der Solidarität. Solidarität muss unter Menschen stattfinden, nicht zwischen Nationen und ihrem Militär.

Es gibt ja auch Unterschiede in den Darstellungen verschiedener Emotionen, die bestimmten Beteiligten in Konfliktsituationen zugesprochen werden. Zum Beispiel eine soldatische Männlichkeit, heroische Gefühle wie Mut, Entscheidungsfestigkeit. Auf der Opferseite finden wir eher die weichen Emotionen, die weiblich gegendert sind, die Trauer, den Schmerz. Wenn wir Ukraine und Nahost vergleichen sehen wir, dass aus einer Geschlechterperspektive den Frauen und der Zivilbevölkerung in der Ukraine eine Art von heroischer Stärke zugeschrieben wird. Im Nahostkonflikt sieht man eher eine Mutter, die weint. Warum werden hier geschlechtercodierte Emotionen unterschiedlich verwendet?

Pablo: Ich finde auch, dass die Opfer in Gaza viel weiblicher und weicher und viel mehr Verzweiflung gezeigt wird. Gestern habe ich in der *Zeit* gelesen über Menschen in Geflüchteten-Camps in Rafah oder Gaza Stadt. Ihr Leben besteht daraus, für Wasser anzustehen, fürs Handyladen anzustehen, für eine Toilette anzustehen und wenn man Glück hat, irgendwo beim Anstehen etwas zu Essen zu kriegen. Diese Härte wird zunehmend gezeigt. Aber diese heroischen Gefühle, wie sie für die Ukraine produziert werden, sieht man dort nicht. Wenn man sich die Machtverteilung faktisch anschaut, dann ist es schon auch wahrheitsgemäß, in Palästina einfach nur Verzweiflung zu zeigen.

Über die Ukraine sehen wir eher die heroischen Portraits: „Wir halten das durch. Wir bringen uns alle ein.“ Frauen, die in der Waffenproduktion oder als Sanitäterinnen arbeiten, Frauen als starke

Kämpferinnen. Das soll natürlich das Bild vermitteln, dass die ganze Ukraine geschlossen hinter diesem Krieg steht. Und die Frauen sagen „Ja, es ist gut, dass mein Mann kämpft und das Land verteidigt. Deswegen stehe ich hier und versorge die Verwundeten.“ Aber solche Berichte haben abgenommen seit Ende 2022, es ist fraglich, inwieweit die Kriegsbegeisterung in der Bevölkerung noch so eindeutig ist wie damals.

Mari: Ich kann mich noch erinnern, wie schockiert ich in den ersten Monaten nach dem russischen Einmarsch war. Es war wie ein schlechtes Omen, dass diese als weiblich beschriebene Konnotation der ukrainischen Nation, für die man Solidarisierung herstellen wollte, so wenig stattgefunden hat. Von Anfang an wurde ein männlich-martialisch-militaristischer Nationalismus in den deutschen Medien reproduziert. Das war schwer nachvollziehbar. Da wurde unmittelbar das Narrativ bemüht vom Mann, der kämpfen muss, um seine Frau und seine Kinder zu beschützen, damit die nicht vom Russen vergewaltigt werden. Die ukrainische Nation ist sehr männlich gedacht, ein interessantes Phänomen. Ich glaube, sieben Prozent der ukrainischen Armee sind Frauen. Trotzdem werden ukrainische Soldat:innen so gut wie nie gegendert. Das müsste man mal genauer untersuchen: In welchen Situationen wird eigentlich viel Wert aufs Gendern gelegt und wann nicht?

Mit Emotionen wird also eine Handlungsfähigkeit zu- oder abgeschrieben und gegebenenfalls strategisch überbetont. Sind Emotionen in der Berichterstattung immer irgendwie fake? Wie kann man Emotionen positiv nutzen für Antikriegsberichterstattung?

Mari: Für die IMI kann ich sagen, dass wir zwar keine Policy haben, aber ein sehr distanziertes Verhältnis. Wir haben uns seit vielen Jahren an keinen Publikationsprojekten beteiligt, die zum Beispiel mit Bildern getöteter Kinder agieren. Grundsätzlich finde ich, dass die Darstellung von Kriegsoffern eine strukturelle Nähe zu Nationalismus und einem Freund-Feind-Denken hat und geeignet ist, Hass gegen eine Seite zu schüren und damit einen Konflikt zu perpetuieren, zu eskalieren oder militärische Gewalt zu rechtfertigen. Aber Wut ist grundsätzlich eine wichtige Emotion für die politische Auseinandersetzung, wenn sie sich nicht gegen eine Nation richtet oder verbunden ist mit der Hoffnung, dass die eigene Regierung das Militär schickt oder ein anderes Militär ausrüstet. Wir haben gute Gründe, wütend zu sein. Es ist schockierend, dass so wenige Menschen wütend sind und die Aufrüstung, das Sterben und das Verlängern von Kriegen hinnehmen.

Pablo: Ich bin nicht generell gegen Emotionalisierung, um Solidarität mit den Opfern aufzubauen. Gerade werden im Gaza-Konflikt die Emotionen von vielen Medien eher runtergekocht, bevor die Solidarität mit den Opfern der israelischen Bombardierung zu groß wird und man sich zum Beispiel gegen Waffenverkäufe der Bundesregierung an Israel stellen würde, wo mehr Empörung gut täte. Aber trotzdem stehe ich hinter dem, was wir mit der IMI machen, denn sowohl der Konflikt zwischen den Palästinensern und Israelis wie auch der Konflikt zwischen Russland und der Ukraine braucht strukturelle Antworten. Es braucht ein vom Konflikthergang und den Opfern losgekoppeltes Denken, um zu sagen, welche institutionelle Lösungen man erarbeiten könnte: Power Sharing, Übergangszeiten, Referenden, Beobachtungen, entmilitarisierte Zonen und so weiter. Um über unsere in uns brennende Moral hinweg auch zum Realismus zu kommen, hilft es oft nicht, die Emotionen aufkochen zu lassen.

**

Das Interview führten Johanna Bröse und Andrea Strübe

Zitathinweis: kritisch-lesen.de Redaktion: „Es ist schockierend, dass so wenige Menschen wütend sind“. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1875>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Der Spuk der nationalen Souveränität



Essay von Brigitte Bargetz

Am Phantasma der Souveränität richtet sich das politische Gefühlsgefüge der Gegenwart aus: in Form von Angst. Doch es wird nicht reichen, dieser Politik der Gefühle ein Fürchtet-euch-nicht zu entgegnen.

Essay von [Brigitte Bargetz](#)

„Schluss mit Globalismus, wir wollen unsere Länder, unsere Demokratie, Freiheit und Souveränität zurück“, forderte der FPÖ-EU-Mandatar Harald Vilimsky im Dezember 2023 bei einem Treffen europäischer Rechts-Parteien der EU-Fraktion „Identität und Demokratie“ in Florenz. Der Ruf nach einer Erneuerung von Souveränität ist spätestens seit der Covid-19-Krise nicht mehr zu überhören. „Frieden, Freiheit, Souveränität“ war das Motto der Corona-Leugner*innen und Querdenker-Szene. Aber auch auf Regierungsseite wurde Souveränität großgeschrieben, hatte doch die Bearbeitung der Corona-Krise einen nationalistischen Einschlag, wenn es um die Verteilung des Impfstoffs oder um den Schutz der „eigenen“ Bevölkerung vor den (rassifizierten und klassierten) bedrohlichen infizierten „Anderen“ ging.

Dieser Ruf nach Resouveränisierung greift eine Tendenz und Stimmung auf, die sich bereits seit längerem auf der politischen und gesellschaftlichen Bühne abzeichnet. Bereits vor knapp 15 Jahren diagnostizierte Wendy Brown in ihrem Buch „Walled States, Waning Sovereignty“ eine Erosion nationalstaatlicher Souveränität im Zuge vielfältiger Transnationalisierungs- und Globalisierungstendenzen. Zeitgleich wird die politische Gegenwart von einem spezifischen Verständnis von Souveränität heimgesucht, das sich sowohl im Nationalstaat als auch in einem neuen Subjektivierungsmodus artikuliert. Es ist eine „gespenstische Souveränität“, die in „neurotischen Subjekten“ (Bargetz 2017) ihre Form und ihre Adressat*innen findet.

Nicht zuletzt angesichts der zunehmenden Autoritarisierung erscheint mir diese Einschätzung auch heute noch gültig. Ob in der aktuellen Sehnsucht nach Souveränität bereits ein autoritärer Kippunkt überschritten ist, muss sich noch zeigen. Nicht zu übersehen ist hingegen, dass Browns Diagnose einer zunehmenden Verbarrikadierung weiterhin virulent ist. Deutlich wird dies unter anderem an den zahlreichen Grenzzäunen und Mauern, die in den letzten Jahren um die „Festung Europa“ (und darüber hinaus) errichtet wurden und noch immer werden: so etwa der 2022 fertig gestellte Zaun zwischen Polen und Belarus oder der kurz nach dem NATO-Beitritt Finnlands 2023 begonnene Bau eines Grenzzauns zu Russland.

Mauern bauen gegen die Erosion nationalstaatlicher Souveränität

Die sich Mitte des 17. Jahrhunderts mit dem Westfälischen Frieden von 1648 herausgebildete Idee nationaler Souveränität war stets eine Fiktion. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts beobachtet Brown jedoch einen spezifischen Wandel: ein Schwinden nationalstaatlicher Souveränität durch transnationale Bewegungen, neoliberale Rationalität, internationale Institutionen und postnationale Gesetze sowie die konterkarierende Tendenz neuer Grenzmauern und Zäune. Brown verweist hier auf die Grenzziehungen zwischen Iran und Pakistan, Brunei und Malaysia, China und

Nord-Korea, die USA und Mexiko. Dabei handle es sich nicht um Zeichen nationaler Wehrhaftigkeit, sondern vielmehr um „Ikonen“ (Brown 2010, S. 24) für die Zwangslage nationalstaatlicher Souveränität. Die Mauern markieren den Versuch, den fortschreitenden Souveränitätsverlust zu kaschieren oder gar zu kompensieren. Allerdings verlieren Staat und Souveränität nicht einfach an Bedeutung, sie driften vielmehr auseinander. So finden sich einige Merkmale politischer Souveränität nun – und dabei „keineswegs zufällig“ (ebd. S. 23) – in zwei transnationalen Machtbereichen wieder, die einst durch den Westfälischen Frieden eingeeignet werden sollten: zum einen in der politischen Ökonomie, zum anderen in religiös legitimierter Gewalt.

Souveränität und die politische Einhegung der Angst

Um die Bedeutung dieses Schwindens nationalstaatlicher Souveränität zu erschließen, lohnt ein Blick in die politische Ideengeschichte. Der Souveränitätsgedanke als friedenssicherndes Instrument ist staatstheoretisch ebenso zentral wie umstritten. Von Jean Bodin 1576 aufgebracht, findet sich die Idee der Souveränität auch in Thomas Hobbes berühmtem, 1651 veröffentlichten „Leviathan“. Mit der Figur des Gesellschaftsvertrags führt Hobbes hier den politiktheoretischen Grundgedanken westlich-moderner Staatlichkeit ein, nach dem alle ihre Macht an den Souverän abtreten, um im Gegenzug Schutz und Sicherheit zu erhalten. Der Gesellschaftsvertrag stellt so vor allem ein Mittel zur Einhegung der destruktiven Kräfte einer Angst aller vor allen dar, indem diese in die kollektiv geteilte Angst vor souveräner Staatsgewalt umgewandelt wird. Zugleich wird Angst damit politisch institutionalisiert und zur Grundlage staatlicher Souveränität; sie sichert die Aufrechterhaltung staatlicher Souveränität ab.

Die Angst vor staatlicher Souveränität hat bei Hobbes neben der kollektiven auch eine subjektive Dimension. Denn Angst schafft auch eine Voraussetzung für ein souveränes Selbst. Durch staatliche Souveränität wird ein eindeutiges Objekt der Angst geschaffen, auf das die Menschen ihre Ängste projizieren können. Staatliche Souveränität wird damit zu einem Mittel der Komplexitätsreduktion. Sie erlaubt es den Subjekten, sich in einem komplexen Feld zu bewegen und zu orientieren und folglich als souveränes Subjekt zu handeln. Staatliche Souveränität bedeutet also auch die Bedingung und Möglichkeit für ein souveränes Selbst.

Diese Auffassung politischer Souveränität, die gleichsam die produktive politische Kraft von Angst illustriert, muss allerdings als historisch spezifische kapitalistische, maskulinistische und rassistische Figur begriffen werden. Denn der Gesellschaftsvertrag schuf eine Form brüderlicher Demokratie, die weißen, über Besitz verfügenden Männern vorbehalten war. Der Gesellschaftsvertrag ist daher immer auch ein Geschlechtervertrag beziehungsweise ein heterosexueller ebenso wie ein rassistischer Vertrag, da er nicht nur eine (hetero-)sexuelle Differenz festschreibt, sondern auch auf rassistischen Ausschlüssen basiert und diese legitimiert.

Gespentische Souveränität

Dieser ideengeschichtliche Blick kann nicht nur das Verhältnis zwischen staatlicher Souveränität, souveränem Subjekt und politischer Angst erhellen. Er erlaubt es auch, das aktuelle Schwinden nationaler Souveränität als *gespentische* Souveränität zu fassen. Gespentisch ist diese Souveränität, weil sie etwas Überkommenes anzeigt, das zugleich hartnäckig fort dauert und herbeigesehnt wird. Gespentische Souveränität meint dann zugleich ein Nachwirken oder Heimsuchen einer Politik der Souveränität und eine Sehnsucht nach verlorener Souveränität.

In dieser Perspektive lässt sich das von Brown identifizierte Bauen von Mauern als Modus politischer Melancholie und als Sehnsucht nach Wiederherstellung nationalstaatlicher Souveränität und Sicherheit begreifen. Als weißes, maskulinistisches und nationalistisches Phantasma erweist sich diese gespentische Souveränität zudem als Verunsicherung von und Sehnsucht nach hegemonialer Männlichkeit und maskulinistischer Nationalstaatlichkeit. In der

Projektion der Gefahr auf „Andere“ werden „Fantasien der Undurchlässigkeit“ befeuert, die in den Grenzmauern „ultimativ“ (Brown 2010, S. 119) symbolisiert werden.

In dem Wunsch, sich immer stärker zu verbarrikadieren, manifestiert sich die Angst vor staatlichem Souveränitätsverlust und politischer Ohnmacht, die auch das im Souveränitätsgedanken eingelagerte Versprechen auf Sicherheit und Schutz für die Subjekte brüchig werden lässt. So schwindet auch ein Instrument der Komplexitätsreduktion und mit ihm subjektive Handlungs- und Orientierungsmöglichkeiten. Die Erosion nationalstaatlicher Souveränität zeigt folglich nicht nur die Destabilisierung nationalstaatlicher Ordnung an, sondern auch die Verletzbarkeit der Subjekte und die Verunsicherung eines souveränen Selbst. Dies sind Symptome für den Verlust politischer Handlungsmächtigkeit.

Das neurotische Subjekt

Der sich im Bau von Mauern artikulierende nationalstaatliche Souveränitätsverlust zeigt jedoch noch etwas anderes an. Wenn sich die Souveränität destabilisiert, legt dies auch die durch staatliche Souveränität eingehegte Angst frei. Das Schwinden nationaler Souveränität ist daher eng mit wachsender Ungewissheit und Unsicherheit verknüpft, die ich als Moment und Modus neurotischer Angst fasse.

Neurotische Ängste stellen für Engin F. Isin eine Grundlage des Neoliberalismus dar. Sie manifestieren sich in einem „neurotischen Subjekt“ (Isin 2004, S. 223), das zugleich Ausdruck und Reaktion auf aktuelle Ängste und Unsicherheiten ist. Im Mittelpunkt des neurotischen Agierens steht das affektive Beschwichtigen, Besänftigen und Beruhigen und vor allem das Managen von Ängsten und Unsicherheiten. Ob im Bereich der Ökonomie, des Körpers oder der Umwelt, ob in Netzwerken, im Zuhause oder nicht zuletzt – beziehungsweise zuallererst – in Grenzmanifestationen und Politiken des Othering: In all diesen Bereichen artikulieren sich ängstliche, gestresste und zunehmend verunsicherte neurotische Subjekte. Shopping als materiell-affektiver Beruhigungsmodus nach den Anschlägen auf das World Trade Center; Ängste, Stress und Leiden als emotionaler Bearbeitungsmodus angesichts des vorherrschenden Körperkults; nervöses Recycling in Umweltfragen; neurotische Diskurse über Netzwerksicherheit und der Boom der Versicherheitslichungsindustrie; Ängste um nationale Grenzen und ihre Durchlässigkeit. Sie alle symbolisieren eine Sehnsucht nach Beruhigung, in der sich das neurotische Subjekt letztlich das Unmögliche wünscht: absolute Sicherheit.

Ikongraphie des Verlusts

Im Wunsch nach absoluter Sicherheit wird das neurotische Subjekt zu einer Figur der gespenstischen Souveränität. Angesichts einer Vielzahl umfassender Ängste zeigt dieser Spuk die aktuelle Reartikulation nationaler Souveränität ebenso an wie den Versuch der neurotischen Subjekte, diese zu besänftigen und zu beschwichtigen.

Die gespenstische Souveränität artikuliert sich sowohl auf staatlicher als auch auf subjektiver Ebene. Im Teufelskreis gegenwärtiger Versicherheitslichungstendenzen werden nicht nur reale Unsicherheiten durch moralische Paniken oder repressive Gesetzgebungen bekämpft, Sicherheit wird auch zum Substitut für die Sicherheit des Selbst.

Grenzzäune und Mauern sind allerdings nicht nur symbolische Kräfte. Wie Steffen Mau zurecht anmerkt, sind sie immer auch „kraftvolle Instrumente der territorialen Separierung“ sowie der „Filterung und Sortierung von Mobilität“ (Mau 2021, S. 64). Gerade für vulnerable und gefährdete Gruppen wurde dies in den letzten Jahren in der Rückkehr zum Nationalstaat durch das sich verschärfende europäische Grenzregime auf gewaltvolle Weise spürbar. Andere, wie jene „neue Klasse“ der „exzessiv Reichen“ des „multinationalen Finanzkapitalismus“ (Balibar 2014, S. 273, Übers. B.B.), profitieren hingegen von der Aufweichung nationalstaatlicher Grenzziehungen,

indem sie den Wettbewerb zwischen Staaten für „Steuerprivilegien“ und den „Zugang zu ausbeutbaren Arbeitskräften“ (ebd.) für sich zu nutzen wissen.

Der Souveränitätsverlust erfasst also nicht alle auf gleiche Weise. Nicht alle werden gleichermaßen im Modus der Neurose adressiert und verspüren die gleiche Sehnsucht nach nationalstaatlicher Souveränität. Vielmehr spielen Kapitalismus, Extraktivismus, Neo-Kolonialismus, Rassismus, Heteronormativität oder Transphobie eine bedeutsame Rolle im aktuellen Gefühlsgefüge der Angst. Ebenso gilt es, neben dem Souveränitätsverlust auch die Manifestationen einer Rückkehr zu nationalstaatlicher Souveränität in den Blick zu nehmen, die in der erstarkenden staatlichen Autoritarisierung, im Abbau von Sozialstaatlichkeit und der Zunahme einer Law & Order-Politik oder in einer damit verbundenen Kriminalisierung und Rassifizierung von Armut zum Ausdruck kommen. Gespenstisch bleibt diese Manifestation nationaler Souveränität gleichwohl, weil das Versprechen auf Sicherheit dabei nicht eingelöst wird. Neurotische Ängste werden allenfalls kurzfristig eingedämmt oder betäubt und damit in letzter Konsequenz weiter genährt.

Auch der Krieg in der Ukraine macht eine vielfältige gespenstische Souveränität sichtbar. So verweist die an den Krieg geknüpfte westliche Energie- und Agrarpolitik auf eine Resouveränisierung des „Westens“ gegen den „Rest“ (Hall 2019) der Welt. Ebenso zeichnet sich eine „martialische Blocksouveränisierung“ des „Westens“ (Lorey 2022) ab, die zugleich eine maskulinistische Resouveränisierung ist. Während Putin die Kriegs begründung Russlands mit dem „Kult des harten heterosexuellen Mannes“ (ebd.) verwebt, wurde der ukrainische Präsident Selenskyj gerade in seiner kriegerischen Maskulinität zu dessen Gegenhelden gekürt. Einer solch vielschichtigen Sehnsucht nach Souveränität kann auch der Ruf nach feministischer Außenpolitik nur wenig entgegenhalten, wenn dabei, wie Claudia Brunner zurecht kritisiert, „unter dem Banner diversitätsorientierter Geschlechterpolitik für die Normalisierung von Militarisierung und Krieg“ (Brunner 2023, S. 16) mobilisiert wird.

Neurotische Ängste und rechtsautoritäre Souveränitätsversprechen

Neurotische Ängste und die gespenstische Souveränität sind dabei keineswegs zwangsläufig mit rechtsautoritären oder rechtspopulistischen Kräften verknüpft. Sie können jedoch einen Nährboden für autoritäre Tendenzen bereiten. Neurotische Ängste und die gespenstische Souveränität beschreiben ein Bedingungsgefüge von Souveränitätsverlust und Handlungssohnmacht, in das rechtsautoritäre Politiken und Bewegungen erfolgreich intervenieren können. In einem Tweet vom 11. März 2018 beklagt Marine Le Pen die „Welt von Macron“ als „Welt der physischen Unsicherheit“, die mit einer „Explosion von Kriminalität“ einhergeht, mit „kultureller Unsicherheit“ durch die „Überflutung unseres Landes durch große, unkontrollierte Migration“ und den „Import von Werten, die unseren Werten widersprechen“.

Mit dieser rassistischen und nationalistischen Rhetorik folgt Le Pen – neben zahlreichen anderen wie Trump, Bolsonaro, Erdoğan, Milei oder Meloni – dem Ruf nach starken Männern, aber auch Frauen, die in Zeiten verlorener Gewissheiten und neuer Unübersichtlichkeiten laut werden. Diese rassistischen und nationalistischen Ausgrenzungspolitiken verweben sich dabei mit heteronormativen Geschlechter- und Sexualitätspolitiken, indem der nationalstaatliche Souveränitätsverlust mit einer Krise der Männlichkeit verknüpft wird. So kann beispielsweise Björn Höcke in seiner viel zitierten Erfurter Rede 2015 die allgemeine Verunsicherung des gegenwärtigen (deutschen) Mannes mit dem Schwinden der (deutschen) Nation verschränken. Dieses „affektive Narrativ“ (Bargetz/Eggers 2023, S. 221) offenbart eine gespenstische Souveränität, indem es eine Rückkehr zu Wehrhaftigkeit und damit gleichzeitig eine Rückkehr zu Männlichkeit beschwört. Es ist ein paradoxes maskulinistisches Souveränitätsversprechen: Im paternalistischen Versprechen auf den Schutz der „eigenen“ Frauen wird ein potenzieller Feind herbeigeredet, der einen solchen Schutz überhaupt erst legitimiert.

Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, die rechtsautoritäre und rechtspopulistische Sehnsucht nach Souveränität auf einen Diskurs über eine Sehnsucht nach weißer heldenhafter Männlichkeit zu beschränken. Wenn Isabel Brown, Social Media-Aktivistin und Influencerin der rechtskonservativen NGO *Turning Point USA*, proklamiert „be a rebel. fall in love. get married. you deserve it“, macht sie sich nicht nur für eine Reetablierung traditioneller (Zwei-)Geschlechterverhältnisse, sondern auch für einen „Handlungs(rück)gewinn für Frauen und mithin eine Form weiblicher Resouveränisierung“ (Krey/Bargetz i. E.) stark. In der Umdeutung der traditionellen Frauenrolle als rebellische Befreiung wird gerade keine Rückkehr zu weiblicher Passivität aufgerufen, sondern vielmehr weibliche Handlungsmächtigkeit und Souveränität versprochen.

Was folgt daraus für eine Politik der Gefühle?

Der Spuk nationaler Souveränität verweist auf die aktuelle Reartikulation politischer Souveränität angesichts umfassender Ängste und gleichzeitig auf deren Besänftigung und Beschwichtigung. Im Modus der gespenstischen Souveränität offenbaren sich ein aktuelles Krisengefüge und zugleich daran geknüpfte materielle, affektive und narrative Krisenbearbeitungsweisen. Rechtsautoritäre Kräfte intervenieren in diesen Moment gespenstischer Souveränität und neurotischer Ängste, indem sie spezifische, häufig rassistische, nationalistische, antifeministische, heteronormative und transphobe Angebote für die Wiederherstellung von Souveränität machen.

Der Modus der gespenstischen Souveränität verdeutlicht damit auch, dass das liberal-demokratische Versprechen auf souveräne Handlungsmächtigkeit, Sicherheit und Einhegung der Angst brüchig wird. Zugleich entpuppt sich dieses liberale Versprechen als „cruel optimism“ (Berlant 2011), war es doch immer schon ein maskulinistisches, bürgerliches und weißes Versprechen.

Was bedeuten diese Ausführungen zum aktuellen Gefühlsgefüge nun für eine Politik der Gefühle? Deutet die gespenstische Souveränität und der Modus neurotischer Ängste, nicht zuletzt auf Grund der rechtsautoritären Mobilisierung, darauf hin, dass es Zeit wird, sich von der Konjunktur einer Politik der Gefühle zu verabschieden, die in unterschiedlichen politischen Schattierungen den aktuellen politischen Moment strukturiert? Oder gilt es, Gefühle vielmehr als emanzipative politische Kräfte aufzugreifen und sie wider das neurotische Gefühlsgefüge zu mobilisieren?

Eine solche Gegenüberstellung zwischen einem Verständnis von Gefühlen als entweder emanzipatorisch oder unterdrückend greift jedoch zu kurz. Das Phänomen der gespenstischen Souveränität und der neurotischen Subjekte verdeutlicht vielmehr, dass es gegenwärtig darum gehen sollte, über emotionale Eindeutigkeiten hinaus nach den affektiven Deutungszusammenhängen politischer Prozesse, institutionalisierter Politiken und Politiken des Alltags zu fragen und auf diese Weise Affekte in ihrer ambivalenten politischen Wirkmächtigkeit in den Blick zu nehmen. Eine solche politische Grammatik der Gefühle ermöglicht es dann, politische Gefühle und ihre diskursiven Mobilisierungen in ihrer Einbettung in kapitalistische, nationalistische, rassistische und heteronormative Machtverhältnisse fassbar zu machen, um so gerade auf der Basis dieser affekttheoretisch erweiterten Gegenwartskritik nach den Möglichkeiten emanzipativer Veränderung zu fragen.

Zusätzlich verwendete Literatur

- Balibar, Étienne (2014): *Equaliberty: Political Essays*. Duke University Press, Durham.
- Bargetz, Brigitte (2017): Gespenstische Souveränität und das neurotische Subjekt. Auf den Spuren einer Politik der Angst. In: *Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen*, Winter, 90–94.
- Bargetz, Brigitte/Eggers, Nina Elena (2023): Affektive Narrative: Theorie und Kritik politischer Vermittlungsweisen. In: *Politische Vierteljahresschrift (PVS)*, 64 (2), 221–246.

- Berlant, Lauren (2011): Cruel Optimism. Duke University Press, Durham.
- Brown, Wendy (2010): Walled States, Waning Sovereignty. Zone Books, New York.
- Brunner, Claudia (2023): Feministische Militarisierung. Zur Aktualisierung eines (scheinbar) paradoxen Phänomens. In: [Ausdruck \(IMI-Magazin\)](#), 2, 15-17, (19.3.2024).
- Hall, Stuart (2019): The West and the Rest: Discourse and Power [1992]. In: Hall, Stuart: Essential Essays, Volume 2: Identity and Diaspora. Hg. von David Morley. Duke University Press, Durham, 141–184.
- Isin, Engin F. (2004): The Neurotic Citizen. In: Citizenship Studies (8) 3, 217-235.
- Krey, Johanna / Bargetz, Brigitte (2024): „be a rebel. fall in love. get married. you deserve it“. Zum Versprechen auf Glück und Rebellion in der rechtskonservativen Mobilisierung von Frauen. In: Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft, 33 (1) (i.E.).
- Lorey, Isabell (2022): Kriegerische Männlichkeit und autoritärer Populismus. In: [transversal](#), (19.3.2024).
- Mau, Steffen (2021): Mauern der Ungleichheit. Die Rückkehr der befestigten Grenzen. In: [Blätter für deutsche und internationale Politik](#), 8 (21), 61–70, (19.3.2024).
- Zitathinweis:** Brigitte Bargetz: Der Spuk der nationalen Souveränität. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1868>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Die Ruinen der Gegenwart



László F. Földényi
Lob der Melancholie
Rätselhafte Botschaften

Dieser Streifzug durch die Kunstgeschichte entbehrt zwar politischen Gehalt – entpuppt sich aber doch als geeignete Grundlage für linke Haltungen.

Rezensiert von [Zenek Lubitz](#)

Auf Giorgiones 1508 fertiggestelltem Gemälde „Das Gewitter“ ragen fast unscheinbar die ruinösen Reste einer Mauer hinter ein paar Büscheln Gras hervor. Bedeutend wird dieses Bildelement gerade durch seine Unbestimmtheit. Während sich Bildelemente der christlichen Kunst des Mittelalters in der Interpretation zumeist eindeutig in Bezug auf die Heilsgeschichte deuten und damit auch auflösen lassen, bleibt Giorgiones Ruinenmauer ein Rätsel: Ihr lassen sich unzählige Bedeutungen zusprechen.

Warum László F. Földényi ausgerechnet in dieser Ruinenmauer ein Symbol der Melancholie zu erkennen meint, erschließt sich nicht, solange man nur mit der alltäglichen Verwendung des Begriffs Melancholie vertraut ist. Als einen „von großer Niedergeschlagenheit, Traurigkeit oder Depressivität gekennzeichnete[n] Gemütszustand“ lernt man die Melancholie kennen, wenn man das Wort in die Google-Suche eingibt. Für Földényi ist das bereits eine Verwässerung des Begriffs. Die Gleichsetzung von Melancholie mit Depression oder Resignation ist für ihn schon eine Verfallsstufe des Melancholieverständnisses, die sich aber in der Gegenwart durchgesetzt hat: „Früher hatte die Depression als eine Unterart der Melancholie gegolten; seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts kehrte sich das um, und die Melancholie wurde zu einer Unterart der Depression.“ (S. 21 f.) Földényis Melancholiebegriff umfasst also mehr.

Vergänglichkeit der Zukunft

Warum also verkörpert nun das ruinöse Gebilde auf Giorgiones Gemälde den Inbegriff der Melancholie? Am ehesten ist die Ruine hier ein Zeichen der Vergänglichkeit. Damit steht sie aber auch dafür, dass mit dem gegebenen Zustand der Gesellschaft nicht das letzte Wort gesprochen ist. Wenn sich Herrschaftssysteme totalisieren und als naturgegeben hingestellt werden, verweist die Ruine darauf, dass es auch immer anders sein kann. Auf mögliche und mitunter ideologisch brandgefährliche Kehrseiten einer solchen Ruinenmetaphorik geht Földényi indes nicht ein. Erwähnenswert wäre etwa die sogenannte Ruinenwerttheorie des NS-Architekten Albert Speer, nach der der Ruinenzustand von Gebäuden bereits bei ihrem Entwurf bedacht werden soll, um nach tausenden Jahren die Größe des „Dritten Reichs“ auf ähnliche Weise in den Gebäuden erscheinen zu lassen wie in den ruinösen Überresten von Bauten der von den Nazis idealisierten antiken Großmächte.

Földényi, der bereits 1984 eine umfangreiche Geschichte der Melancholie veröffentlichte, kann in seiner Überlegung an die ursprüngliche Begriffsbedeutung anknüpfen: Mit „schwarze Galle“ lässt sich Melancholie übersetzen, „[u]nd die schwarze Farbe lenkt das Augenmerk auf die Dunkelheit, auf die Tatsache, dass [in der Melancholie] stets der dunkle Schatten der jeweiligen Welt zum

Vorschein kommt“ (S. 21). Melancholisch ist das Misstrauen daran, dass mit den ideologischen Rechtfertigungen der jeweilig herrschenden Verhältnisse das letzte Wort gesprochen ist.

Melancholie ist damit strenggenommen weder ganz Gefühl noch bloße Verstandeseinsicht. Am ehesten ließe sie sich fassen als eine bestimmte Art, auf die Welt zu blicken. Diejenigen, die einen melancholischen Blick haben, zweifeln an den jeweils herrschenden Verhältnissen. Das löst Földényi zufolge stets das Misstrauen derjenigen aus, die die herrschenden Verhältnisse aufrechterhalten (wollen). Auch deswegen sei immer wieder daran gearbeitet worden, den Begriff zu verwässern und seiner kritischen Schärfe zu berauben.

Kompromisslos-kritisches Denken

Földényi unternimmt in seinen Essays einen Streifzug durch die – im Übrigen bei Földényi durchweg männliche – Kunstgeschichte, um an ihr seinen Melancholiebegriff zu entwickeln, wobei er zuweilen etwas vom Hauptgegenstand abschweift. Doch das eigentliche Problem des Textes ist der fehlende Schritt hin zu einer politischen Bedeutung.

Damit ist nicht gemeint, dass von Földényis Buch praktische Schlussfolgerungen zu fordern wären – einer unmittelbaren Übersetzung in politische Praxis entzieht sich die Melancholie als skeptische Haltung. Melancholiker*innen sehen, dass es anders sein kann. Sie müssen aber auch illusionslos bleiben gegenüber den Möglichkeiten der Verwirklichung einer besseren, da grundlegend anderen Welt. Denn die Erfahrung bestätigt, dass die Welt sich oft in die Richtung der Katastrophe entwickelt. Damit verflüchtigt sich aber nicht das Bedürfnis nach Veränderung.

Melancholiker*innen sind diejenigen, die es schaffen, die Spannung zwischen diesem Bedürfnis und der Unwahrscheinlichkeit seiner Verwirklichung auszuhalten. Sie nehmen keine praktischen Scheinlösungen des Problems, keine vorschnellen Lösungsangebote an, auch wenn die Spannung sich zerreißen mag. Angesichts der Übermacht des Kapitalismus können sich Ohnmachtsgefühle ausbreiten. Aber auch diesen dürfen sich Melancholiker*innen nicht hingeben, sie dürfen nicht resignieren und jegliche Aktivität einstellen.

Diesen Vorwurf hat man Adorno einmal gemacht, als das Frankfurter Institut für Sozialforschung sich Ende der 1960er Jahre weigerte, Solidarität mit der Praxis der Studentenbewegung zu zeigen. In einem mit „Resignation“ betitelten Radiovortrag hat Adorno diesen Vorwurf aber von sich gewiesen und die für ihn theoretisch nicht genügend fundierte Praxis der Studentenbewegung als „Pseudo-Aktivität“ bezeichnet. Zurecht gilt Adorno für Földényi daher als Melancholiker. Für Adorno galt es, zunächst im Spannungszustand zu verharren, um nicht in blinden Aktionismus zu verfallen. Eine solche Praxis ist immer Resultat eines Versuchs, vorschnell die aus den Bedürfnissen entstehenden Sehnsüchte zu verwirklichen, auch wenn die realen Möglichkeiten dafür noch gar nicht gegeben sein mögen.

Die Ruinen des Kapitalismus

Földényi hat zwar erkannt, dass Adorno als Melancholiker einzuordnen ist. Und er wirft seinen melancholischen Blick gekonnt auf die Kunst. Schwieriger wird es allerdings, wenn konkrete gesellschaftliche Entwicklungen in den Fokus genommen werden. Der melancholische Blick mag ausreichen, um Probleme zu entdecken. Um ihre sozio-ökonomischen Ursachen zu erforschen, bedarf es jedoch konkreterer analytischer Werkzeuge. Im „Abgesang aufs Kino“ etwa scheint der melancholische Blick stellenweise verlorenzugehen zugunsten reiner Nostalgie.

Dabei enthält Földényis Melancholiebegriff nicht nur alles, was es bräuchte, um Kritik an der sich alternativlos darstellenden kapitalistischen Produktionsweise und den sich aus ihr ergebenden sozialen, politischen und nicht zuletzt ökologischen Krisen zu äußern – er definiert sich gerade durch kritisches Zweifeln an der Naturgegebenheit des Bestehenden. Die Stärke des Buches liegt darin, dass es den melancholischen Blick der Lesenden schärft – einen Blick, mit dem zuletzt über

das Buch hinauszugehen ist. Es gilt, geschult an Földényis Melancholiebegriff, den melancholischen Blickwinkel zu ändern und ihn auf die sozio-ökonomischen und politischen Missstände der Gegenwart zu werfen.

Der Kulturphilosoph Mark Fisher hat in seinem populären Essay „Kapitalistischer Realismus“ einmal geschrieben, die ideologische Verblendung des gegenwärtigen Kapitalismus bestehe darin, dass der Kapitalismus alternativlos erscheine. Der melancholische Blick ist Widerstand dagegen: Nicht, weil er unmittelbar den konkreten anderen Zustand zeigen kann, sondern weil mit ihm erst denkbar wird, dass es überhaupt anders sein kann.

László F. Földényi 2019:

Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften. Übersetzt von: Akos Doma. 3. Auflage.

Matthes & Seitz, Berlin.

ISBN: 978-3-95757-708-5.

280 Seiten. 30,00 Euro.

Zitathinweis: Zenek Lubitz: Die Ruinen der Gegenwart. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1866>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Kalter Krieg auf der Couch



Dagmar Herzog

Cold War Freud

Psychoanalyse in einem Zeitalter der Katastrophen

Die Wissenschaft des Unbewussten war stets politisch, auch dort, wo sie sich als unpolitisch entwarf.

Rezensiert von [Morten Paul](#)

Regelmäßig zirkulieren Meldungen, nach denen noch die letzten psychoanalytisch orientierten Lehrstühle im Bereich klinischer Psychiatrie geschliffen werden sollen. Die Psychoanalyse verschwände damit weitgehend aus dem Psychologiestudium, obwohl es sich bei ihr um eine von den Krankenkassen anerkannte Therapieform handelt. Medikalisierung und Verhaltenstherapie haben ihr ohnehin längst den Rang abgelaufen. *Na und?*, ließe sich einwenden. Jede_r kennt das Klischee des Analytikers, der noch in der alltäglichsten Fantasie, die ihm seine privilegierten Analysand_innen dreimal die Woche gestehen, ausschließlich Penisse erblickt: Phallussymbole, wohin das Auge reicht. In ihrer Studie „Cold War Freud“ zeigt die New Yorker Historikerin Dagmar Herzog, dass in diesem Klischee ein wahrer Kern steckt. Der hat aber nicht so viel mit dem 1939 in London verstorbenen Begründer der Wissenschaft vom Unbewussten Sigmund Freud und dessen oft widersprüchlichen Ansichten zu Sexualität und Geschlecht zu tun. Vielmehr geht das vorherrschende Bild zurück auf die äußerst konservative Form, die amerikanische Psychoanalytiker_innen der Analyse in den ersten Nachkriegsjahrzehnten gegeben haben. Sie standen im Zenit ihres Ruhms und dominierten auch international die Wahrnehmung. Doch zugleich entspricht dieses Bild nicht einmal der halben Wahrheit. Um die Geschichte der Psychoanalyse im Kalten Krieg zu schreiben, geht Herzog deshalb in zwei Schritten vor.

Im ersten Teil des Buchs, das Aaron Lahl in flüssiges Deutsch übersetzt hat, legt Herzog sich die Geschichte der amerikanischen Psychoanalyse erneut vor: Wie kam es dazu, dass sich Analytiker_innen genau zum Zeitpunkt ihres größten öffentlichen Ansehens eine derart strenge Beschränkung auf das innerpsychische Geschehen auferlegt hatten, dass es einer Verbannung der Welt aus dem Sitzungszimmer gleichkam? Psychische Störungen sollten alleine durch die Annahme universeller Triebdynamiken und den Blick auf die frühkindliche Entwicklung erklärt werden, während die Gegenwart der Patient_innen – und das heißt: Politik, Gesellschaft, Kultur – außen vor blieb. In der zweiten Hälfte des Buchs wendet sich Herzog dagegen Analytiker_innen außerhalb der USA, in Westdeutschland, der Schweiz und Frankreich zu. Diese erprobten insbesondere gegen Ende des Kalten Kriegs neue Konzepte und Behandlungsweisen und kombinierten dafür miteinander verfeindete Ansätze. Sie waren zudem intensiv in die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Verbrechen, in Dekolonisierungsprozesse oder den Kampf gegen Homophobie involviert. Kurz: Diesen Analytiker_innen war gerade das Verhältnis zwischen Psyche und Gesellschaft zentrales Thema. Ihr Beitrag zur Weiterentwicklung der Psychoanalyse verschwand aber im Zuge der heftigen Auseinandersetzungen zunehmend hinter dem einprägsamen Zerrbild, dass die amerikanische Psychoanalyse inspiriert hatte. Als ein durchlaufendes Grundmotiv der Kalte-Krieg-Geschichte der Psychoanalyse identifiziert Herzog dabei das schwierige Verhältnis zum Erbe Freuds, das von eifersüchtiger Bewahrung bis zur

polemischen Ablehnung reicht.

Sind Glaube und Psychoanalyse vereinbar?

Die Forschungslücke, welche „Cold War Freud“ schließt, formuliert Herzog so:

„Der profunde Einfluss historischer Bedingungen – im komplexen Zusammenspiel mit dem hartnäckigen Streben der Psychoanalytiker:innen nach anhaltender kultureller Relevanz – auf den konzeptionellen Inhalt der psychoanalytischen Theorie ist bis heute noch nicht ausreichend eruiert und verstanden.“ (S. 71)

Schon die ersten zwei Kapitel verdeutlichen Herzogs Fähigkeit, mit überraschenden Schwerpunktsetzungen die Gesamtperspektive zu verschieben. Neben dem konzisen Einblick in die durchaus verwirrenden Allianzen, Spaltungen und Verstrickungen *innerhalb* der amerikanischen psychoanalytischen Community, zwischen Neofreudianer_innen, Ich-Psychologie und anderen, lenkt Herzog den Blick auf eine aus heutiger Sicht überraschende, um 1950 herum aber offensichtlich hitzig geführte Debatte: den Streit um die Frage, ob Glaube und Psychoanalyse, Beichtstuhl und Analysecoach vereinbar sind. Neben der Verfolgungserfahrung vieler oft jüdischer Analytiker_innen im Nationalsozialismus sowie dem repressiven, antikommunistischen politischen Klima der Nachkriegsjahre entpuppt sich diese Diskussion als zentrale Stellschraube im konservativen Turn der amerikanischen Psychoanalyse. Als Reaktion gegen vehemente Angriffe durch prominente Geistliche bemühten sich einflussreiche Analytiker_innen und Psychiater_innen wie Karl Menninger ein Bündnis zwischen Kirche und Psychoanalyse zu schmieden. Dafür musste der Eindruck zerstreut werden, der Psychoanalyse gehe es vor allem um das sexuelle Begehren in all seinen Facetten. Das aber brachte die Psychoanalyse in eine schlechte Ausgangslage gegenüber der empirischen Sexualforschung, die sich in diesen Jahren mit dem großen Erfolg der beiden McKinsey-Reporte 1948 und 1953 auf der Überholspur befand und die enorme Bandbreite sexueller Praktiken sowie die weite Verbreitung homosexueller Orientierungen nachgewiesen hatte. Gegen die Sexualforschung beharrte man in der Zunft der Analytiker_innen deshalb nicht nur auf der Zuständigkeit für alle Dinge, die mit Sex zu tun hatten, sondern fasste diesen auch zunehmend normativ. Man sortierte Wünsche und Fantasien, Neigungen und Praktiken in richtig und falsch, normal und pervers. Damit war das subversive Potenzial der Psychoanalyse über Bord geworfen. Zurecht wurde sie zum Gegenstand harscher Kritik von Frauen- und Schwulenbewegung.

Neukonzeptionen von Trauma, Wunsch und Wut

Der Erkenntnisgewinn, den der Einbezug vergessener Aspekte der Psychoanalysegeschichte abwirft, wird auch in den übrigen Kapiteln des Buchs deutlich: So bringt Herzog die deutsche Debatte um eine Erwerbsminderungsrente für durch Lagerhaft oder Flucht im Nationalsozialismus dauerhaft psychisch Geschädigte in einen überraschenden Zusammenhang mit der Entstehung der Diagnose einer Posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS). Für eine solche Entschädigung war 1956 in der Bundesrepublik zwar eine gesetzliche Grundlage geschaffen worden. Ansprüche scheiterten aber allzu oft an negativen Gutachterurteilen, die dabei unter anderem auf die psychoanalytische Annahme verweisen konnten, dass anhaltende psychische Erkrankungen alleine fehlgehenden frühkindlichen Entwicklungen entsprängen. Die PTBS-Diagnose entstand dagegen in den USA im Zuge der Heimkehr kriegsversehrter Soldaten aus Vietnam. Sie bot ein Modell, um verzögert einsetzende Reaktionen auf rezente traumatische Erfahrung zu erklären – wofür sich die amerikanischen Ärzte wiederum auch auf die deutsche Debatte um die KZ-Überlebenden bezogen. Herzog unterstreicht die weitreichenden medizinischen und politischen Auswirkungen dieses transatlantischen Brückenschlags, verweist aber auch auf Probleme der damit verbundenen Einebnung der Lagererfahrung. Sie betont zudem, dass die Entwicklung für die meisten ehemaligen Lagerinsass_innen zu spät kam.

Während in den ersten Kapiteln der Einfluss der politischen Lage auf die Psychoanalyse (und sei es in Form von Abwehr) im Zentrum steht und die mittleren Kapitel sich Deutungskämpfen innerhalb der politisierten 1960er Jahren widmen, erfolgt im letzten Teil des Buchs eine erneute Umkehr der Blickrichtung: Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Gemeinschaftswerk „Anti-Ödipus“ von 1972 wird heute vor allem als ein gegen die Psychoanalyse gerichteter Klassiker poststrukturalistischer Philosophie wahrgenommen. Das Buch gilt ob seines experimentellen Schreibstils zudem als äußerst schwierige Lektüre. Herzog insistiert jedoch darauf, es als genuinen und ernstzunehmenden Beitrag zur psychoanalytischen Theoriebildung zu betrachten. Sie zeigt, wie seine Autoren auf herausfordernde Weise Einsichten in die Psyche von Kindern durch die sich weithin als unpolitisch verstehenden Analytikerin Melanie Klein mit denen des radikal antikolonialen Psychiaters Frantz Fanon in die Psyche von Kolonisierten verbinden. Auch Guattaris Erfahrungen als praktizierender lacanianischer Analytiker sowie bei seiner Arbeit in der psychiatrischen Klinik La Borde, in der die Patient_innen an der Organisation der Klinikabläufe beteiligt waren, flossen in eine radikale Neukonzeption des Wunsches ein. Sie steht im Zentrum des „Anti-Ödipus“ und verwischt nachhaltig die Grenzziehung zwischen dem innerpsychischen Geschehen und der Welt, die die amerikanischen Analytiker_innen noch zehn Jahre zuvor mit Argusaugen bewacht hatten.

Die unübersichtliche Landschaft der Psychoanalyse im Kalten Krieg verkompliziert Herzogs sorgfältiges Aufdröseln also weiter. Doch gerade das schließt ihre Potenziale für die Gegenwart auf. So gibt es ein instruktives Kapitel zum Streit zwischen Psychoanalyse, Verhaltensforschung und der Neuen Linken um die Annahme eines angeborenen Aggressionstrieb: Wut und Hass wären dann unvermeidbare menschliche Gefühlsregungen, gegebenenfalls sogar unverzichtbar für die gesellschaftliche Entwicklung. Dagegen glaubte die Studierendenbewegung im Anschluss an den Psychoanalytiker Wilhelm Reich und den Philosophen Herbert Marcuse in der sexuellen Befreiung eine Möglichkeit zur Überwindung zerstörerischer Impulse zu erkennen. Die erregte Debatte jedenfalls verhalf der Spekulation über die Existenz eines Todestrieb, die Freud selbst erst spät in seinem Leben aufgegriffen hatte, in diesen Jahren zu großer Prominenz. Ein anderes Kapitel ist den fruchtbaren Verbindungen gewidmet, die Psychoanalyse und ethnografische Feldforschung ab den 1970er Jahren eingegangen sind. Sie wurden zum Anlass, den uneingestanden Eurozentrismus vieler psychoanalytischer Annahmen kritisch zu befragen.

Psychoanalyse mit Ödipuskomplex

Trotz dieses Augenmerks auf der Vielfalt der zeitgenössischen psychoanalytischen Diskussionen ist das Buch gut lesbar. Positionen werden pointiert rekonstruiert, Theorien nicht nur kontextualisiert, sondern auch befragt. Herzogs eigene Argumente lassen sich immer nachvollziehen. Vielen Referenzen möchte man von den Zitaten in die Endnoten und von dort in die nächstgelegene Bibliothek folgen. Es sei eines der Ziele der Studie, schreibt Herzog im Nachwort, unterbelichtete Momente der Geschichte der Psychoanalyse zu rekapitulieren. Das Buch zeichnet ein leiser Witz sowie klare politische Urteile aus. Deren Begründung bleibt jedoch implizit, sodass die Studie insgesamt mehr material- und kenntnisreiche historische Darstellung ist, als dass sie einen eigenen Vorschlag zu einer erneuerten Konzeption des Verhältnisses von Psychoanalyse und Politik unterbreitet.

Als Zankapfel der unterschiedlichen Freud-Lektüren kristallisiert sich in Herzogs Darstellungen letztlich Freuds Annahme eines Ödipus-Komplexes heraus. Dabei handelt es sich um ein für die klassische Psychoanalyse entscheidendes und von ihr lange als universell betrachtetes Entwicklungsstadium des Kleinkindes: Nach Freud begehrt das Kind zwischen dem dritten und dem fünften Lebensjahr den gegengeschlechtlichen Elternteil und hegt deshalb einen Todeswunsch gegenüber dem gleichgeschlechtlichen Elternteil. In der (aus Freuds Sicht) positiven Bearbeitung dieses Konflikts beginnt das Kind sich schließlich am gleichgeschlechtlichen Elternteil zu orientieren. Gelingt das Durchschreiten der ödipalen Phase hingegen nicht, blühen die Neurosen. Die problematischen sozialen (Reduktion auf die Kernfamilie), sexuellen (Heterosexualität als

Norm) sowie vergeschlechtlichten Dimensionen (Orientierung am gleichgeschlechtlichen Elternteil) dieser Annahme sind offensichtlich. Die Verteidigung oder Ablehnung, Kritik und Verwandlungen dieses Theorems durchziehen wie ein roter Faden die in „Cold War Freud“ dargestellten Debatten. Vor dem Hintergrund von Herzogs Buch könnte man der Psychoanalyse im Kalten Krieg wohl selbst einen unbewältigten Ödipus-Komplex diagnostizieren, der sich deshalb regelmäßig am Verhältnis zum Stammvater Freud entzündet.

Herzogs Studie zeigt jedoch auch, dass die Auseinandersetzung mit dieser konflikthaften Geschichte jenseits ihres Zerrbilds erhellende Einsichten liefert. Für eine realistische, der Komplexität ihrer Gegenstände angemessene Konzeption des psychischen Innenlebens, der Gesellschaft sowie der Beziehung zwischen ihnen – also auch für ein Verständnis der Macht von Wünschen und Ängsten, Fantasien und Wahnvorstellung, die unser Leben allzu oft hinter unserem Rücken beherrschen – ist eine derart angereicherte Psychoanalyse weiterhin unverzichtbar. Davon überzeugt die Lektüre des Buches nachhaltig. In der kritischen Aufarbeitung der Geschichte der Psychoanalyse liegt vielleicht auch ihre beste Chance, sich neben Medikalisierung und anderen Behandlungsarten zu behaupten.

Dagmar Herzog 2023:

Cold War Freud. Psychoanalyse in einem Zeitalter der Katastrophen.

Suhrkamp Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3-518-29993-7.

380 Seiten. 28,00 Euro.

Zitathinweis: Morten Paul: Kalter Krieg auf der Couch. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1862>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Ohne den zärtlichen Schmelz des Duldens



Christine Lavant

Aufzeichnungen aus dem Irrenhaus

Hg. und mit einem Nachwort von Klaus Amann

Was tun, wenn alles zum Speien ist? Eine Suche nach dem Verhältnis von äußerem und innerem Wahnsinn.

Rezensiert von [Lotte Warnsholdt](#)

Es ist 1935 und Christine Lavant ist 20 Jahre alt. Die junge Frau lässt sich nach einem Suizidversuch in die Psychiatrie – ins „Irrenhaus“ – einweisen. So beginnt die Erzählung, die die österreichische Lyrikerin 1946 schreibt. Das NS-Regime ist eben gerade erst überwunden und die Klinik, in der Lavant sechs Wochen verbracht hat, geht wegen der sogenannten „Euthanasieorde“ durch die Presse. Ärzte, denen die Schriftstellerin begegnet sein muss, stehen vor Gericht und müssen sich ihrer Taten wegen verantworten. Der Chefarzt der psychiatrischen Frauenabteilung, der auch Lavant behandelte, gibt zu, von der systematischen Ermordung von Patient:innen gewusst zu haben.

Lavant erwähnt die Prozesse und die politische Lage Österreichs mit keinem Wort, von ihnen wird im ausführlichen Nachwort des Herausgebers Klaus Amann berichtet, und trotzdem oder vielleicht gerade deswegen liest sich ihre präzise und klare Beobachtung des Klinikalltags als so etwas wie die Banalität des institutionalisierten Wahnsinns, deren Logik Lavant in den Kriegsjahren vermutlich zum Opfer gefallen wäre. Sie beschreibt die Ordnungen und Hierarchien der Patientinnen und des Personals ohne ausdrückliche Wertung, sich selbst bewusst darüber, dass sie aus dem sozialen Register des Klientel fällt. Sie gehört nicht zu den bürgerlichen Patientinnen, auch ist sie nicht dem Wahnsinn verfallen, sondern hat sich freiwillig der Arsenkur hingegeben. Sie will etwas von dem Klinikaufenthalt. Aber was genau das ist, die Gründe für ihren Aufenthalt, erschließen sich den Lesenden erst am Ende der Aufzeichnungen.

Frühe Krankheit

Ihrem Klinikaufenthalt geht eine Kindheit in Krankheit und Armut voraus. Als neuntes und schwächstes Kind einer Bergarbeiter:innenfamilie wird Christine Thonhauser, geboren 1915, von Krankheiten gebeutelt: Tuberkulose, Lungenentzündung, Ohren- und Augenerkrankungen sind das Los ihres Leidens. Eine Röntgentherapie heilt sie als Jugendliche und lässt dabei die rechte Körperseite verbrannt zurück. Versehrt findet sie trotz kurzer Schulbildung Zuflucht im Schreiben und wählt zu Beginn ihrer Karriere das Pseudonym Lavant, das sich auf das Lavanttal bezieht, in das sie geboren wurde. Es soll ihr Schutz vor der regionalen Öffentlichkeit bieten, vor deren Häme sie sich fürchtet.

Den frühen Erfahrungen von Krankheit, Armut und Demütigung folgt eine depressive Episode, die tragisch hätte enden können: Mit nur 20 Jahren nimmt sie ein Schlafpulver der Mutter zu sich, von dem Lavant sich Erlösung von ihren Leiden erhofft. „Dreißig Pulver, drei Tage und vier Nächte totenähnlichen Schlaf und dann wieder wach werden und alles ganz unverändert wieder um und vor sich haben [...]“ (S. 26). Sie möchte, dass sich das Leben radikal ändert, auch wenn das

Abbruch bedeutet. Aber nicht etwa, weil sie Ohren und Augen betrügen, nicht etwa, weil sie weiß, dass sie trotz ihres Könnens niemals zu den „Studierten“ gehören wird und man die Relevanz ihres Schreibens nicht anerkennt. Am Ende lässt sie die Liebe verzweifeln. So banal das sein mag, so sehr spricht es auch für die durchdringliche Menschlichkeit in ihren Texten.

Das Pulver erlöst sie weder von Krankheit noch Kummer. Es kommt nicht der ersehnte ewige Schlaf, sondern dieser prägende wochenlange Aufenthalt in der Landesirrenanstalt in Klagenfurt, der sie dem geliebten Objekt auf absurde Weise näherbringen soll, denn es handelt sich dabei um einen Arzt des Krankenhauses.

Vorläufige Endgültigkeit

Im „Irrenhaus“ gibt sie sich dem wohlüberlegten Wahn der unerfüllten Liebe hin: „Vielleicht habe ich damit die Grenze, wo Liebe wirklich noch Liebe und sonst nichts ist, schon überschritten und gehe nun bloß mehr auf ein Experiment zu?“ (S. 79), überlegt Lavant. Ihr Experiment wird am Ende ihres Aufenthaltes mit einem väterlichen und umso schmerzhafteren Kuss auf die Stirn belohnt. Der um Jahrzehnte ältere Augenarzt, der sie Jahre zuvor behandelt hat und mit dem Lavant in Briefkontakt steht, setzt sich vor dem Kuss noch eine Schnupfenkappe auf. Alles endet in totaler Absurdität, die Lavant erst zum Lachen und dann in vorläufiger Endgültigkeit zum Weinen bringt.

Die Aufzeichnungen erzählen in einer tagebuchförmigen Weise von ihren Erfahrungen. Lavant bricht manchmal mitten im Satz ab, fängt neu an, bricht wieder ab, und beginnt dann wieder mit ihren Erlebnissen und Beobachtungen. So entsteht der Eindruck einer fortlaufenden Aufzeichnung ihrer unmittelbaren Eindrücke. Ob das Buch aber auf tatsächlichen Notizen ihres Klinikaufenthaltes beruht, kann auch der Herausgeber nicht klären. Das Buch wird zwar als autobiografische Erzählung verstanden, viel eher ist es aber als Zeitzeugnis der kalten (Vor)Kriegsjahre zu lesen.

Die Autorin wendet sich ihren eigenen Gefühlsregungen mit einer aufmerksamen und beinahe kindlichen Neugier zu und lässt Außenwelt und Innenwelt auf magische Weise ineinandergreifen. Die Eigenheiten des Personals, gegliedert in Schwestern und Ärzte, verweben sich mit den Verrücktheiten der Patientinnen, zu denen sich letztlich auch Lavant zählt. Dabei fehlt den Aufzeichnungen der „zärtliche Schmelz des Duldens“ (S. 122), wie Lavant es selbst in einem im Nachwort abgedruckten Brief an ihre Übersetzerin Nora Wydenbruck schreibt. Lavants Befürchtungen werden dabei zur Qualität ihrer Prosa. Dieses fehlende Dulden, ihre aufmerksamen, präzisen Betrachtungen von Außen und Innen, weisen den Schmerz und die Kraft einer Person auf, die sich nicht scheut in die Welt zu blicken. Das Äußere, ihre Armut, die soziale Ordnung und das politische Momentum der Kriegsjahre werden mit dem Inneren, ihrem Kummer und ihrer Krankheit eins.

Bitterkeit

Am Ende ist sich Lavant nicht sicher, was das Leid mit ihr macht. In unendlicher Mühe fragt sie, „Ist es tatsächlich schon bitter in mir?“ (S. 79). Lavant ist sich ihrer Leidenserprobung gewiss. Aber bitter? Ist sie auch bitter? Die Antwort wird nebensächlich, denn es ist ihre Frage, die schonungslose Auseinandersetzung mit sich selbst, die uns als Lesende angeht. Nicht allein im Genre des autobiografischen respektive autofiktionalen Schreibens und einer Kindheit in Armut steht das Werk Lavants in einem Verhältnis zu dem der nur zwölf Jahre jüngeren dänischen Schriftstellerin Tove Ditlevsen (1917-1976). Es ist die schlichte Schonungslosigkeit mit der die Autorinnen ihre Erfahrungen beschreiben, die auf die Fragen unserer Zeit verweisen: Wie umgehen mit verschiedensten Krisen; wie nicht verzagen?

Das Buch wurde erstmals 2001 posthum veröffentlicht. Die vorliegende Neuveröffentlichung von 2016 umfasst ein umfangreiches Nachwort, das die Erzählung um ihren historischen Kontext erweitert. „Aufzeichnungen aus dem Irrenhaus“ lässt eine Frau des letzten Jahrhunderts zu Wort

kommen, deren Stimme wir heute zuhören sollten. Der Herausgeber, Klaus Amann, spricht ihr eine „überwache soziale Sensibilität“ (S. 107) zu und auch diese Sensibilität rückt das Buch in unsere Gegenwart. Nicht nur der Duktus ihrer Sprache in seiner Unmittelbarkeit und Klarheit vermittelt Aktualität. Auch die zugleich nach innen und außen gerichtete Konzentration der Beobachtung einer Gesellschaft, die kurz vor oder bereits in der Krise ist, weist die Anstrengung auf, die es kostet, wenn man die Sprache nicht verlieren möchte.

Christine Lavant 2016:

Aufzeichnungen aus dem Irrenhaus. Hg. und mit einem Nachwort von Klaus Amann.

Wallstein Verlag, Göttingen.

ISBN: 978-3-8353-1967-7.

140 Seiten. 16,90 Euro.

Zitathinweis: Lotte Warnsholdt: Ohne den zärtlichen Schmelz des Duldens. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1867>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Wer sich schämt, macht keine Revolution



Daniela Dröscher

Zeige deine Klasse

Die Geschichte meiner sozialen Herkunft

Die Biografie einer Klassenaufsteigerin zeigt, welche herrschaftssichernde Funktion soziale Scham hat.

Rezensiert von [Julian Koptisch](#)

Das Gefühl des Dazwischen. Losgelöst von dort, wo man herkommt, aber noch nicht vollständig da integriert, wo man hinmöchte. Möglicherweise wird man es nie wirklich sein. Seit gut einem Jahrzehnt erlebt die literarische Gattung der Auto-soziobiografie unter anderem in der Beschreibung dieses subjektiven Erlebens zwischen den Klassen einen beispiellosen Erfolg. Autor:innen wie Didier Eribon, Édouard Louis, Christian Baron und Ilija Matusko haben ebenso wie Daniela Dröscher mit ihrem Buch „Zeige deine Klasse“ (2018) zu einem Kanon an Texten beigetragen, die Literatur und Fiktion verbinden und gleichzeitig eine soziologische Gegenwartsbeschreibung vornehmen. Was durch die Verschränkung von Autobiografie und soziologischer Analyse besonders gut realisiert werden kann, ist die Thematisierung des individuellen Gefühlslebens der Autor:innen, das sogleich soziologisch kontextualisiert wird. Als eines der zentralen Themen auto-soziobiografischer Werke gilt die Auseinandersetzung des oder der Erzähler:in mit der eigenen sozialen Herkunft. Dabei handelt es sich um einen biografischen Prozess, der einen starken Einfluss auf eben jenes Gefühlsleben von Individuen, seine Emotionen und Affekte zu haben scheint. Im Falle Daniela Dröschers erweist sich die *Scham* als eines der zentralen Motive, das sie durch die biografische Reise einer nicht-akademischen Herkunftsklasse in ein akademisches Umfeld begleitet.

Pfälzischer Dialekt und andere Unwägbarkeiten

Dröscher lädt ihre Leser:innen ein, gemeinsam ihren Lebensweg aus heutiger Perspektive zu rekapitulieren. So trifft ein soziologisch geschulter Blick der Gegenwart auf die Stationen ihrer Kindheit und Jugend, ihre ersten Jahre an der Universität und fächert nicht zuletzt jenen Prozess auf, sich diesen Blick aus der akademischen Klasse heraus mühsam erarbeitet zu haben. Den Startpunkt dieser Reise markiert eine soziale Herkunft in der rheinland-pfälzischen Provinz. Ökonomische Sorgen bekommt Dröscher von ihrem Elternhaus nicht mit auf den Weg, allerdings auch keine kulturellen Kompetenzen und sozialen Beziehungen, die ihr den Einstieg in die akademische Welt der Universität erleichtert hätten. Entsprechend groß erweist sich der Abstand zwischen ihrer sozialen Herkunft und dem akademischen Milieu. Ein Aspekt, der sie durch ihre Biografie zu begleiten scheint und den Weg ihres Klassenaufstiegs besonders erschwert: der Affekt der Scham. Insofern diese nie unvermittelt, sondern immer in Verbindung mit anderen sozialen Kontexten greift, wird sie in der Emotionssoziologie auch als soziale Scham bezeichnet. Der Begriff bezieht sich auf das Selbstwertgefühl einer Person, das von der Wertschätzung durch andere nicht zu trennen ist. Ab dem Moment, in dem Dröscher beginnt, ihr Herkunftsmilieu zu verlassen, begegnet ihr Scham wiederkehrend als zentraler Affekt. Dabei verhält sie sich ambivalent und kann sowohl als Scham „nach oben“ wie auch „nach unten“ funktionieren:

„Wenn ich mich ‚nach oben‘ schäme, also mich mit den Augen derjenigen sehe, die ihre Privilegien als selbstverständlich betrachten, gewähre ich diesen die Macht darüber, meinen gesellschaftlichen Wert zu bestimmen. Diese Scham sucht die Unsichtbarkeit. Das Versteck. Sie lähmt und erzeugt Stillstand. Wenn ich mich ‚nach unten‘ schäme, also mich in diejenigen spiegele, die deutlich weniger Privilegien besitzen, kann ich mir meiner blinden Flecke und ungenutzten Handlungsmöglichkeiten bewusst werden.“ (S. 24-25)

So berichtet sie etwa von dem Schulwechsel auf ein Privatgymnasium und dem ersten Mal, dass sie mit Mitschüler:innen aus einem nicht-provinziellen, akademischen Umfeld in Kontakt kommt. Hier wird sie sich bald ihres Dialekts bewusst, den sie als einziger spricht, was sie mit Scham erfüllt und dazu bringt, diesen so schnell wie möglich durch präzises Hochdeutsch zu ersetzen. Dass sie sich dabei aber gleichzeitig von einer Mitschülerin aus dem Ursprungsmilieu entfernt und diese für den von ihr beibehaltenen Dialekt implizit angreift, löst bei Dröschers ebenso Scham aus – nach unten.

Am stärksten begegnet ihr die Scham später an der Universität: Dem Ort, der symbolisch für das Andere der provinziellen Durchschnittsbiografie steht und für Klassenwechsler:innen gleichzeitig Fluchtpunkt, Faszination und Abschreckung bedeutet. An dieser Stelle eröffnet sich die gesamte Stärke der Literaturform der Autosoziobiografie im Allgemeinen und Dröschers Version davon im Speziellen. Immer wieder breitet sie ihr Gefühlsleben aus, lässt den Leser:innen gerade genug Zeit, sich damit identifizieren zu können, um die Erfahrung direkt im Anschluss mit einem soziologischen Deutungsangebot wieder einzufangen. So verhält es sich beispielsweise mit dem vollgepackten Semesterplan, von dem sie berichtet und den sie sogleich als Ausdruck eines „unverarbeiteten progressiven Milieuwechsels“ (S. 201) zu erklären versucht. Oder wenn sie davon schreibt, wie ihr am Ende ihres ersten Semesters klar wird, dass sie sich im Seminarraum überhaupt nicht mehr aktiv beteiligt, obwohl ihr das in der Schule nie schwerfiel. Auch hier folgt rasch die soziologische Erklärung. Im Selbstvergleich mit den Kommiliton:innen bleibt die eigene Ausdrucksfähigkeit stets hinter deren selbstbewusst vorgetragenen Wortbeiträgen zurück. Im Gegensatz zu den Privilegierten im Seminarraum wird ihr plötzlich der Abstand bewusst, den die unterschiedlichen sozialen Herkunft bis dato produziert haben. Alles, was als potenzieller Redebeitrag formuliert wird, wird in der Selbstwahrnehmung im Vergleich mit den Anderen automatisch abgewertet – Scham nach oben.

„[H]ier im Seminarraum sagte ich plötzlich nichts mehr, nicht einmal, wenn etwas wirklich meine Leidenschaft weckte. Im Nachhinein erstaunt das nicht. Der Grundhabitus im Seminar bestand aus eloquenten, wortgewandten, mit Namen und Fremdwörtern gespickten Argumentationen und einer kristallinen, eleganten Syntax. Als einschüchternd und elitär nahm ich dieses Verhalten wahr, die Sprechenden verhielten sich wahrscheinlich aber schlicht selbstbewusst.“ (S. 187)

Zur gesellschaftlichen Funktion des Schamgefühls

Der Vergleich mit Menschen akademischer Herkunft kann Dröschers Erzählung zufolge zu einer defizitären Selbsteinschätzung führen. Denn ihr Erleben von Scham reproduziert das Gefühl, nie genug zu sein, gemacht oder versucht zu haben. Sie spricht von einem immerwährenden „Gefühl des zu-SPÄT“ (S. 192, [Herv. i.O.]). Es entsteht die Scham über das eigene Unvermögen, weniger als die anderen gelesen, gelernt und an Wissen angehäuft zu haben. Als einzig zur Verfügung stehendes Gegenmittel bleibt der Versuch, der Distanz zu jenen Menschen, die qua Geburt Teil des akademischen Milieus sind, mit einem übersteigerten Arbeitsethos zu begegnen und diese Distanz irgendwie zu verringern. Emotionssoziologisch gesprochen sind Dröschers Erfahrungen ein Paradebeispiel für die Funktion, die soziale Scham innerhalb der Gesellschaft einnimmt. In einer ökonomischen Ordnung, für die soziale Ungleichheiten konstitutiv sind, dienen Affekte wie Scham zur Reproduktion der herrschenden Verhältnisse und immunisieren diese gegen Irritation und Infragestellung. Gewiss ist der Ursprung dieser Ungleichheiten in den Produktionsverhältnissen zu suchen und insofern materieller Natur. Jedoch zeigt eine Analyse von Affekten wie Scham, dass die

symbolische Dimension der Alltagswelt ein nicht zu unterschätzendes Instrument in der Aufrechterhaltung ungleicher Sozialstrukturen ist. Dass diese Aufrechterhaltung gelingt, zeichnet sich auch in Dröschers Erfahrung ab, denn: „An den schlechten Tagen [...] überwog das Gefühl, mich am gänzlich falschen Ort zu befinden.“ (S. 193) Sie hat es dennoch geschafft, sich gegen alle Widrigkeiten in der akademischen Welt zu behaupten und sogar eine medienwissenschaftliche Promotion abzuschließen. Sehr wahrscheinlich ist sie damit eine der wenigen Ausnahmen im Vergleich zu anderen angehenden Klassenwechsler:innen, bei denen die Scham als Exklusionsmechanismus „erfolgreicher“ funktioniert hat. Dass Daniela Dröscher ihre Reise auf diese autozoziobiografische Weise öffentlichkeitswirksam aufbereitet, ist ein Glücksfall. Dass der Scham in ihrer politischen Funktion damit endlich eine gewisse Öffentlichkeit zukommt, erscheint aus emanzipatorischer Perspektive höchst produktiv. Denn sich zu schämen ist meist ein höchst intimer Moment. Dafür zu sensibilisieren, dass die Scham nicht selbst verursacht, sondern ganz im Gegenteil sogar herrschaftssichernd von außen wirkt, kann ein erster Schritt sein, das Herrschaftsgefüge, das durch sie reproduziert wird, zu destabilisieren.

Daniela Dröscher 2018:

Zeige deine Klasse. Die Geschichte meiner sozialen Herkunft.

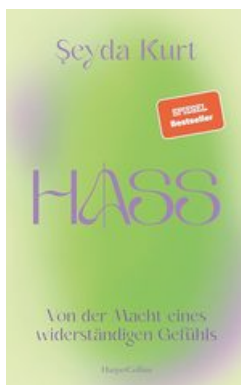
Hoffmann und Campe, Hamburg.

ISBN: 978-3-455-00431-1.

245 Seiten. 20,00 Euro.

Zitathinweis: Julian Koptisch: Wer sich schämt, macht keine Revolution. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1863>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Hass muss sich wieder lohnen



Seyda Kurt

Hass

Von der Macht eines widerständigen Gefühls

Alle sind „gegen den Hass“, doch sollten wir dieses widerwärtige Gefühl rehabilitieren?

Rezensiert von [Andrea Wierich](#)

Es ist eine Art Ehrenrettung des Hasses, an der Seyda Kurt sich hier versucht. Wie bereits in ihrem ersten Buch „Radikale Zärtlichkeit. Warum Liebe politisch ist“ (Rezension in [Ausgabe #65](#)) nimmt sie sich damit ein Gefühl vor und analysiert es mit klarem politischem Anspruch. Das passt ganz gut in die Debatten der letzten Jahre, in denen Emotionen auch vom akademischen Teil der Linken (wieder-)entdeckt wurden. Lange eher von oben herab belächelt, scheinen Gefühle inzwischen wieder einen legitimen Platz in den Kämpfen und Diskursen zu haben und das ist insgesamt ein Fortschritt. Denn Emotionen sind nicht nur eine Realität, die berücksichtigt werden muss, sondern sie haben offensichtlich eine beachtliche Macht, die durchaus strategisch genutzt werden kann. Genau da setzt Kurts Argumentation an.

Gehasst wird nur von unten, von oben wird verachtet

Sie erklärt, mit vielen historischen Beispielen und Verweisen, von Aristoteles bis nach Rojava, dass und warum der Hass in der bürgerlichen Gesellschaft ein so schlechtes Image hat: Er hat keinen Platz im gesellschaftlichen Selbstbild, das sich auf Vernunft, Zivilisation und das „christliche Abendland“ beruft. Hass ist etwas, das vor allem rassifizierten Menschen, beispielsweise verklavten Schwarzen Menschen und Kolonisierten, zugeschrieben wird, um sie als besonders gefährlich darzustellen und so ihre Unterdrückung zu legitimieren. Im Selbstbild der herrschenden Schicht hingegen kommt Hass nicht vor: Gehasst wird nur von unten, von oben wird verachtet. Kurt bezieht sich hier auf die Philosophin Hilge Landweer, die argumentiert, dass die Verachtung aus einer überlegenen Position heraus entstehe, als eine Art gleichgültiges Naserümpfen über „die da unten“, die noch auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe verharrten. Somit stecke in dieser verächtlichen Abwendung eine Entmenschlichung. Hass hingegen komme aus einer unterlegenen Position, von „Menschen, die ausgebeutet, vernichtet wurden und werden“ (S. 16). Er sei gerade keine Abwendung, keine Gleichgültigkeit, und somit wohnten ihm Potenziale zur Veränderung inne.

Doch in den Diskursen der bürgerlichen Gesellschaft werden Bücher mit Titeln wie „Gegen den Hass“ geschrieben und Slogans wie „Hass ist krass, Liebe ist krasser“ skandiert. Zwar würde marginalisierten Gruppen zugeschrieben, hassende Wesen zu sein, aber: „Ihr Hass soll nicht existieren, weil er der selbsternannten Zivilisation gefährlich werden könnte.“ (S. 16) Der Hass ist also ein aus ideologischen Gründen verpönte Gefühl.

Aufgrund der Verinnerlichung dieser Zuschreibung entstehe bei Marginalisierten außerdem Selbsthass. Und dann gebe es auch noch den Hass, der von den Herrschenden nach dem Prinzip „Divide et impera“ gesät werde. Als vierten Modus des Hasses bezeichnet Kurt verdrängten Hass,

also Hass, der nicht sein darf, weil er das Überleben verunmöglichen würde. Dieser Teil des Buches ist besonders interessant. Die Autorin geht hier unter anderem auf das Konzept von „dirty care“ ein. Damit ist gemeint, dass Marginalisierte durch Selbstschutz, Self- und Community-Care dafür sorgen müssen, dass ihnen nichts passiert oder dass sie von irgendwoher wieder Kraft schöpfen. Beispielhaft dafür seien etwa bestimmte präventive Verhaltensweisen von Frauen, um das Risiko sexualisierter Gewalt zu verringern. Dafür müssen sie ein Stück weit das Verhalten der Täter kennen und vorhersehen, sich in sie einfühlen, anstatt sie einfach nur abzulehnen, zu hassen, was emotional wohl gesünder wäre.

Kurt argumentiert außerdem, dass offenbar nur als schützenswert oder vulnerabel gilt, wer nicht hasst, nicht aggressiv ist. Um als Opfer anerkannt zu werden, muss man demnach verzeihen, statt um sich zu schlagen oder gar einen Racheakt zu planen. So wird etwa nur als Opfer von Polizeigewalt anerkannt, wer keinen nennenswerten Widerstand geleistet hat. Holocaust-Opfer werden überwiegend als passiv und hilflos Leidende dargestellt, wodurch der vielfältige Widerstand, den sie geleistet haben, unsichtbar gemacht wird; ebenso wie Racheakte nach dem Zweiten Weltkrieg – als ob sie dann keine Opfer mehr wären.

Hass als Strategie und Instrument der Unterdrückten

All diesen Formen des Hasses setzt die Autorin ihr Konzept des strategischen, empowernden Hasses entgegen, der die Unterdrückten dazu befähigt, die Verhältnisse zu zerstören, in denen sie Unterdrückte sind. Ein solcher Hass richtet sich nicht gegen Individuen, sondern gegen Herrschaftssysteme, gegen Strukturen, und wie es sich für Hass gehört, beißt er sich fest und lässt nicht nach. Er bringt Menschen dazu, nicht aufzugeben, Risiken einzugehen, zu kämpfen. Beispiele wären etwa Aufstände versklavter Menschen oder die Proteste iranischer Frauen. Es gibt offensichtlich historische und gegenwärtige Situationen, in denen Hass als eine gesunde, eine nahezu unvermeidbare Reaktion gilt und gleichzeitig als das Einzige, das eine Veränderung herbeiführen kann. Und vermutlich kommt diese Form von legitimem, ermächtigendem Hass nicht ohne Grund in den Diskursen der bürgerlich-liberalen Gesellschaft nicht vor, denn er würde ihre Grundfesten in Frage stellen.

Das Konzept hat viel für sich. Aber es stellt sich die Frage, ob das so funktioniert. Lässt sich Hass strategisch einsetzen, instrumentalisieren? Beim Nachdenken landet man recht schnell in einer terminologischen Endlosschleife – ist das dann wirklich Hass, ist es nicht eher Wut, Zorn, Empörung oder noch was anderes, was sind da eigentlich die Unterschiede und so weiter und so fort, und bleibt darin stecken. Auf all diese Fragen geht die Autorin zwar ein, aber diese Gedanken ließen sich sicher noch fortführen. Man kann sich auch fragen, ob das Risiko nicht zu groß ist, wenn man zu Hass ermutigt. Wobei Kurt unmissverständlich klarmacht, dass Hass auf Menschen immer die „letzte Option“ (S. 146) bleiben muss.

Insgesamt ist dieses sehr assoziativ und persönlich geschriebene Buch ein wertvoller Beitrag zu einer Neubetrachtung von Emotionen und den bürgerlichen Narrativen darüber. Die politische Positionierung ist geradezu wohltuend, wenn die Autorin Versuche, den Hass von links mit dem von rechts gleichzusetzen, als „Hufeisentheorie des Hasses“ (S. 47) bezeichnet. Hoffentlich wird dieses Buch den Anstoß geben zu weiterem Nachdenken und Diskutieren, so dass auf die gestellten Fragen noch weitere und unterschiedliche Antworten gefunden werden.

Şeyda Kurt 2023:

Hass. Von der Macht eines widerständigen Gefühls.

Harper Collins, Hamburg.

ISBN: 97833365001585.

208 Seiten. 18,00 Euro.

Zitathinweis: Andrea Wierich: Hass muss sich wieder lohnen. Erschienen in: Politische Gefühle.

71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1864>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Hässlichkeit zeigt sich von ihrer schönsten Seite



Moshtari Hilal Hässlichkeit

Das anekdotenreiche Buch nähert sich und hinterfragt das gesellschaftliche Verständnis der Hässlichkeit – und hebt es auf eine politische Ebene.

Rezensiert von [Miri Watson](#)

Schiefe Zähne, langes Gesicht, große Nase. Insgesamt vierzehn Bilder, die der damals vierzehnjährigen Moshtari Hilal beibrachten: Du bist hässlich. Vierzehn Bilder, die das letzte zähnezeigende Lächeln Hilals für vierzehn Jahre dokumentierten. „Pferdefresse. Was hast du dir gedacht, so freundlich zu grinsen, aus meinem Gesicht?“, schreibt die Künstlerin, Kuratorin und Autorin Moshtari Hilal. „An meiner Stelle klebten vierzehn Grimassen auf dem Fotopapier, das meine Mutter in der Hand hielt.“ (S. 10 f.)

Die Leserin, so vorbereitet auf das Groteske, den Makel, das Abstoßende, blättert um und sieht: Nichts davon. Stattdessen: Ein liebes Lächeln, langes Gesicht, große Nase. Ein sympathisches Kind. Ein Kind, das die Idee des Grotesken, des Makels, des Abstoßenden bereits so sehr verinnerlicht hat, dass es überzeugt ist, es müsse hässlich sein.

Und hässlich sein – das ist ein schlimmes Gefühl für die*den Hässlichen. Allen anderen gibt es Macht über die als hässlich Markierten. Wer hässlich ist, ist anders. Wer hässlich ist, ist fremd. Wer hässlich ist, gehört nicht dazu zur Dominanzkultur. Wer hässlich ist, hat höchstens die Möglichkeit, sich zu maskieren – sich gut zu integrieren, zu assimilieren -, um nicht aufzufallen.

In ihrem essayistischen, assoziativ erzählten Sachbuch „Hässlichkeit“ widmet sich Moshtari Hilal persönlich, historisch und politisch den Widersprüchen der Erzählungen von Hässlichkeit und Schönheit. Dabei spannt Moshtari Hilal einen Bogen von der Ausbeutung vermeintlicher Hässlichkeit in Freakshows über die neoliberalen Versprechen von Schönheit, Macht und Zugehörigkeit durch kosmetische Operationen bis hin zur Hässlichkeit von Krankheit und Tod. Sie weist nach, wieso die weiß-westliche Geschichtsschreibung das vermeintlich hässliche Andere braucht, um sich ihrer eigenen Überlegenheit zu versichern und erklärt, wie die Beschreibung von Hässlichkeit Hand in Hand geht mit der Rassifizierung von Menschen.

Hässlichkeit als Tool für Othering

*„Der deutsche Antisemitismus war besessen davon, eine Fremdheit der Jüd*innen zu beweisen. [...] Ethnologen und Mediziner verglichen entsprechend die Hautfarben, Haarfarben und -strukturen sowie die Nasenformen von Jüd*innen, um sie in die Nähe jener ‚Rassen‘ zu verdrängen, die im kolonialen Weltbild bereits als minderwertig etabliert waren. Ein besonderes Interesse bei alledem galt der Nase.“ (S. 50)*

Nasen, die von dem Idealbild einer mitteleuropäischen, weißen Nase – kleine Stupsnase, nicht zu auffällig, gerade – abweichen, gelten auch heute noch als hässlich. Das westliche Schönheitsideal entspricht einer als ideal imaginierten weißen Person: Wenig behaart, helle Haut, helle Haare.

Hilal beschreibt, wie Pseudowissenschaften des 19. Jahrhunderts, etwa Rassenlehre oder Physiognomie, sich auch auf die Beschreibung vom „Anderen“ als „hässlich“ beriefen, um ihre Theorien zu begründen. Bis heute, so Hilal, wirken diese Mechanismen.

„Nur in einer Welt, in der die Krümmung der Nase oder das Abstehen der Ohren ein Gesicht anders machen [...], kann eine chirurgische Intervention lebensverändernd sein. Die Schönheitschirurgie des 20. Jahrhunderts verspricht, den Körper so zu verändern, dass er gesund erscheint und damit als „rassisch akzeptabel.“ (S. 51, Herv. i.O.)

Immer wieder macht Moshtari Hilal in ihrem Buch auch diese Verbindung deutlich: Das Schöne gilt als gesund, das Kranke als hässlich. Der Vorwurf an die Rassifizierten, als hässlich Markierten ist also nicht nur, mit ihrem Makel das Auge der Markierenden zu beleidigen, sondern durch ihr Gebrechen auch die gesamte Produktivität der Gesellschaft zu beeinträchtigen.

Lähmende Angst vor der Hässlichkeit

Vor allem mit den vielen eingestreuten eigenen Erinnerungen und Reflektionen macht Hilal das Perfide an der Idee von Hässlichkeit sichtbar: Auch wenn es in der Regel keine tatsächlichen politischen oder gesellschaftlichen Strukturen sind, die heute Menschen dafür bestrafen würden, Schönheitsidealen nicht zu entsprechen, sorgen doch die mit Hässlichkeit assoziierten Attribute bereits für eine lähmende Angst vor der Hässlichkeit. Die Angst davor, als weniger als ein Mensch zu gelten. Die Angst davor, als behindert wahrgenommen zu werden. Die Angst davor, nicht liebenswert zu sein.

Gerade in diesen Ängsten, die unser Innerstes berühren, liegt die repressive Kraft der Idee von Hässlichkeit: Um nicht als hässlich aufzufallen und um uns anzupassen, sind wir bereit, viel Geld und viel Zeit zu investieren und Schmerzen zu erdulden. Zugleich sind wir dazu bereit, jene Menschen, die uns als hässlich eingeredet werden, eher im Stich zu lassen oder zu verstoßen.

Diese Angst individuell und kollektiv zu überwinden – darin liegt laut Moshtari Hilal aber auch ein emanzipatorisches Potential: „Wenn wir den Gegensatz von Schönem und Hässlichem auflösen, dann löst sich auch der Widerspruch in uns selbst auf.“ (S. 211) Wenn wir uns weigern, der Idee von Hässlichkeit als Gegensatz zur Schönheit Glauben zu schenken, dann verliert die Angst vor der Hässlichkeit langsam, aber sicher ihre Macht über uns. „Die Versöhnung mit der Hässlichkeit ist nichts, was ich durch Ästhetik und Poesie allein erreichen könnte“, schreibt Hilal. „Sie verlangt von mir mehr, nämlich, meine Menschlichkeit und Sterblichkeit anzuerkennen.“ (S. 212)

Moshtari Hilal 2023:

Hässlichkeit.

Hanser, Berlin.

ISBN: 978-3-446-27682-6.

224 Seiten. 23,00 Euro.

Zitathinweis: Miri Watson: Hässlichkeit zeigt sich von ihrer schönsten Seite. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1865>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Ich weiß nicht, was ich tun soll



Silke Ohlmeier

Langeweile ist politisch

Was ein verkanntes Gefühl über unsere Gesellschaft verrät

Langeweile im Kontext von Kapitalismus und Erwerbsarbeit ist ein tabuisierte Gefühl. Man sollte es produktiv wenden.

Rezensiert von [Cornelia Stahl](#)

Im Straßenmagazin *AUGUSTIN* las ich, dass der Verkäufer, bei dem ich die Zeitung regelmäßig erwerbe, nach fünfzehn Jahren endlich einen gültigen Aufenthaltstitel in Österreich bekommen hat, der ihm unter anderem erlaubt, regulär im ersten Arbeitsmarkt tätig zu werden. Ich fragte mich, wie man fünfzehn Jahre des Wartens mit der Ungewissheit, ob man bleiben kann oder zurückgeschickt wird, physisch und psychisch bewältigen kann: politisch verordnetes Nichtstun!?

Ambivalenzen der Langeweile

Um Langeweile aus politischer Sicht dreht sich alles im vorliegenden Essay der Soziologin Silke Ohlmeier, die in dem zehn Kapitel umfassenden Text persönlich anekdotisch einsteigt, indem sie von Zeiten der Langeweile während ihrer Ausbildung zur Industriekauffrau berichtet; Zeiten, in denen sie sich massiv unterfordert fühlte. Von der persönlichen Erzählung wechselt Ohlmeier hinüber in eine sachliche Begriffsdefinition von Langeweile und hebt die Ambivalenz einer einheitlichen Definition hervor. Die Autorin stützt sich dabei auf Theorien des Langeweileforschers John Eastwood, der Langeweile als „aversive Erfahrung, einer befriedigenden Tätigkeit nachgehen zu wollen, es aber nicht zu können“ (S. 27) definiert. „Aversiv“ inkludiert eine innere, als unangenehm empfundene Abwehrhaltung.

In weiterer Folge zählt Ohlmeier Gefühle auf, die im Kontext von Langeweile auftauchen, sich mitunter semantisch überschneiden: „Insofern ist chronische Langeweile keine Form der Depression. [...] [G]elangweilte Menschen sind, im Gegensatz zu Menschen in akuten depressiven Phasen, nicht antriebs- oder interessenlos“ (S. 28). Mitunter bleibt die Aneinanderreihung von Gefühlen, die mit Langeweile einhergehen sowie die Aufzählung von Erscheinungsformen chronischer Langeweile hier etwas abstrakt.

Gespräche hinter vorgehaltener Hand

Ohlmeier definiert die Gruppe derer, die häufig von Langeweile betroffen sind: „Heutzutage schreiben wir Langeweile nicht mehr so sehr den Reichen und Einflussreichen, sondern häufig den Arbeitslosen, den Hausfrauen oder den Rentner:innen zu.“ (S. 37 f.)

Über Langeweile öffentlich zu sprechen, ist immer noch tabuisiert. Wenige würden zugeben, dass sie sich langweilen. Ohlmeiers Anliegen ist es, dieses Tabu anzusprechen und aufzubrechen: Nichtarbeit und Langeweile, und die Verknüpfung von Arbeit, Anerkennung und gesellschaftlicher Teilhabe: „Arbeitslosigkeit ist ein Stigma und auch die wohlverdiente Rente geht mit einem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust einher“ (S. 38). Ohlmeier argumentiert dabei überwiegend

aus einer westdeutsch geprägten Perspektive; Erfahrungen Ostdeutscher bleiben unberücksichtigt, obwohl wissenschaftliche Untersuchungen zur Gefühlslage der Nachwendezeit 1989/1990 existieren. Am Ende des einführenden Kapitels resümiert die Soziologin:

„Langeweile [...] allein Menschen ohne Lohnarbeit und Rentner:innen zuzuschreiben, beruht auf einer Idealisierung von Arbeit, falschen Vorstellungen von Nichtarbeit. [...] Langeweile kann eine ganze Menge über die Gesellschaft verraten.“ (S. 41)

Politisch Verortung

Im Kapitel „Irgendwie ist doch alles politisch! Jetzt sogar Langeweile“ verknüpft die Autorin das Thema Langeweile mit der Frauenbewegung ab den 1960er Jahren in der Bundesrepublik Deutschland. Immer wieder greift Ohlmeier die Redewendung „Das Private ist politisch“ auf und fragt:

„Was bedeutet es also, wenn ich sage, dass Langeweile politisch sind? Im weitesten Sinne, dass gesellschaftliche Machtstrukturen, Denk- und Handlungsweisen mitverantwortlich für die Entstehung von Langeweile verantwortlich ist.“ (S. 46)

Die Soziologin verortet Langeweile bei jugendlichen Migrant:innen in den französischen Banlieues und macht ihre Marginalisierung vordergründig für ihre Langeweile verantwortlich. Eine Studie zum Leben französischer Jugendlicher wäre an dieser Stelle hilfreich gewesen, um die zuvor aufgestellte These argumentativ zu stützen.

Im Kontext von Emotionen und Langeweile zitiert Ohlmeier aber die Studie einer israelischen Aktivismusforscherin, die namenlos bleibt. Darin berichten Rentner:innen, dass sie „aus Angst vor der Langeweile heraus angefangen haben [...], sich für Klimagerechtigkeit zu engagieren“. Die Proband:innen gaben an, sich für etwas Gutes einzusetzen zu wollen „anstatt zu Hause zu sitzen und sich zu langweilen“ (S. 47).

Die Soziologin würdigt die Potenziale von Langeweile: „sich für Demokratie, soziale Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit einzusetzen“ (ebd.).

Am Ende plädiert Ohlmeier für ein neues Verständnis von Langeweile:

„Immer wieder stelle ich in meiner Forschung [...] fest, dass die Idee, man könne beschäftigt und gelangweilt sein, vielen Menschen fremd ist. Deswegen braucht es [...] ein neues, tätigkeitsunabhängiges Alltagsverständnis von Langeweile.“ (S. 63)

Die Verknüpfung von Kapitalismus und Langeweile zu erkennen sowie die Idealisierung von Arbeit infrage zu stellen, dazu regt die Soziologin an und bringt einen Stein ins Rollen, um gesellschaftliche Machtstrukturen aufzubrechen. Ein anregender Essay über ein tabuisiertes Gefühl.

Silke Ohlmeier 2023:

Langeweile ist politisch. Was ein verkanntes Gefühl über unsere Gesellschaft verrät.

Leykam, Graz.

ISBN: 978-3-7011-8270-1.

256 Seiten. 23,50 Euro.

Zitathinweis: Cornelia Stahl: Ich weiß nicht, was ich tun soll. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1869>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Einfach widerlich!



Paul*A Helfritzsich

Politisierte Gefühle

Versuche über Ekel, Angst, Hass, Mordlust, Trotz und Demokratie

Wir müssen lernen, negative Gefühle zu politisieren: ein Plädoyer gegen die Trennung von Rationalität und Emotionalität.

Rezensiert von [Leonie Möck](#)

Noch ein Buch über Gefühle und Politik? Nach der oft proklamierten Wende zum Affektiven in den Geisteswissenschaften stellt Paul*A Helfritzsich im Vorwort selbst die Frage: Was rechtfertigt ein solches Unterfangen? Und gibt prompt die Antwort: „Es braucht einen langen Atem und damit viele Stimmen, um die Dualität zurückzudrängen“ (S. 15). Die hier gemeinte Dualität ist der vermeintliche Gegensatz von Rationalität und Emotionalität, auf deren Etablierung sich patriarchale Systeme seit langem verstehen. Helfritzsich schreibt gegen diese Dualisierung an und reiht sich damit in eine Tradition intersektionaler feministischer und anti-rassistischer Autor*innen ein, von denen einige auch im Buch zu Wort kommen: Audre Lorde, Sara Ahmed, Achille Mbembe und Leslie Feinberg.

Zum langen Atem dieser Tradition beizutragen, ist allerdings nicht der einzige Legitimierungsfaktor des Buchs. Helfritzsich entwickelt in philosophisch-politisch engagierter Weise ein Plädoyer für die „Demokratisierung“ von Gefühlen – dem Demokratieverständnis Helfritzschs folgend ist damit eine Entwicklung hin zu einem „pluralen, wertschätzenden, kämpferisch auf Freiheit und Gleichheit bedachten“ (S. 244) Umgang mit politisierten Gefühlen gemeint. Helfritzsich verbindet innovativ und produktiv eine existenzialistische Lesart spezifischer Gefühle – Hass, Angst, Ekel, Scham, Wut, Zaudern, Verzweiflung, Trotz und Mordlust – mit Überlegungen zu ihrem konkreten politischen Potenzial. Aber zunächst zu der in diesem Kontext philosophischen Frage schlechthin: Was sind Gefühle?

Gefühle als Marker sozialer Strukturen

Helfritzsich bestimmt Gefühle und Emotionen – die Begriffe werden ausdrücklich synonym verwendet – als „die Form, die Art und Weise des widerfahrenen Erlebens der strukturierten Raum-Zeit in einer Situation“ (S. 31). Von Sara Ahmed übernimmt Helfritzsich die Metapher von Gefühlen als *Fleisch der Zeit*. Sie widerfahren situativ und subjektiv, aber sind gleichzeitig in historisch gewachsene Kontexte eingebettet und wir können an ihren Manifestationen etwas über bestehende soziale Verhältnisse ablesen. Verdeutlichen lässt sich das am Beispiel der Ruhe. Das Gefühl kühl-kontrollierter Ruhe ist klassischerweise männlich konnotiert und mit Rationalität verbunden. Es ist ein Gefühl der Abstraktion, welches Abstand und Unbeteiligtheit voraussetzt. Helfritzsich nimmt nun eine sozialkritische Situierung des Gefühls Ruhe vor. Ruhe empfinden zu können, erfordert die Sicherheit der fühlenden Person bzw. die Abwesenheit von Gefahr. Und wer kann es sich typischerweise leisten, sich ruhig zu fühlen? Nun, Menschen, die sich nicht in strukturell bedingten bedrohlichen Situationen wiederfinden, kurz: Menschen mit Privilegien. Ruhe ist davon ausgehend für Helfritzsich nicht in essentialistischer Weise verbunden mit Männlichkeit, sondern verweist auf die strukturellen Bedingungen ihrer Möglichkeit.

Politierte Gefühle

Gefühle können somit strukturell situiert werden und ihre Analyse erhält dadurch politische Relevanz. Gefühle berühren und bewegen und bergen dadurch auch Mobilisierungspotenzial. Die verbindende Kraft besteht darin, dass sich mehrere Personen gemeinsam mit einem Gefühl identifizieren können. Eine geteilte Freude über das gute Wetter, aber auch so etwas wie die längerfristige Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen. Eine Politisierung liegt laut Helfritzsich dann vor, wenn sich die Personen zu einer Gruppe zusammenschließen und das geteilte Gefühl politisch gelenkt wird, das heißt, wenn es auf ein gemeinsames Ziel oder auf einen Grund gerichtet wird. Das Gefühl ist dann nicht mehr eine subjektive Reaktion auf eine konkrete Situation, sondern dient der Rechtfertigung einer politischen Position und motiviert politisches Handeln, zum Beispiel wenn das Gefühl der Machtlosigkeit in Anbetracht einer Ungerechtigkeit zum Anstoß für Widerständigkeit gemacht wird.

Diese Definition sagt noch nichts über die normative Qualität dieses Gebrauchs aus. Die kollektivierende Kraft der Emotionen kann auch auf gefährlichste Arten für Hetze und Propaganda missbraucht werden, Helfritzsich führt hier das Beispiel des antisemitisch belegten Ekels gegenüber jüdischen Menschen in der NS-Zeit an. Diese Gefahren dürfen nie vernachlässigt werden, dennoch gilt das Interesse Helfritzsichs der Frage: Wie lässt sich die Politisierung produktiv, das heißt demokratisch, wenden? Dafür, so Helfritzsich, müssen die politisierten Gefühle selbst zum Thema gemacht werden.

Wenden wir uns dafür wieder dem Ekel zu: Wie bei allen Gefühlen, deren kritisches Potenzial Helfritzsich in den Blick nimmt, fällt am Ekel zunächst die Destruktivität auf. Ekel, so Helfritzsich, tritt dann auf, wenn wir etwas oder jemanden uns in intimer Weise als aufgezwungen erleben, etwa, wenn uns der Gestank verschimmelter Lebensmittel in die Nase steigt. Indem wir diese Nähe als illegitim beurteilen, versuchen wir, Distanz herzustellen. Wenn sich der Ekel auf Personen oder Personengruppen richtet, besteht in der Hinwendung zum Ekel für Helfritzsich ein kritisches Potential. Helfritzsich weist dem Ekel ein reflexives Potenzial zu und schlägt vor, uns am Ekel abzuarbeiten:

*„Ekel zu erleben, sich dessen bewusst zu werden, welche Strukturen ihn bedingen, ihn nicht abzutun, sondern gerade das verhaftet Bleiben im Ekel, die Klebrigkeit, auszunutzen, um die Existenz dessen, wovor es eine*n ekelt, zu akzeptieren, sie nicht als illegitimen Widerspruch zu beurteilen.“ (S. 138)*

So besteht die Abarbeitung am Ekel darin, das zugrundeliegende Verständnis von Normalität infrage zu stellen, denn die Abweichung von der Norm bietet die Grundlage dafür, dass eine Person oder Gruppe mit Ekel besetzt wird. Hier richtet sich Helfritzsichs Fokus erneut auf die strukturelle Ebene, die Bedingungen der Möglichkeit politisierten Ekels.

„Will man also demokratisch mit diesem Ekel umgehen, hieße das, sich zu vergewissern, dass die Anderen und ihr Leben keinen illegitimen Anspruch auf Existenz stellen können, dass dieses Urteil niemals stimmen kann und dass Strukturen, die ein solches Urteil erlauben, nicht demokratisch sein können.“ (S. 150)

Welches problematische Verständnis von Normalität kursiert in einer Gesellschaft, in der sich nach wie vor politisierter Ekel auf diskriminierte Gruppen wie LGBTQIA+ richten kann? Es geht Helfritzsich darum, die Illegitimität nicht auf die sich Ekelnden umzukehren, sondern auf die sozialen Bedingungen des Gefühls selbst, analog zu dem von Helfritzsich formulierten Credo „Hass dem Hassenden“ (S. 25) und *nicht* den Hassenden. Illegitim sind nicht die sich ekelnden Personen (was ausdrücklich nicht heißt, dass diesen keine Verantwortung zukommt), sondern die undemokratischen Strukturen, die eine Politisierung dieses Gefühls ermöglichen bzw. befördern.

Durch Wut und Trotz antworten

Politierte Gefühle bergen außerdem das Potenzial, selbst Formen von Kritik zu sein und damit kollektivierte Widerstand gegen ungerechte Situationen zu ermöglichen. Hier geht es Helfritsch zentral um die Anerkennung der Gefühle marginalisierter und deprivilegierter Gruppen als Zeichen ungerechter Verhältnisse. Im Anschluss an Audre Lorde sieht Helfritsch deshalb die kollektivierende Kraft von Wut als Chance für das Widerständige im Sinne eines Empowerments, wenn sie dem Erleben einer Ungerechtigkeit entspringt; nicht aber, wenn es sich um berechnende Wut zur Manifestation ungerechter Strukturen handelt.

Diese Unterscheidung wird auch deutlich in der Politisierung des Trotzes: Hier ist Helfritschs Charakterisierung von Trotz als Widerfahrnis entscheidend. Es ist keine Wahl, sich trotzig zu fühlen, sondern immer eine Antwort auf eine übermächtige und als unhaltbar empfundene Situation. Helfritsch bemüht zur Verbildlichung des – trotz seines aussichtslosen Charakters – erbittert geführten Kampfes das Beispiel von kindlichem Trotz gegenüber den Eltern an: „ein Schreien, ein Wüten, sich auf den Boden werfen, mit den Füßen stampfen, ‚verzerrte‘ Gesichtszüge, ein bis zur Erschöpfung getriebener Widerstand“ (S. 167). Kollektivierter Trotz schafft Handlungsraum, wo strukturell keiner vorgesehen ist. „Trotz bleibt übrig, wenn Zaudern und Verzweiflung zum Dauerzustand geworden sind“ (S. 173). Gehandelt wird auch dann, wenn dieses Handeln aus Trotz im Angesicht der Übermacht der bestehenden Verhältnisse wenig Hoffnung auf Veränderung verspricht. Trotz widerfährt darum auch nicht allen, sondern erfordert laut Helfritsch prinzipiell eine Deprivilegierung. So gilt das Prinzip Trotz nicht für „weiße, ökonomisch gut gestellte, cisgeschlechtliche Männer“ (S. 159). Ihnen kann Helfritschs Definition entsprechend in den bestehenden Strukturen schlichtweg kein Trotz widerfahren, auch wenn es natürlich Versuche der Aneignung von Ungerechtigkeiten gibt (wie beispielsweise die absurde Figur eines Rassismus gegen Weiße). Man könnte also sagen, dass Helfritsch zwischen legitimen und illegitimen Formen politisierten Trotzes und politisierter Wut unterscheidet. Legitimer politisierter Trotz und legitime politisierte Wut sind somit Formen der Kritik, „weil sie [aus der Perspektive der Marginalisierten und Unterdrückten] die Frage aufwerfen, mit welchem Recht das Bestehende so sein soll, wie es ist“ (S. 158).

So lässt sich abschließend zusammenführen, dass es Helfritsch um das gemeinsame Verändern undemokratischer Strukturen mit Blick auf Gefühle geht, aber dass hierbei keine Gleichheit proklamiert werden darf, die faktisch nicht besteht. Vielmehr ist das Ziel einer Demokratisierung von Gefühlen nur erreichbar über „gerechte Ungleichheiten“ (S. 172), durch die auf Ungerechtigkeiten hingewiesen und ein Ausgleich angestrebt wird zwischen ungerecht bemächtigten Standpunkten. Solange wir hier nicht sind, muss der lange Atem anhalten: Machen wir Gefühle weiter zum Thema!

Paul*A Helfritsch 2022:

Politierte Gefühle. Versuche über Ekel, Angst, Hass, Mordlust, Trotz und Demokratie.

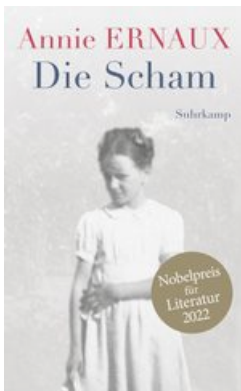
Westend, Frankfurt a.M..

ISBN: 9783949925061.

282 Seiten. 39,00 Euro.

Zitathinweis: Leonie Möck: Einfach widerlich! Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1870>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Gefühle, die sich in den Körper einschreiben



Annie Ernaux
Die Scham

Ein autobiografischer Roman ergründet die Ursprünge einer tiefen, niemals loslassenden Scham, die Ausdruck von Klassenzugehörigkeit ist.

Rezensiert von [Lena Hezel](#)

Schlägt man im Duden den Begriff „Scham“ nach, so wird dieser beschrieben als eine quälende Empfindung, die – besonders in moralischer Hinsicht – ausgelöst wird durch das Bewusstsein, versagt zu haben; durch ein Gefühl, sich eine Blöße gegeben zu haben. Annie Ernaux seziert dieses Gefühl der eigenen Unwürdigkeit an sich selbst und beschreibt es als so tiefgreifend, als sei ihr die Scham regelrecht in den Körper eingeschrieben.

Scham als „Seinsweise“

Den Kern dieser Scham wird von der Ich-Erzählerin an einem schrecklichen Ereignis festgemacht: an einem Sonntag im Juni 1952, kurz vor Annies zwölftem Geburtstag, als ihr Vater versuchte, ihre Mutter umzubringen. Dieses Erlebnis veränderte ihr Leben für immer und wurde nie wieder besprochen, bis die Autorin es 44 Jahre später niederschrieb. Sie sieht darin einen Wendepunkt, der nicht nur durch das offensichtlich verstörende Erleben der Gewalt markiert wird, sondern in ihrem Verständnis als Sinnbild der Unwürdigkeit und Zugehörigkeitsmerkmal zu einer bestimmten Welt fungiert. Er bildet den Ursprung der Scham, die sie nie wieder losließ: „Die Scham wurde für mich zu einer Seinsweise. Fast bemerkte ich sie gar nicht mehr, sie war Teil meines Körpers geworden.“ (S. 110).

Ausgehend von diesem Sonntag entrollt Ernaux ihr Leben in zwei Welten: Sie entwirft eine „Topografie von Y.“ (S. 35), jener Kleinstadt zwischen Rouen und Le Havre, in deren Arbeiter:innensiedlung sie aufwuchs, deren Konventionen sie genauestens kennt und deren Sprache sie spricht. Sie beschreibt die soziale Hierarchie und den Alltag mit ihren Eltern, die eine Kneipe mit angrenzendem Gemischtwarenladen betreiben. Die Familie bewohnt eine kleine Wohnung, die unmittelbar mit Kneipe und Laden verbunden ist. Diese sind an jedem Tag des Jahres geöffnet und bilden den Mittelpunkt des Familienlebens. Mit beeindruckender Genauigkeit schildert Ernaux die Gesten, die Regeln des Zusammenlebens, kollektive Bräuche und vorgezeichnete Biografien ihres Umfeldes: „Mit zwölf Jahren lebte ich in den Konventionen und Regeln dieser Welt und konnte mir nichts anderes vorstellen“ (S. 49). Über die Sprache und Ausdrucksweise stellt sie fest, dass es kaum Worte für Gefühle gab; wenn, dann kamen sie in Chansons, Büchern oder Fortsetzungsromanen aus Zeitschriften vor. Die Sprache ihrer Welt bestand aus „Gebrauchswörter(n)“ (S. 56), die verbunden waren mit Gegenständen, Materie und Menschen und die keinen Raum für Transzendenz oder Träume zuließen:

„Mir scheint, dass ich immer danach strebe, in der sachlichen Sprache von damals zu schreiben (...). Ich werde niemals den Zauber von Metaphern erleben, den Glanz des Stils“ (S. 57).

Marker einer Klassenherkunft

Neben der Sprache und den Ausdrucksweisen sind auch das Wohnviertel und das Verhalten Marker für eine Klassenherkunft, die mit Scham assoziiert ist und die sich kaum verbergen lässt; die Scham ist wortwörtlich Teil des Körpers. Das wird beispielsweise deutlich, wenn Annie Ernaux über mehr als eine Seite des Romans ein Foto beschreibt, welches sie als Kind mit ihrem Vater zeigt. Sie schließt mit der Feststellung, sie habe das Bild wohl aufbewahrt, weil es sie als etwas zeige, was sie nicht waren: feine Leute. Eine besondere Rolle kommt hier ihren Zähnen zu: „Auf keinem der beiden Fotos sind meine Lippen beim Lächeln geöffnet, wegen meiner schlechten, schiefen Zähne“ (S.18) – die Zähne werden hier ein Klassenmarker, ein schambesetzter Makel, der versteckt werden muss.

Die Scham wird zu Annie Ernaux ständiger Begleiterin, sie lässt sie nicht mehr los und erlangt immer schmerzhaftere Ausmaße, je mehr das Mädchen erkennt, dass sie einer anderen Welt angehört als die meisten ihrer Mitschülerinnen auf der katholischen Privatschule, die sie besucht. Die Welt der „Erstklassigkeit“ (S. 71) der Privatschule bedeutet ihr als Kind alles und eröffnet ihr die Möglichkeit des gesellschaftlichen Aufstiegs. Zunächst erscheint es ihr so, als gäbe es dort keine Armen und Reichen, „nur eine große katholische Familie“ (ebd.), in der sie als Klassenbeste überzeugen kann. Doch die Widersprüche und Gegensätze ihrer beiden Lebenswelten prallen mit Wucht aufeinander, als sie eines Nachts von ihrer Lehrerin und einigen Mitschülerinnen nachhause begleitet wird. Ihre Mutter öffnet mit urinverschmutztem Nachthemd und zerzaustem Haar die Tür – die jugendliche Annie möchte vor Scham am liebsten im Erdboden versinken. Sie beschreibt die Szene als Fortsetzung des Mordversuchs ihres Vaters an ihrer Mutter: als Beweis ihrer Unwürdigkeit und Nichtzugehörigkeit, der ihre „wahre Natur und Lebensweise“ (S. 92) bloßlegt und sie damit „in das Lager derjenigen einordnete, deren Gewalttätigkeit, Alkoholismus und geistige Verwirrung den Stoff für Erzählungen lieferten“ (S. 90f.). Für das Mädchen gab es fortan kein Entrinnen mehr vor der Scham, deren schlimmstes Attribut es ist, dass sie einen glauben macht, man wäre die Einzige, die so empfindet, so Annie Ernaux. Von nun an begegnen ihr immer mehr Aussagen und Hinweise, die ihren Platz in der Gesellschaft und ihre Zugehörigkeit zu einer Klasse markieren; sie empfindet ihr ganzes Leben als schambesetzt und die Scham wird zur Konsequenz ihrer Art zu Leben. Eine Vielzahl von Erlebnissen und Erfahrungen lassen sich nun dahingehend einordnen, da das Bewusstsein der Autorin fortan entsprechend geschärft ist.

Gefühle als Motor

Bleibt die Frage, ob diese tief verwurzelte Scham auch ein Motor sein kann? Annie Ernaux schreibt:

„Nichts kann ungeschehen machen, dass ich diese Schwere, diese Erfahrung der Nichtung empfunden habe. Die Scham ist die letzte Wahrheit. Sie vereint das Mädchen von 52 mit der Frau, die dies jetzt gerade schreibt“ (S. 105).

Immer wieder verknüpft sie ihr zwölfjähriges Ich mit der erwachsenen Frau und Schriftstellerin, die sie mittlerweile ist. Sie denkt darüber nach, welche Konsequenzen das Erlebnis von 1952 bis heute auf sie hat, sie versucht es zu verstehen und einzuordnen und in einen Bezug zu ihrem Leben und Handeln zu bringen. Hier fällt auch ihr berühmter Satz, dass sie im Grunde eine Ethnologin ihrer selbst sei. Durch das Niederschreiben des Erlebnisses möchte sie eben diese unfassbare Erfahrung in Bewegung versetzen, untersuchen, es soll nicht länger etwas „Heiliges“, eine „Ikone“ (S. 24) sein. Die Autorin enthüllt an dieser Stelle ihre Annahme, die Szene im Juni damals sei es, die sie zum Schreiben bringe und der zufolge all ihre Bücher auf diesem Moment beruhten. Damit wäre dieses Erlebnis und die darin begründete Scham als zentraler Ausgangspunkt für ihre Werke, ihre

klugen Gedanken und akribischen politischen Analysen zu sehen, die sie durch ihr Schreiben ihren Lesenden zugänglich macht. Vermutlich müsste man Annie Ernaux fragen, ob sie dieser These zustimmen kann – ein augenöffnendes Gedankenspiel ist es allemal, das quälende Gefühl der eigenen Unwürdigkeit mit einem solchen Potenzial zu versehen.

Annie Ernaux 2021:

Die Scham. 4. Auflage.

Suhrkamp Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3-518-47180-7.

110 Seiten. 11,00 Euro.

Zitathinweis: Lena Hezel: Gefühle, die sich in den Körper einschreiben. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1873>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Das Schwinden der Komfortzone



Daniel Mullis

Der Aufstieg der Rechten in Krisenzeiten
Die Regression der Mitte

Eine Analyse verknüpft sozioökonomische Faktoren mit dem vorangetriebenen Kulturkampf und zeigt wie Verunsicherungen in der Gesellschaft von rechts emotionalisiert werden.

Rezensiert von [Sascha Schmidt](#)

Die AfD konnte sich in den letzten Jahren auf allen politischen Ebenen, von den Kommunen über die Länderparlamente, den Bundestag bis zum Europaparlament, etablieren. Die Wahlanalysen verdeutlichen, dass die Partei in Teilen der sogenannten Mitte auf anhaltende Zustimmung stößt. Um Antworten zu finden, wie es dazu gekommen ist, hat sich der Sozialwissenschaftler Daniel Mullis in Frankfurt/Main und Leipzig auf die Suche gemacht. In Stadtteilen, in denen die AfD überproportional Erfolge verbuchen konnte, hat er mit rund 50 Menschen qualitative Interviews geführt. Ihn interessierten insbesondere soziale Dynamiken, Konflikte und Glückserwartungen der Menschen, die regressive Prozesse in Gang setzten, welche „die wachsenden rechten Terraingewinne sowie das Bröckeln der Brandmauer zwischen der Mitte und Rechtsaußen“ (S. 35) begünstigt haben.

Die Auswertungen der Interviews – die das Buch besonders lesenswert machen – machen deutlich, dass die Gesprächspartner*innen durch die multiplen Krisen der letzten Jahre kollektiv verunsichert sind. Mullis traf zudem auf negative Wahrnehmungen über den Zustand der Demokratie, das Beklagen von politischer Machtlosigkeit sowie auf Vorbehalte gegenüber Zuwanderung, die sich häufig mit Sorgen um den eigenen Statusverlust und dem Wunsch nach „Normalität“, Planbarkeit und Stabilität vermengten. Dass gerade die sogenannte Mitte ein „zentraler Ort der Verunsicherung und Regression ist“ (S. 36), sieht Mullis als Folge von jahrzehntelangen Prozessen der Individualisierung und Neoliberalisierung und der damit verbundenen Anschlussfähigkeit an rechte Ungleichwertigkeitsvorstellungen.

Die (nicht nur) in Teilen der Mitte zunehmende sozioökonomische Prekarisierung und Perspektivlosigkeit stellt für Mullis jedoch nur eine Ursache für den Aufstieg der Rechten dar. Entgegen vieler anderer Arbeiten, die sozioökonomisch an das Thema herangehen, verbindet Mullis diese Perspektive mit der These vom derzeit tobenden „emotionalisierte[n] Kulturkampf“. Hier folgt Mullis in seinen Analysen dem Rechtsextremismusforscher Matthias Quent. Dieser sieht im Kulturkampf der Rechten die Strategie, „soziale und politische Faktoren als kulturelle um[z]u deuten, um sie, von Fakten entleert, emotional zu bewirtschaften.“ Es handle sich um eine „Reaktion der kulturell Verbitterten“, die mit dem Ziel aufbegehren, „demokratische Errungenschaften einzureissen und die Geschichte zurückzudrehen, um Nationalismus und autoritäre Ansprüche samt ungerechtfertigter Privilegien zu verteidigen und zurückzugewinnen“ (S. 34). Zwar sei es, so Mullis, gerade der AfD gelungen, die vorhandenen Ressentiments erfolgreich zu mobilisieren. Doch anstatt diesen Stimmungen entgegenzutreten, hätten die Parteien „der Mitte“ ebenfalls ihren Ton verschärft. Allen voran gelte dies für CDU und CSU. Insbesondere kritisiert Mullis diese Parteien für ihre Haltung in der Migrationspolitik und in der Debatte um die

Reform des Bürgergeldes. In der Einschränkung des Rechts auf Asyl und der eskalierenden rassistischen Gewalt sieht Mullis Parallelen zu den frühen 1990er Jahren, als die rassistischen Gewalttaten im Zuge der Debatten um das Recht auf Asyl schon einmal entbrannten. Gerade in der analytischen Verknüpfung sozioökonomischer Faktoren mit dem vorangetriebenen Kulturkampf liegt eine Stärke des Buches.

Doch unausweichlich seien die jüngsten Entwicklungen, so Mullis, nicht. In seinen Gesprächen in Frankfurt und Leipzig habe er Ansätze zur Bereitschaft „für eine solidarische und progressive Politik erkennen können“ (S. 320).

**

Diese Rezension erschien in kürzerer Form erstmals im Magazin „der rechte rand“ #207 im April 2024.

Daniel Mullis 2024:

Der Aufstieg der Rechten in Krisenzeiten. Die Regression der Mitte.

Reclam, Ditzingen.

ISBN: 978-3-15-011469-8.

336 Seiten. 22,00 Euro.

Zitathinweis: Sascha Schmidt: Das Schwinden der Komfortzone. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1874>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Kommunistische Trauerarbeit



Bini Adamczak

gestern morgen

Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die
Rekonstruktion der Zukunft

*Die kommunistischen Hoffnungen haben sich nie erfüllt. Ein Essay, der an
verlorengegangene Träume erinnert und von wahr gewordenen Alpträumen
spricht.*

Rezensiert von [Tom Gath](#)

Bini Adamczak begibt sich in ihrem eindrücklichen Essay „gestern morgen“ auf Spurensuche. Sie sucht nach blockierten Momenten der Vergangenheit, nach geschichtlichen Punkten, an denen die Möglichkeit des Gelingens der Russischen Oktoberrevolution von der historischen Bühne verschwand. Diese Suche verfährt mit ihrer Orientierung an Träumen und nicht verwirklichten Möglichkeiten zwar kontrafaktisch, aufgrund ihrer gleichzeitigen Reflektion von konkreten Ereignissen aber nicht ahistorisch. Das Buch verlangt eine schonungslose Aufarbeitung der kommunistischen Geschichte durch heutige Kommunist:innen.

Verfehlte Erinnerungsstrategien

Adamczak ist überzeugt, dass eine Verleugnung des kommunistischen Terrors der Vergangenheit jedem kommunistischen Projekt der Zukunft nachhaltig schadet. Es helfe weder, einen wie auch immer identifizierten „wahren Marx“ gegen den Stalinismus in Stellung zu bringen, noch, der Bewegung zur Verwirklichung einer herrschaftsfreien Welt einen neuen Namen zu geben.

Sowohl die Rehabilitierungsversuche von antiautoritären Marxolog:innen als auch Experimente eines Neuanfangs – gegenwärtig versuchen etwa Anhänger:innen des „Commonismus“ Praxen der solidarischen (Re-)Produktion mit einem neuen, unschuldigen Namen zu betiteln – könnten Adamczaks Diagnose folgend als verfehlte Erinnerungsstrategien interpretiert werden. Denn beide weichen einer paradoxen Wahrheit aus, deren Anerkennung gerade aufgrund ihres aporetischen Charakters schwer in konkrete Erinnerungspraxen integriert werden kann: Der Stalinismus „war nicht der Kommunismus, aber [er] war gleichzeitig nicht nicht der Kommunismus“ (S. 56).

Erst die Akzeptanz dieser paradoxen Wahrheit ermögliche eine schmerzliche Geschichtsarbeit, die ohne das „Phantasma einer unschuldigen Position“ (S. 26) auskommt. Adamczak fordert von Kommunist:innen, ihre Beziehung zu den Ursachen des grausamen Umschlags von Befreiung zu Terrorherrschaft zu klären. So stellt sie etwa die Frage, warum so viele Kommunist:innen Angst vor dem Bruch mit der Partei hatten.

Adamczak glaubt nicht, dass allein strategische Erwägungen und äußere Umstände die Kommunist:innen an die Partei gebunden haben. Stattdessen resultierte die Angst vor dem Bruch laut Adamczak oft aus einem metaphysischen Glauben an die siegreiche Zukunft, an die von der Partei verkörperte Verknüpfung von Macht und Wahrheit, an die historisch einmaligen Versprechen der kommunistischen Bewegung. Die Zukunft rechtfertigte die Gegenwart, der Zweck heiligte die Mittel. Der Bruch mit der Partei hätte im damaligen Europa unweigerlich in die absolute Einsamkeit geführt.

Sieg und Scheitern der Revolution als notwendige Einheit

Adamczak beschreibt, wie die Aufständischen von Kronstadt den Bruch dennoch gewagt haben. Sie verpflichteten sich ausschließlich dem Versprechen der Revolution und forderten 1921 Selbstbestimmung statt Parteiherrschaft – und wurden auf Trotzki's Befehl hin vernichtend geschlagen. Vielleicht wäre die Kronstädter Forderung die nächste Stufe der Revolution gewesen? Diese Frage lässt Adamczak unbeantwortet und verweist auf das tragische Verhältnis von Revolution und Konterrevolution: Die Gewalt der Konterrevolution hat die bolschewistischen Revolutionär:innen bis zur Paranoia kontaminiert. Der Sieg im Bürgerkrieg musste demnach zum Scheitern des Kommunismus führen. Diese Aporie kann nicht einseitig aufgehoben werden, sie ist laut Adamczak nicht theoretisch lösbar. Sie kann nur in konkreter Praxis als Widerspruch insgesamt bekämpft werden.

Es ist die große Stärke des Essays, dass Adamczak sich ihres eigenen Wissensvorsprungs bei der rückblickenden Kritik bewusst ist. Immer wieder reflektiert sie die historischen Bedingungen und behauptet nicht, dass sie in der vergangenen Gegenwart klüger gehandelt, es besser gewusst, hätte. Adamczak erkennt damit das Marxsche Diktum an, dass die Menschen ihre Geschichte unter unmittelbar vorgefunden Umständen machen.

Sie wird aber auch dem ersten Teil des berühmten Satzes von Karl Marx aus dem 18. Brumaire gerecht: Die Menschen machen ihre eigene Geschichte. Die materielle und historische Struktur begrenzt die Handlungsfreiheit der Handelnden, gleichzeitig ist diese Struktur aber auch eine Folge von menschlichen Entscheidungen, die reflektiert werden müssen. Der ausschließliche Fokus auf die Umstände tendiert hingegen zur Schuldabwehr.

Unter diesen Prämissen zu erinnern könnte also zweierlei erfordern: kritische Distanz und empathische Nähe zu vergangenen Kämpfen. Adamczak ist dieser Balanceakt eindrucksvoll gelungen.

Erinnern ans Träumen als kollektive Tätigkeit

Adamczak zeigt, wie allein die Existenz der Sowjetunion mit ihrem einzigartigen Versprechen, erstmals in der Menschheitsgeschichte den Sprachlosen eine Stimme zu geben, auf die Revolutionär:innen eine größere Wirkung ausübte als jede Wahrheit ohne Macht. Dass dieses Versprechen nicht eingelöst wurde – schlimmer noch: in sein Gegenteil umschlug – mündete in der Resignation der 1990er Jahre. Der Verlust der Hoffnung, eine Affirmation des Bestehenden und ein resignativer Realismus sind die ideologischen Formen des konkreten geschichtlichen Verlaufs.

Teil dieser Geschichte sind aber nicht nur die großen politischen und ökonomischen Entwicklungen, sondern auch eine fehlgeleitete Praxis des Erinnerns. Denn Adamczak sieht einen Grund des gegenwärtigen Utopieverlustes in der verdrängten Trauer um das Mögliche. Die Möglichkeit der umfassenden Herrschaftsfreiheit wurde vom Kommunismus in die Welt gesetzt.

Dieses historische Versprechen sollten heutige Kommunist:innen erinnern, um die Begierde nach einer klassenlosen Gesellschaft zu wecken, ohne die gewaltvolle Geschichte dieses Versprechens von ihrer eigenen Identität abzuspalten. Es geht demnach nicht um das Betrauern eines metaphysischen Glaubens an die Erlösung, der die Kontingenz der Geschichte radikal verleugnet. Sondern um ein Erinnern an das Träumen, das von Kommunist:innen Anfang des 20. Jahrhunderts als kollektiv geteilte Tätigkeit begriffen wurde.

Literarische Rekonstruktion kommunistischer Ästhetik

Um zu bergen, was damals wünsch- und denkbar war, ruft Adamczak Zeitzeugen wie Manès Sperber, Franz Jung oder Georg Glaser an. In ihren autofiktionalen Erzählungen schildern diese Schriftsteller die damaligen Gefühle und Erfahrungen, Bilder und Träume, vor allem aber die

entsetzliche Einsamkeit enttäuschter Revolutionär:innen. Weil Trauerarbeit nicht betrauern kann, was nicht da war, trauert Adamczak um die nicht erfüllten Träume. Denn die Träume waren real und sind es heute nicht mehr, da sie vom Albtraum der Geschichte überlagert wurden.

Der Essay liefert keine Antworten auf praktische Fragen der Revolution und kein Rezept für einen Umgang mit der Zukunft. Er zeigt aber auf, wie vergangene Träume literarisch rekonstruiert werden können und wie eine erinnerungspolitische Spurensuche rückwärts tastend Fehlentscheidungen kritisieren und die unerfüllte Zukunft der Vergangenheit hervorholen kann, ohne die geschichtlichen Zwänge der damaligen Aktivist:innen zu verkennen. Ein spannender methodischer Zugang, den Bini Adamczak im 2017 veröffentlichten Text „Der schönste Tag im Leben des Alexander Berkman“ mit einer eventualgeschichtlichen Betrachtung der Russischen Revolution noch konkreter zur Anwendung gebracht hat.

Anmerkung

Fritz Güde, der 2017 verstorbene Mitbegründer von kritisch-lesen.de, hatte die Erstauflage von gestern morgen bereits vor 15 Jahren rezensiert: [Gestern Morgen](#). Die Lektüre der aktualisierten Zweitaufgabe fokussierte sich daher auf den Themenschwerpunkt der Ausgabe #66: „Erinnern von unten“. 2021 erschien zudem die englische Übersetzung des Werkes „Yesterday's Tomorrow“ bei MIT Press.

Bini Adamczak 2011:

gestern morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft. 2. Auflage.

edition assemblage, Münster.

ISBN: 978-3942885089.

160 Seiten. 12,00 Euro.

Zitathinweis: Tom Gath: Kommunistische Trauerarbeit. Erschienen in: *Erinnern von unten*. 66/2023, Politische Gefühle. 71/2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1792>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Trauern um gestern für morgen



Enzo Traverso
Linke Melancholie
Über die Stärke einer verborgenen Tradition

Verborgen unter der Geschichte der Linken schlummert eine Emotion, die dieser kaum bewusst und doch so wichtig ist. Wir sollten sie wieder ausgraben.

Rezensiert von [Felix Matheis](#)

Aus welchem Gefühl schöpfen linke Bewegungen ihre Kraft? Wut? Liebe? Vielleicht Angst? Geht es nach Enzo Traverso, ist es keine dieser Emotionen. Es ist die Melancholie. Diesem Gemütszustand, dessen wichtigste Merkmale laut Traverso Trauer und Resignation sind, widmet der marxistische Historiker daher ein ganzes Buch. Er möchte die „melancholische Dimension“ (S. 7) der linken Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts erforschen. Bei ihr handele es sich um eine verborgene Tradition, die es freizulegen gelte. Das ist für das ehemalige Mitglied der Ligue communiste révolutionnaire, einer trotzkistischen Partei in Frankreich, nicht einfach eine historiografische, sondern eine politische Angelegenheit.

Vergangenheit für die Zukunft

Wie Linke sich auf das Gestern beziehen, habe sich in den vergangenen Jahrzehnten fundamental verändert, so Traverso. Im 19. und 20. Jahrhundert habe im linken Denken eine Dialektik zwischen Vergangenheit und Zukunft bestanden. Demnach sei für emanzipatorische Bewegungen das Vergangene in die Erinnerung einzuschreiben gewesen, um es in die Zukunft zu projizieren. Das soll heißen, bisherige Erfahrungen, gerade Niederlagen, boten Linken die Kraft, positive Erwartungen an die Zukunft zu stellen. Zugleich halfen die Kämpfe der jeweiligen Gegenwart, die Trauer über vergangene Niederlagen zu verarbeiten. Mit dem Umbruch von 1989/90 sei diese Dialektik zerstört worden. Die Epoche, die dann folgte, charakterisiert Traverso als „präsentisch“, als eine „ausgedehnte Gegenwart“ (S. 17), die keine Zukunft, keine echte Utopie mehr kenne. Offizielle Erinnerungsdiskurse würden nur noch Trauer um die Opfer von Gewalt und Genozid kennen, keinerlei Erinnerung an revolutionäre Erfahrungen. Der vormals verheißungsvolle Begriff des Kommunismus sei auf seine totalitäre Dimension reduziert und stehe nur noch für Entfremdung und Unterdrückung. Obwohl seit der Französischen Revolution große Umwälzungen stets Utopien und Hoffnungen erzeugt hätten, fehlten diese den Umbrüchen von 1989/90 und der Folgezeit. Die postsozialistischen Gesellschaften befassten sich nur noch mit der nationalen Vergangenheit, und auch den schwungvollen arabischen Revolutionen seit 2011 sei es nicht gelungen, Neues anstelle des Bisherigen zu setzen.

Der Linken sei durch 1989 die Vergangenheit und damit die Zukunft verlorengegangen, denn der Zusammenbruch des Realsozialismus habe einen „Berg an Ruinen“ (S. 26) hinterlassen, den aufzuräumen kaum möglich war. In der Trauer um diesen Verlust sieht der Autor Melancholie, die er nicht etwa empirisch konstatiert, sondern regelrecht beschwört: „Es ist die Melancholie einer Linken, die [...] sich nicht der Bilanz der akkumulierten Niederlagen entzieht. Eine Linke, die nicht vor der vom Neoliberalismus gezeichneten globalen Ordnung resigniert [...].“ (S. 9) Linke Melancholie habe schon immer existiert, müsse allerdings anerkannt werden, um für neue

emanzipatorische Kämpfe fruchtbar werden zu können. Um dieses politische Anliegen geht es Traverso, der den Anti-Aids-Aktivismus der Homosexuellenbewegung der 1980er zum Vorbild nimmt. Diese hätte ihre Kraft aus der Trauer um ihre Freunde und Geliebten gespeist.

Verlieren, um zu gewinnen

Auf der Suche nach der Melancholie in der linken Vergangenheit führt der Autor uns durch eine Galerie der linken Kultur, in der ihre Texte, Bilder und Filme ausgestellt sind. In den einzelnen Kapiteln, die teilweise auf schon älteren Texten Traversos basieren, zeichnet er die Linie der verborgenen Tradition an ganz unterschiedlichen Beispielen nach. Es geht dabei um die Rolle der Niederlagen in der Geschichte der Linken sowie um die Frage nach Erinnerung für marxistische Bewegungen. Filmen widmet Traverso ein ganzes Kapitel, ebenso wie dem Verhältnis zwischen antikolonialen Bewegungen und europäischen linken Denkern. Auch in der Bohème des 19. Jahrhunderts und im Briefwechsel zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin sieht Traverso Anknüpfungspunkte, um sich mit dem Melancholischen zu befassen. Der Begriff der linken Melancholie ist dabei über weite Strecken eher eine lose Klammer, das Buch mehr eine Collage, ein Lesebuch, in dem man vor- und zurückblättern kann.

Linke Niederlagen spielen hier also eine besondere Rolle, und Traverso sucht nach ihrer Funktion für die Linke selbst. Die Pariser Commune von 1871, der sogenannte Spartakusaufstand vom Januar 1919 in Berlin oder der Militärputsch gegen die Regierung Salvador Allendes 1973 waren katastrophale Erfahrungen für emanzipatorische Bewegungen. Trotz des Schreckens und der Trauer, so möchte Traverso an Texten und Kommentaren von Karl Marx, Rosa Luxemburg und Allende zeigen, waren diese Niederlagen Kraftquellen für die Zukunft. Die historischen Situationen, in denen emanzipatorische Bewegungen besiegt und vorerst vernichtet wurden, erscheinen so als Gehversuche, deren Scheitern Anlass zu erneutem Aufbruch gaben. „Die Trauer ist von Hoffnung untrennbar.“ (S. 61)

Klassenkampf im Kino

In Filmen sieht der Autor „gedankliche Erfahrungen über die Vergangenheit“ (S. 101), womit Traverso meint, dass in ihnen Erlebtes verarbeitet wird, weshalb sie dem Historiker als Quelle dienen. Er analysiert daher verschiedene Kinowerke, die sich mit revolutionären Episoden in Europa oder dem antikolonialen Befreiungskampf befassen. So beschreibt Traverso beispielsweise ein Filmprojekt des italienischen Regisseurs Luchino Visconti, dessen Film „Die Erde bebte“ 1948 ausgestrahlt wurde. Visconti habe ursprünglich beabsichtigt, eine Trilogie über Klassenkämpfe in Italien zu schaffen, deren glorreiches Finale die erfolgreiche Besetzung von Ländereien durch Bäuerinnen darstellen sollte. Aus Geldmangel konnte Visconti jedoch nur den ersten Film realisieren, der das Elend italienischer Küstendörfer zeigt. Die Veröffentlichung des Streifens fiel zeitlich zusammen mit der Niederlage der kommunistischen Bewegung in Italien Ende der 1940er Jahre. Das gescheiterte Filmprojekt interpretiert Traverso als künstlerische Parallele, in der sich die Melancholie über die linke Niederlage ausdrückt. Eine derartige Analyse ist also eher sinnbildlich zu verstehen und nicht streng historiografisch. Einen direkten Zusammenhang zwischen dem Scheitern des Filmprojektes und dem Scheitern der italienischen Linken zu dieser Zeit weist der Autor nämlich gar nicht nach. Für Traverso ist der Film vielmehr eine „allegorische Repräsentation der Niederlage“ (S. 103). Zugleich kontrastiert der Autor derartige Filme mit solchen wie „Das Leben der Anderen“ von 2006, in denen der Sozialismus nur noch als totalitäre Vergangenheit erscheint und damit keinerlei emanzipatorisches und utopisches Potenzial mehr besitzt.

Während solche Abschnitte klar von der Frage nach der Melancholie geleitet werden, wird der rote Faden andernorts dünner. So ist es nicht durchweg offensichtlich, was die Bohème des 19. Jahrhunderts, mit der Traverso sich ausführlich befasst, über melancholische Gefühle in der Linken aussagt. Auch das Kapitel über das Verhältnis zwischen Adorno und Benjamin geht inhaltlich deutlich über die zentrale Fragestellung des Buches hinaus. Doch auch dann, wenn Traverso die

Melancholie aus den Augen verliert, kann die Leserin Interessantes über linke Geschichte und Theorie lernen. Das gilt beispielsweise für die Auseinandersetzung mit Karl Marx' ambivalenter Haltung gegenüber dem Kolonialismus und den Kolonisierten, die sich auf seine Rezeption Hegels zurückführen lässt. So erörtert der Autor die Unterschiede zwischen den eindeutig eurozentrischen Sichtweisen in Marx' Frühwerk und seinen Ausführungen im Spätwerk, in dem er seine Herablassung gegenüber dem globalen Süden spürbar revidiert habe. Ferner betont Traverso die Unterschiede zwischen Marx' Texten und den von „kolonialer Selbstzufriedenheit“ (S. 195) geprägten Texten bürgerlicher Ökonomen, etwa John Stuart Mill.

Traverso holt also die Melancholie hervor und präsentiert sie der Linken zur bewussten Reflexion. Damit gewährt er gleich zwei verschiedenen Kategorien ihren Platz im linken Denken. Erstens dem Emotionalen, das Antrieb emanzipatorischer Bewegungen sein kann. Zweitens dem Vergangenen, aus dem Linke nicht nur Melancholie schöpfen können, sondern auch Wissen über ihre eigene Geschichte, das es braucht, um eine neue Zukunft zu erschaffen. Eine solche Rückbesinnung könnte den positiven Zusammenhang zwischen Gestern und Morgen wiederherstellen.

Enzo Traverso 2019:

Linke Melancholie. Über die Stärke einer verborgenen Tradition. Übersetzt von: Elfriede Müller. Unrast Verlag, Münster.

ISBN: 978-3-89771-265-2.

296 Seiten. 19,80 Euro.

Zitathinweis: Felix Matheis: Trauern um gestern für morgen. Erschienen in: DDR - Innenansichten in der Literatur. 53/ 2019, Erinnern von unten. 66/ 2023, Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1574>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Der Preis der Autonomie



Alain Ehrenberg
Das Unbehagen in der Gesellschaft

Die umfangreiche Studie arbeitet den Zusammenhang von Autonomie als höchstem Wert der Gesellschaft und narzisstischen Persönlichkeitsstörungen heraus.

Rezensiert von [Mariana Schütt](#)

Wer Alain Ehrenbergs neuestes Buch „Das Unbehagen in der Gesellschaft“ lesen möchte, sollte zunächst einmal sehr viel Zeit mitbringen. In dem 2012 bei Suhrkamp erschienenen Paperback-Format strahlen dem_ der Leser_in 500 kleingedruckte Seiten entgegen. Der französische Soziologe Ehrenberg ist mit seinem „Das erschöpfte Selbst. Depression im 20. Jahrhundert“ zu dem zentralen Referenzpunkt jeder Debatte um Burn-Out, Depression oder psychischem Leiden im Allgemeinen geworden. Es lässt sich kaum ein Beitrag zum Thema finden, in dem sich nicht auf Ehrenberg bezogen wird. Die Depression wird bei Ehrenberg zu einer „Krankheit der Verantwortlichkeit“ – einer Verpflichtung man „selbst zu werden“ (Ehrenberg 2008, S. 15). Dieses Man-selbst-Werden erschöpft das Subjekt so stark, dass sich das Individuum gemäß des Freudschen Todestriebs wieder an den „Urzustand“ – dem Nicht-Sein – annähert. Dieses Nicht-Sein ist „das Geländer des führunglosen Menschen [...] das Gegenstück der Entfaltung seiner Energie“ (S. 306). Für Ehrenberg ist die Depression somit weniger ein individuelles „affektives Leiden“ (S. 302), sondern eine spezifische Art und Weise zu Leben: ein direkter Ausdruck moderner Vergesellschaftung.

Das psychische Leiden in den USA

Mit „Das Unbehagen in der Gesellschaft“ legt er nun eine vergleichende Studie nach, die den Fokus auf „narzisstische Persönlichkeitsstörungen“ und „depressive Erkrankungen“ in Frankreich und den USA legt. Ehrenbergs Titel stellt dabei eine Anspielung auf Freuds berühmtes Werk „Das Unbehagen in der Kultur“ dar. Kein Wunder, denn die Psychoanalyse selbst nimmt in Ehrenbergs Untersuchung einen wichtigen Part ein. Im ersten großen Teil des Buchs „Der amerikanische Geist der Persönlichkeit“ skizziert Ehrenberg, wie sich die sogenannte Ich-Psychologie in Anschluss an Anna Freud und Heinz Hartmann im Laufe der 1940er Jahre in den USA verbreitete und spätestens 1950 zur dominierenden Kraft in der Therapeutik wurde: „Ihr Ziel bestand darin, auf der Grundlage der Psychoanalyse eine allgemeine Psychologie zu begründen, das heißt eine Psychologie der Pathologie und der Normalität“ (S. 119). Zentral für die Ich-Psychologie ist der Fokus auf die Instanz des Ich, nicht auf das Freudsche Es. Was bedeutet das konkret? Sigmund Freud hatte das Modell von Ich, Es, Über-Ich aufgestellt – das Ich ist dabei im ständigen Konflikt zwischen Es und Über-Ich verstrickt und selbst Verdichtungspunkt jener Konflikte. Es ist aber auch – und das ist für die Ich-Psychologie entscheidend – eine Einheit, „die das *Organ* der Anpassung an die äußere Wirklichkeit oder an die Umwelt ist, weil es Sitz von sensorischen und kognitiven Funktionen ist“ (S. 121, Herv. i.O.). Das bedeutet also, dass das Ich in gewisser Weise als autonom angesehen werden kann. Diese *Autonomie des Ichs* repräsentiert – so Ehrenberg – die amerikanische Norm: Autonomie „bedeutet heute zunächst zweierlei: die Wahlfreiheit im Namen der Selbstermächtigung und die Fähigkeit, in den meisten Lebenssituationen selbst zu handeln“ (S.

16). Die Autonomie wird zur Leitlinie einer ganzen Gesellschaft, weil sie „eine allgemeine Haltung impliziert: Sie besteht in der Selbstbehauptung [...], [welche] eine Norm [darstellt], weil sie zwingend ist, als auch ein Wert, weil sie wünschenswert ist“ (ebd.). Die Universalisierung der Autonomie auf das gesellschaftliche Leben als Ganzes sieht Ehrenberg „gleichbedeutend mit einer personalen Wende des Individualismus“, welche gleichermaßen der „seelischen Gesundheit und dem psychischen Leiden ihren sozialen Wert verleiht“ (ebd.). Autonomie und psychisches Leiden sind also bei Ehrenberg tief miteinander verwoben. Diese Vorstellung von Autonomie gerät allerdings mit der „Krise des Liberalismus“ und der „Krise der self-reliance“ (S. 183), kurz gesagt der Selbstständigkeit, selbst ins Wanken. Gleichermäßen leiten diese Krisen auch den „Niedergang“ der Psychoanalyse in den USA ein und ebnen den Weg für den absoluten Aufstieg des US-amerikanischen Diagnosekatalogs psychischer Störungen DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), welches „zur Bibel psychiatrischer Klassifikationen wird“ (S. 177).

Was ändert sich nun laut Ehrenberg in den 1970er Jahren in den USA? In seiner wissenssoziologischen Vorgehensweise beobachtet Ehrenberg die archetypische Gestalt des Narziss' als Referenzpunkt und dem damit einhergehenden Interesse an der „narzisstischen Persönlichkeitsstörung“ ab den 1970er Jahren in den soziologischen und psychoanalytischen Debatten innerhalb der USA. Ehrenberg unterzieht diesen Diskurs einer scharfen Kritik:

„Die Gründe, aus denen die amerikanischen Psychoanalytiker die Charakterneurose aufgenommen haben, werden nicht berücksichtigt. Man sieht nicht ein, wie die Individuen den narzißtischen Werten der Gesellschaft anhängen und wie sie diese Pathologien verursachen; man versteht nicht, durch welche Verkettung und vor allem in welchem Sinne diese gesellschaftliche Wirklichkeit notwendig Teil des Gewebes individuellen Lebens ist“ (S. 181).

Der Narzissmus symbolisiere in den USA vielmehr eine zunehmende Abweichung von dem Ideal des „unverblühten Individualismus“ (S. 486). Er beruht – so eine zentrale These Ehrenbergs – auf der „Unfähigkeit“ gleichermaßen autonom und schuldig zu sein:

„Die Angst von Narziß, der vom Blick der anderen so abhängig und so empfänglich für ihre Wertschätzung ist, ist ein prangerndes Symbol für die Krise der self-reliance und des self-government, für diese neue Wendung des Individualismus, der aus der Selbstbehauptung keinen Prozeß der Eingliederung in die Gesellschaft mehr zu machen scheint“ (S. 190).

Allerdings stellt sich das Problem der Autonomie, so Ehrenberg, für die französische Gesellschaft gänzlich anders dar.

Das psychische Leiden in Frankreich

In dem zweiten Teil „Der französische Geist der Institution“ bringt Ehrenberg den Begriff der Institution gegen den Begriff der Persönlichkeit in Stellung: „In Amerika ist der Begriff der Persönlichkeit eine Institution, während in Frankreich die Berufung auf die Persönlichkeit als Entinstitutionalisierung erscheint“ (S. 29). Dies zeigt sich auch in der französischen Psychoanalyse, die auf eine gänzlich andere Tradition zurückblickt als die US-amerikanische und vor allem durch die strukturalistische Theorie Jacques Lacans geprägt ist. Das autonome Ich ist für Lacan Produkt einer fundamentalen Täuschung. Damit sind aber auch die Vorstellung von der Gesellschaft selbst eine Illusion: Die Ideale der Gesellschaft „täuschen das Subjekt, und es ist die Aufgabe der Psychoanalyse, ihm zu helfen, sich von ihnen zu befreien, um zu der Wahrheit gelangen, die es aktiv verkennt“ (S. 229f). Damit ist auch der größte Gegner der Lacanschen Psychoanalyse benannt: Die Ich-Psychologie und deren US-amerikanischen Vertreter_innen. Die Ablehnung Lacans gegenüber der Ich-Psychologie steht für Ehrenberg exemplarisch für die französische Gesellschaft, welche sich nicht an dem Begriff der Autonomie, sondern an dem der Institution ausrichtet. Als die wichtigste französische Institution gilt dabei der Staat, welcher sich im Zuge des Neoliberalismus in der Krise befindet: „Das soziale Leiden ist die große französische Neurose. Sie

ist durch die Ängste des Verlusts, der Unzulänglichkeit oder der Trennung gekennzeichnet anstatt durch Konflikte“ (S. 365).

Die Prekarität wird dabei zu einer kollektiven Empfindung. Ehrenberg stellt die These auf, dass die französische Gesellschaft „dasjenige europäische Volk [ist], dessen Bürger am meisten Angst davor haben, in der Deklassierung, der Armut, der Prekarität oder der Ausgrenzung zu landen“ (S. 469). Ehrenberg erscheint dies als eine Solidaritätskrise, weswegen auch das neue psychische Leiden in Frankreich einen anderen „Ursprung“ kennt als dasjenige in den USA: „Der Narzißmus symbolisiert bei den Amerikanern einen *Mangel* an persönlicher Verantwortung; in Frankreich symbolisiert er deren Übermaß“ (S. 486, Herv. i.O.).

Das Leiden in der Arbeitswelt

Interessant für den Schwerpunkt der vorliegenden kritisch-lesen.de-Ausgabe wird Ehrenbergs Buch insbesondere dort, wo er über das „Leiden der Arbeitswelt“ (S. 369) berichtet und dabei einen wahren Materialfundus an arbeitssoziologischen Studien heranzieht. Die Arbeit – so Ehrenberg – ist einerseits zum Mittel der Selbstverwirklichung geworden, andererseits aber auch Ursprung des Leidens (siehe auch die Rezension von Johannes Lütkepohl [in dieser Ausgabe](#)): „Zwischen dem Streben nach Autonomie und der Autonomie als wirklichen Zustand lag das Unvorhergesehene im Wettbewerb“ (S. 422). In diesem Zusammenhang kommt der psychosozialen Klinik eine spezielle Rolle zu. Sie wird zum eigentlichen Ort von Politik: „Das Leiden ist fortan ein Grund für die Behandlung gesellschaftlicher Probleme, und nicht mehr nur ein Grund, um eine Psychopathologie zu heilen“ (S. 429). Im Zuge der letzten Jahrzehnte hat sich also der Status des Leidens verändert und ist damit zum Referenzpunkt sozialen Handelns geworden:

„Die psychosoziale Klinik und die seelische Gesundheit formen eine Sprache des Handelns, die diese beiden Aspekte miteinander verschränkt, indem sie die Arbeit an der sozialen Beziehung ins Zentrum ihrer Anliegen stellt“ (S. 457).

Vor diesem Hintergrund wird Psychologie zur Sozialpolitik und Sozialpolitik psychologisch.

Bis jetzt hatten wir es mit einer soziologischen Bestandsaufnahme zu tun – was sind Ehrenbergs Schlussfolgerungen? Die seelische Gesundheit – so Ehrenberg – „betrifft im Unterschied zur traditionellen Psychiatrie nicht nur die Gesundheit, sondern auch die *Gesellschaftlichkeit* des heutigen Menschen“ (S. 499, Herv. i.O.). Für Ehrenberg ist dies jedoch nicht fatalistisch zu bewerten, viel mehr ist das psychische Leiden die „Wahlerkrankung der Gesellschaft des Menschen als Individuum“ (S. 500f). Die Vorstellung von „seelischer Gesundheit“ ermöglicht „ein Sprechen und Handeln angesichts der Probleme, [...] die von der Autonomie hervorgerufen“ (S. 23) worden sind. Die „Grammatik“ des psychischen Leidens ermöglicht „den sozial geregelten Ausdruck der Klage“ (ebd.). Als eine positive Strategie des Antwortens auf die Grammatik des psychischen Leidens bewertet Ehrenberg Axel Honneths Theorie der Anerkennung. Der Begriff der Anerkennung könne den neuen Unterdrückungsformen in der Arbeitswelt entgegentreten. Die Theorie der Anerkennung „verleiht der Gesellschaftskritik trotz des Endes der revolutionären Hoffnung Leben, indem sie das in die Gegenwart zurückbringt, was diese Hoffnung für die Zukunft versprach: eine echte Befreiung des Individuum“ (S. 395).

Kritische Bemerkungen

Auch wenn Ehrenbergs Werk mit einem hohen Maß an Materialkunde glänzt, verfängt es sich nicht selten in den verschiedensten Abzweigungen der Argumentation. Manchmal mäandert es nur von einem Fall zum nächsten, dreht sich bei zunehmender Länge auch im Kreis und verliert den roten Faden nicht nur einmal. Der Begriff der „Geisteskrankheit“ wird zudem gesetzt, ohne ihn kritisch zu hinterfragen. Mehr noch: Er wird als Gegenbegriff zu den neuen psychischen Leiden wie Burn-Out aufgeföhren. Wenn Ehrenberg eine Differenz zwischen „neuen“ gesellschaftlichen Problemen und

der „alten“ Psychopathologie aufmacht, verkennt er, dass die Psyche immer schon sowohl ein Verdichtungspunkt familiärer wie auch im größeren Sinne gesellschaftlicher Prozesse darstellt. Besonders deutlich wird dies, wenn er schreibt:

„Diese neuen Patienten leiden nicht wie die alten an Psychosen oder schweren psychiatrischen Störungen – sie sind keine Geisteskranken – sondern an verschiedenartigen Traumata, die sie in eine chronische Hilflosigkeit stürzen, die zwischen ängstlichem Unbehagen und Verzweiflung schwankt“ (S. 430).

Die „Depression“ wird bei Ehrenberg zu einem Symptom, das eng verbunden ist mit der Verknüpfung von Psychologie und Sozialpolitik. Sie spielt die Rolle „einer klinischen Entität [...], die zwischen der alten Welt der Psychiatrie und des Wahnsinns und der neuen Welt der seelischen Gesundheit und des psychischen Leidens vermittelt“ (S. 17). Dass die „Depression“ selbst in ihren früheren Varianten psychiatrisiert wurde, scheint bei Ehrenberg unwichtig zu sein. Konstantin Ingenkamp hat in seiner sehr lesenswerten Studie „Depression und Gesellschaft. Zur Erfindung einer Volkskrankheit“ herausgearbeitet, wie die Melancholiker_innen Anfang des 20. Jahrhunderts als „Irre, als geisteskrank“ galten und die Neurasthenie (Nervenschwäche) die Rolle der vornehmen Volkskrankheit einnahm (Ingenkamp 2012, S. 131f). Wer sich zudem bei Ehrenberg eine Analyse des psychischen Leidens verschiedenster Subjektpositionen entlang von Achsen wie Gender oder Race erwartet, wird zudem noch bitterer enttäuscht werden. Dies ist einer Universalisierung und einer Idealisierung des psychischen Leidens geschuldet, die die verschiedensten Herrschaftsmechanismen nicht mehr zu erkennen vermag.

Zusätzlich verwendete Literatur

Ehrenberg, Alain (2008): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Ingenkamp, Konstantin (2012): Depression und Gesellschaft. Zur Erfindung einer Volkskrankheit. Transcript, Bielefeld.

Alain Ehrenberg 2011:
Das Unbehagen in der Gesellschaft.
Suhrkamp, Berlin.
ISBN: 978-3518585610.
531 Seiten. 29,90 Euro.

Zitathinweis: Mariana Schütt: Der Preis der Autonomie. Erschienen in: Gesellschaft im Neoliberalismus. 29/ 2013, Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1155>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Trauern um gestern für morgen



Enzo Traverso
Linke Melancholie
Über die Stärke einer verborgenen Tradition

Verborgen unter der Geschichte der Linken schlummert eine Emotion, die dieser kaum bewusst und doch so wichtig ist. Wir sollten sie wieder ausgraben.

Rezensiert von [Felix Matheis](#)

Aus welchem Gefühl schöpfen linke Bewegungen ihre Kraft? Wut? Liebe? Vielleicht Angst? Geht es nach Enzo Traverso, ist es keine dieser Emotionen. Es ist die Melancholie. Diesem Gemütszustand, dessen wichtigste Merkmale laut Traverso Trauer und Resignation sind, widmet der marxistische Historiker daher ein ganzes Buch. Er möchte die „melancholische Dimension“ (S. 7) der linken Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts erforschen. Bei ihr handele es sich um eine verborgene Tradition, die es freizulegen gelte. Das ist für das ehemalige Mitglied der Ligue communiste révolutionnaire, einer trotzkistischen Partei in Frankreich, nicht einfach eine historiografische, sondern eine politische Angelegenheit.

Vergangenheit für die Zukunft

Wie Linke sich auf das Gestern beziehen, habe sich in den vergangenen Jahrzehnten fundamental verändert, so Traverso. Im 19. und 20. Jahrhundert habe im linken Denken eine Dialektik zwischen Vergangenheit und Zukunft bestanden. Demnach sei für emanzipatorische Bewegungen das Vergangene in die Erinnerung einzuschreiben gewesen, um es in die Zukunft zu projizieren. Das soll heißen, bisherige Erfahrungen, gerade Niederlagen, boten Linken die Kraft, positive Erwartungen an die Zukunft zu stellen. Zugleich halfen die Kämpfe der jeweiligen Gegenwart, die Trauer über vergangene Niederlagen zu verarbeiten. Mit dem Umbruch von 1989/90 sei diese Dialektik zerstört worden. Die Epoche, die dann folgte, charakterisiert Traverso als „präsentisch“, als eine „ausgedehnte Gegenwart“ (S. 17), die keine Zukunft, keine echte Utopie mehr kenne. Offizielle Erinnerungsdiskurse würden nur noch Trauer um die Opfer von Gewalt und Genozid kennen, keinerlei Erinnerung an revolutionäre Erfahrungen. Der vormals verheißungsvolle Begriff des Kommunismus sei auf seine totalitäre Dimension reduziert und stehe nur noch für Entfremdung und Unterdrückung. Obwohl seit der Französischen Revolution große Umwälzungen stets Utopien und Hoffnungen erzeugt hätten, fehlten diese den Umbrüchen von 1989/90 und der Folgezeit. Die postsozialistischen Gesellschaften befassten sich nur noch mit der nationalen Vergangenheit, und auch den schwungvollen arabischen Revolutionen seit 2011 sei es nicht gelungen, Neues anstelle des Bisherigen zu setzen.

Der Linken sei durch 1989 die Vergangenheit und damit die Zukunft verlorengegangen, denn der Zusammenbruch des Realsozialismus habe einen „Berg an Ruinen“ (S. 26) hinterlassen, den aufzuräumen kaum möglich war. In der Trauer um diesen Verlust sieht der Autor Melancholie, die er nicht etwa empirisch konstatiert, sondern regelrecht beschwört: „Es ist die Melancholie einer Linken, die [...] sich nicht der Bilanz der akkumulierten Niederlagen entzieht. Eine Linke, die nicht vor der vom Neoliberalismus gezeichneten globalen Ordnung resigniert [...].“ (S. 9) Linke Melancholie habe schon immer existiert, müsse allerdings anerkannt werden, um für neue

emanzipatorische Kämpfe fruchtbar werden zu können. Um dieses politische Anliegen geht es Traverso, der den Anti-Aids-Aktivismus der Homosexuellenbewegung der 1980er zum Vorbild nimmt. Diese hätte ihre Kraft aus der Trauer um ihre Freunde und Geliebten gespeist.

Verlieren, um zu gewinnen

Auf der Suche nach der Melancholie in der linken Vergangenheit führt der Autor uns durch eine Galerie der linken Kultur, in der ihre Texte, Bilder und Filme ausgestellt sind. In den einzelnen Kapiteln, die teilweise auf schon älteren Texten Traversos basieren, zeichnet er die Linie der verborgenen Tradition an ganz unterschiedlichen Beispielen nach. Es geht dabei um die Rolle der Niederlagen in der Geschichte der Linken sowie um die Frage nach Erinnerung für marxistische Bewegungen. Filmen widmet Traverso ein ganzes Kapitel, ebenso wie dem Verhältnis zwischen antikolonialen Bewegungen und europäischen linken Denkern. Auch in der Bohème des 19. Jahrhunderts und im Briefwechsel zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin sieht Traverso Anknüpfungspunkte, um sich mit dem Melancholischen zu befassen. Der Begriff der linken Melancholie ist dabei über weite Strecken eher eine lose Klammer, das Buch mehr eine Collage, ein Lesebuch, in dem man vor- und zurückblättern kann.

Linke Niederlagen spielen hier also eine besondere Rolle, und Traverso sucht nach ihrer Funktion für die Linke selbst. Die Pariser Commune von 1871, der sogenannte Spartakusaufstand vom Januar 1919 in Berlin oder der Militärputsch gegen die Regierung Salvador Allendes 1973 waren katastrophale Erfahrungen für emanzipatorische Bewegungen. Trotz des Schreckens und der Trauer, so möchte Traverso an Texten und Kommentaren von Karl Marx, Rosa Luxemburg und Allende zeigen, waren diese Niederlagen Kraftquellen für die Zukunft. Die historischen Situationen, in denen emanzipatorische Bewegungen besiegt und vorerst vernichtet wurden, erscheinen so als Gehversuche, deren Scheitern Anlass zu erneutem Aufbruch gaben. „Die Trauer ist von Hoffnung untrennbar.“ (S. 61)

Klassenkampf im Kino

In Filmen sieht der Autor „gedankliche Erfahrungen über die Vergangenheit“ (S. 101), womit Traverso meint, dass in ihnen Erlebtes verarbeitet wird, weshalb sie dem Historiker als Quelle dienen. Er analysiert daher verschiedene Kinowerke, die sich mit revolutionären Episoden in Europa oder dem antikolonialen Befreiungskampf befassen. So beschreibt Traverso beispielsweise ein Filmprojekt des italienischen Regisseurs Luchino Visconti, dessen Film „Die Erde bebte“ 1948 ausgestrahlt wurde. Visconti habe ursprünglich beabsichtigt, eine Trilogie über Klassenkämpfe in Italien zu schaffen, deren glorreiches Finale die erfolgreiche Besetzung von Ländereien durch Bäuerinnen darstellen sollte. Aus Geldmangel konnte Visconti jedoch nur den ersten Film realisieren, der das Elend italienischer Küstendörfer zeigt. Die Veröffentlichung des Streifens fiel zeitlich zusammen mit der Niederlage der kommunistischen Bewegung in Italien Ende der 1940er Jahre. Das gescheiterte Filmprojekt interpretiert Traverso als künstlerische Parallele, in der sich die Melancholie über die linke Niederlage ausdrückt. Eine derartige Analyse ist also eher sinnbildlich zu verstehen und nicht streng historiografisch. Einen direkten Zusammenhang zwischen dem Scheitern des Filmprojektes und dem Scheitern der italienischen Linken zu dieser Zeit weist der Autor nämlich gar nicht nach. Für Traverso ist der Film vielmehr eine „allegorische Repräsentation der Niederlage“ (S. 103). Zugleich kontrastiert der Autor derartige Filme mit solchen wie „Das Leben der Anderen“ von 2006, in denen der Sozialismus nur noch als totalitäre Vergangenheit erscheint und damit keinerlei emanzipatorisches und utopisches Potenzial mehr besitzt.

Während solche Abschnitte klar von der Frage nach der Melancholie geleitet werden, wird der rote Faden andernorts dünner. So ist es nicht durchweg offensichtlich, was die Bohème des 19. Jahrhunderts, mit der Traverso sich ausführlich befasst, über melancholische Gefühle in der Linken aussagt. Auch das Kapitel über das Verhältnis zwischen Adorno und Benjamin geht inhaltlich deutlich über die zentrale Fragestellung des Buches hinaus. Doch auch dann, wenn Traverso die

Melancholie aus den Augen verliert, kann die Leserin Interessantes über linke Geschichte und Theorie lernen. Das gilt beispielsweise für die Auseinandersetzung mit Karl Marx' ambivalenter Haltung gegenüber dem Kolonialismus und den Kolonisierten, die sich auf seine Rezeption Hegels zurückführen lässt. So erörtert der Autor die Unterschiede zwischen den eindeutig eurozentrischen Sichtweisen in Marx' Frühwerk und seinen Ausführungen im Spätwerk, in dem er seine Herablassung gegenüber dem globalen Süden spürbar revidiert habe. Ferner betont Traverso die Unterschiede zwischen Marx' Texten und den von „kolonialer Selbstzufriedenheit“ (S. 195) geprägten Texten bürgerlicher Ökonomen, etwa John Stuart Mill.

Traverso holt also die Melancholie hervor und präsentiert sie der Linken zur bewussten Reflexion. Damit gewährt er gleich zwei verschiedenen Kategorien ihren Platz im linken Denken. Erstens dem Emotionalen, das Antrieb emanzipatorischer Bewegungen sein kann. Zweitens dem Vergangenen, aus dem Linke nicht nur Melancholie schöpfen können, sondern auch Wissen über ihre eigene Geschichte, das es braucht, um eine neue Zukunft zu erschaffen. Eine solche Rückbesinnung könnte den positiven Zusammenhang zwischen Gestern und Morgen wiederherstellen.

Enzo Traverso 2019:

Linke Melancholie. Über die Stärke einer verborgenen Tradition. Übersetzt von: Elfriede Müller. Unrast Verlag, Münster.

ISBN: 978-3-89771-265-2.

296 Seiten. 19,80 Euro.

Zitathinweis: Felix Matheis: Trauern um gestern für morgen. Erschienen in: DDR - Innenansichten in der Literatur. 53/ 2019, Erinnern von unten. 66/ 2023, Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1574>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Antimilitärische Erinnerung



Max Michaelis

Anti-Krieg zwischen Weltkriegen

Aufrüstung ist wieder Staatsräson und bellizistische Haltung salonfähig. Dagegen helfen die weitgehend vergessenen Stimmen gegen Krieg und Militarismus in der Weimarer Republik.

Rezensiert von [Peter Nowak](#)

Es war kurz nach dem russischen Einmarsch in der Ukraine als der sozialdemokratische Blogger Sascha Lobo das Wort vom Lumpenpazifismus in die Welt setzte und damit Menschen diffamierte, die auch nach dem 23. Februar 2022 Alternativen dazu suchten, immer mehr Waffen auf ein schon zerstörtes Schlachtfeld zu bringen. Aber Lobo ist nicht der Erfinder dieser verbalen Angriffe. Schon der rechtsliberale Außenminister der Weimarer Republik Gustav Stresemann hat Pazifist*innen als Lumpen bezeichnet. Er ist der Politiker, der 1926 zusammen mit seinen französischen Kollegen für seine Verständigungspolitik mit Frankreich den Friedensnobelpreis bekommen hat. Fast 100 Jahre später kennen wir viele weitere Friedensnobelpreisträger, mir fallen in dieser Kategorie nur Männer ein, die überzeugte Militaristen waren. Der Publizist Carl von Ossietzky gehörte hingegen zu den wenigen überzeugten Pazifist*innen, die den Friedensnobelpreis 1936 bekommen haben. Die Preisverleihung an ihn war ein Signal gegen die NS-Diktatur, die auch verhinderte, dass Ossietzky, der in Konzentrationslagern gefoltert wurde, den Preis entgegennehmen konnte. Doch der streitbare Kritiker jedweden Nationalismus und Militarismus wurde schon in der ach so hochgelobten Weimarer Demokratie zu einer hohen Gefängnisstrafe verurteilt, weil er unermüdlich die Aufrüstungspläne des deutschen Imperialismus anprangerte. Sein Forum war die Zeitschrift *Weltbühne*, die eine Publikation war für Liberale, Christ*innen und Linke aller Couleur. Einzige Bedingung war, dass die Autor*innen keine Ehrfurcht vor Patriot*innen und Militarist*innen, wo immer sie auch auftraten, haben durften. An dieser undogmatischen Herangehensweise könnten sich Publikationen wie die Monatszeitung *Konkret* heute ein Beispiel nehmen, die noch am ehesten in der Tradition der *Weltbühne* stehen.

Einen Teil der Texte gegen Nationalismus und Militarismus, die in der *Weltbühne* veröffentlicht wurden, hat der kleine Berliner Verlag Die Buchmacherei jetzt wieder zugänglich gemacht. Unter dem Titel „Antikrieg zwischen den Kriegen“ hat ein Herausgeber mit dem Alias-Namen Max Michaelis auf 650 Seiten überwiegend Texte aus der *Weltbühne* nachgedruckt. Darunter auch den Offenen Brief von Carl von Ossietzky an den Reichswehrminister Wilhelm Gröner, der 1932 gerade dabei war, die Kriminalisierung von Pazifist*innen gesetzlich weiter voranzutreiben. In diesem Brief richtet Ossietzky den Vorwurf an seinen Adressaten: „Sie nehmen sogar Stresemanns unglückliches Wort von den Lumpen wieder auf, und verwenden es so, dass jeder Friedensfreund davon betroffen werden kann.“ (S. 541)

Kriminalisierter Pazifismus

Allerdings wird hier ein Manko des Buches deutlich: Es liefert keinerlei historische Kontextualisierung der Texte. Eine solche Einordnung hätte erwähnen müssen, dass jener Gröner eine zentrale Figur der Gegenrevolution der Weimarer Republik war, seit der durch die Räterevolution im November 1918 an die Macht gekommene SPD-Vorsitzende Ebert mit den

gestürzten Monarchisten in ihrem holländischen Exil Kontakt aufgenommen hatte. Gröner war der Verbindungsmann, der mit dafür sorgte, dass Freikorps aufgebaut wurden, die die Revolution zerschlugen. Gröner hatte auch noch 1932 genügend Macht, in einer profaschistischen Zeitung gegen Pazifist*innen zu hetzen. Ossietzky schrieb diesen Brief aus dem Gefängnis, wo er eine Haftstrafe wegen Landesverrat verbüßte, weil er in der *Weltbühne* die deutsche Aufrüstung anprangerte. Die fehlende Kontextualisierung soll aber das Verdienst von Herausgeber und Verlag nicht schmälern, diese wichtigen Texte in einer Zeit wieder veröffentlicht zu haben, in der sich die Republik wieder kriegsfähig macht und so auch der Begriff Lumpenpazifismus wieder Konjunktur bekommen hat. Es mag sein, dass manche, die ihn heute verwenden, gar nicht die rechte Geschichte kennen, die damit verbunden ist.

Viele der dokumentierten Artikel stammen von Carl von Ossietzky, Kurt Tucholsky, der unter verschiedenen Pseudonymen schrieb, von Kurt Hiller, Erich Kästner, aber auch von heute nur noch wenig bekannten Autor*innen wie Alfons Goldschmidt und Kurt Kersten. Leider sind nur wenige Texte von Frauen in dem Band dokumentiert, was besonders bedauerlich ist, weil mit Anita Augspurg, Minna Cauer, Margarete Selenka wichtige Stimmen gegen den Krieg fehlen. Das ist aber wohl eher der historischen *Weltbühne* als dem Herausgeber des Buches anzulasten. Allerdings hätte er vielleicht einige antimilitaristische Texten von Frauen aus anderen Publikationen mit dokumentieren können. Schließlich wird das Buch mit zwei Texten eingeleitet, die nicht in der *Weltbühne* standen. Einer Erzählung von Egon Erwin Kisch und einem Brief von Stefan Zweig an Romain Rolland, zwei entschiedenen Gegnern des 1. Weltkrieges.

Politische Irrtümer

Auch manche politische Fehleinschätzung einiger der dokumentierten Autor*innen fallen besonders auf, wenn man sie fast 100 Jahre später, also mit zeitlichen Abstand, liest. So propagierte Kurt Hiller einerseits einen revolutionären Pazifismus, der postuliert, dass der Kampf gegen den Kapitalismus und Militarismus zusammengehören. Öfter polemisiert Hiller auch gegen bürgerliche Pazifist*innen, die teilweise weiterhin mit den linksliberalen Parteien im Reichstag sympathisieren. Dann ist es umso unverständlicher, dass Hiller in einen anderen Text plötzlich Mussolini, Hindenburg und Ludendorff dafür lobt, dass sie in einer Erklärung für Abrüstung und gegen den Krieg eingetreten sind. „Man halte von Ludendorff, was man wolle, von Hindenburg, was man wolle, meinethalben sogar von Mussolini, was man wolle (warum Gegner stur idiotifizieren? Als ob nicht auch Gegner dem Gesetz der Wandlung unterworfen wären). Ich halte sie allesamt für eines, für ehrlich. Sie meinen, was sie sagen; wenngleich ihnen die Kraft fehlen dürfte, zu tun, was sie meinen.“ (S. 449) Auch in einigen seiner Texte, die sich nicht schwerpunktmässig mit Antimilitarismus befassen, ist Hiller mit mussolinifreundlichen Tönen aufgefallen. Trotz seiner Schwankungen im politischen Urteilsvermögen gehört Hiller mit zu den ersten, die von den Nazis verhaftet und gefoltert wurden. Nach einer zeitweiligen Freilassung floh er ins Ausland. Nicht nur Hiller, auch manche anderen der dokumentierten Autor*innen haben ihre Gegner*innen unterschätzt.

Forum für eine Debatte unter Kriegsgegner*innen

Wir erfahren in den Texten auch einiges über den Streit zwischen unterschiedlichen pazifistischen und antimilitaristischen Strömungen. Doch in der *Weltbühne* wurden sie alle abgedruckt. Dort sah man in inhaltlichen und Differenzen kein Manko, sondern eine Herausforderung für eine kontroverse Debatte. Dafür war die *Weltbühne* immer ein Forum. Auch daran könnte sich die gesellschaftliche Linke und ihre Medien in einer Zeit ein Beispiel nehmen, in der manchmal kleinste Differenzen zu großen Zerwürfnissen und Spaltungen führen.

Wenn man manche der vor fast 100 Jahren verfassten Beiträge heute liest, denkt man, sie wären erst vor einigen Monaten geschrieben. Sie wirken so erschreckend aktuell, dass man manchmal nur die Jahreszahl ändern müsste. Es ist erfreulich, von schlaunen Menschen zu lesen, die schon 1928

erkannt hatten, dass der deutsche Imperialismus einen neuen Krieg vorbereitet. Es ist deprimierend zu sehen, dass sie ihn damals nicht verhindern konnten.

Eine Frage stellt sich bei der Lektüre in dieser Zeit. Wird es in 100 Jahren noch Menschen geben, die die heutigen Texte gegen jeden Krieg und Nationalismus unter dem Titel „Antikrieg zwischen den Kriegen“ herausgeben, vielleicht nicht mehr als Buch aber einer zeitgemäßen Form? Oder wird den Kriegen, die aktuell vorbereitet werden, niemand mehr überlebt haben, um diese traurige Aufgabe zu leisten?

Max Michaelis 2023:

Anti-Krieg zwischen Weltkriegen.

Die Buchmacherei, Berlin.

ISBN: 978-3-9825440-2-1.

650 Seiten. 24,00 Euro.

Zitathinweis: Peter Nowak: Antimilitärische Erinnerung. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1871>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Adornos Agitation gegen Antisemiten



Theodor W. Adorno

Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute

Ein Vortrag

Dieser Vortrag von 1962 ist im schlechtesten Sinne aktuell: Um Antisemitismus zu verhindern, gibt es keine Auseinandersetzung mit ihm, sondern nur das Verbot.

Rezensiert von [Peter Schadt](#)

Anfang des Jahres erschien Adornos Vortrag „Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute“ als Monografie mit einem Nachwort von Jan Philipp Reemtsma, der Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Hamburg ist. Der am 2. November 1962 auf der ersten Europäischen Pädagogen-Konferenz gehaltene Vortrag über den Antisemitismus ist nach Adornos eigener Aussage nicht dem Begriff des Antisemitismus verpflichtet, sondern will einzig „das eine oder andere, was vielleicht nicht so im allgemeinen Bewußtsein gegenwärtig ist“ (S. 11) thematisieren.

Der Maßstab

Dass es sich dabei nicht um intellektuelle Bescheidenheit handelt, macht der Philosoph und Soziologe spätestens klar, als er für sich in Anspruch nimmt, eine „Gesamt-Theorie des Antisemitismus“ (S. 33) durchaus geleistet zu haben, zu finden in der „Dialektik der Aufklärung“. Dass Adorno in dem vorliegenden Vortrag sowie in anderen Arbeiten – wie etwa der Studie zum autoritären Charakter – besonders auf subjektive Faktoren des Antisemitismus Wert legt, sieht er weniger der Sache an sich, sondern eben dem geschuldet, dass darüber wenig bekannt sei. Dort, wo der Begriff voll entfaltet sei, erfahren „diese psychologischen Aspekte ihren richtigen Stellenwert“ (S. 33), ordnen sich also in einen Gesamtzusammenhang ein, der in diesem Vortrag fehlt. Für Adorno ein Mangel, käme es doch darauf an, den Antisemitismus „zu begreifen und sich einzugestehen, anstatt sich zu entrüsten“ (S. 14), dass es ihn immer noch gibt. Wer sich mit Adornos Überlegungen zum Antisemitismus näher beschäftigen will, dem sei „die Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno, und zu deren Kritik „Der Faschismus und seine demokratische Bewältigung“ von Konrad Hecker empfohlen. Die hier vorliegenden 45 Seiten sollen lediglich als das genommen werden, als was Adorno sie vorstellt: Kurze Überlegungen, wie Antisemiten zu bekämpfen seien. Nicht an einem Beitrag zum Verständnis des Antisemitismus überhaupt, sondern an Adornos eigenen Anspruch, einen kleinen Beitrag zur Bekämpfung des Antisemitismus zu leisten, ist der Vortrag daher zu messen: Adornos Agitation gegen Antisemiten.

1. Ungleich!

Wenn also Antisemiten darauf bestehen, dass der Einfluss der Juden in der Gesellschaft zu groß sei, dann stellt Adorno zuerst fest, dass darauf nicht mit einer Leugnung des „Einfluß der Juden in der Weimarer Republik“ (S. 15) reagiert werden sollte. Es wird schon so sein, dass man dem Bild des ‚mächtigen Juden‘ nicht dadurch beikommt, dass man auf die schlichten Fakten hinweist: Immerhin kann der Antisemit den Hinweis auf die Empirie leicht einbauen in sein Weltbild und als Beitrag der Verschwörung nehmen, ihre Macht zu verschleiern. So wird jede Leugnung der jüdischen Internationale ein weiteres Indiz, dass diese existiert. Positiv solle man stattdessen darauf

hinweisen, „daß in einer Demokratie überhaupt die Frage nach dem Anteil verschiedener Bevölkerungsgruppen an verschiedenen Berufen von vornherein das Prinzip der Gleichheit verletzt“ (S. 15). Adorno nimmt hier das verkehrte Urteil vom mächtigen Juden und erklärt es als unvereinbar mit dem demokratischen Prinzip. Statt einer Kritik praktiziert er also ideellen Ausschluss: Wer so denkt, stellt sich mit diesem Gedanken außerhalb der Gemeinschaft der gutmeinenden Demokraten. Statt einer Widerlegung also (geistige) Ausgrenzung.

2. Gewalt!

Adorno sieht das gar nicht anders. Schon nach diesem ersten Argument folgt direkt seine Diagnose, dass der Antisemit für Argumente kaum zugänglich, weil „nicht eigentlich der Erfahrung offen“ (S. 18), sei:

„Diesen Menschen gegenüber, die im Prinzip selber lieber auf Autorität ansprechen und die sich in ihrem Autoritätsglauben auch nur schwer erschüttern lassen, darf auf Autorität auch nicht verzichtet werden. Wo sie sich ernsthaft vorwagen bei antisemitischen Manifestationen, müssen die wirklich zur Verfügung stehenden Machtmittel ohne Sentimentalität angewandt werden, gar nicht aus Strafbedürfnis oder um sich an diesen Menschen zu rächen, sondern um ihnen zu zeigen, daß das einzige, was ihnen imponiert, nämlich wirklich gesellschaftliche Autorität, einstweilen denn doch noch gegen sie steht.“ (S. 18)

Nach Adorno kann der Antisemitismus also gar nicht kritisiert, sondern nur verboten werden. Damit weiß er sich mit dem modernen Antifaschismus zwar einig, begründet die Gewalt allerdings auf seine Weise. Nicht Verhinderung der praktischen Organisation oder Tat der Antisemiten, sondern um dann doch den Antisemiten selbst eine Erfahrung zu ermöglichen, nämlich die, dass sie – einstweilen! – noch nicht an der Macht sind. Warum sie darüber ihren Antisemitismus verwerfen sollten, weiß nicht einmal Adorno, der wenig später sehr beredet darüber ist, zu was ein Verbot von Antisemitismus bei Lehrkräften führt. Eben nicht zum Ende dieser verkehrten Geisteshaltung: „Gerade die Atmosphäre ‚Man darf ja nichts sagen‘ [...] wird Typen wie jenen Lehrer [...] mit [...] anti-intellektuellen Kerle[n] zusammenbringen.“ (S. 48)

3. Notwendig!

Wenn der Antisemit skandiert, dass der Jude sich der harten, körperlichen Arbeit entziehe, dann soll man nicht darauf hinweisen, dass das einfach nicht stimmt, denn so gebe man dem Antiintellektualismus bereits nach (S. 29). Stattdessen soll man das positive Bild von der harten Arbeit kritisieren, dass der Antisemit verinnerlicht hat, „als ob der Schweiß an sich etwas Verdienstliches und etwas Positives wäre“ (S. 30). Das hat seine Logik, weil es nicht die von Adorno zurecht kritisierte Aufrechnerei bedient, inwiefern Juden überproportional, historisch oder sonst wie von der Norm des guten Bürgers abweichen, sondern umgekehrt den Normalvollzug dieser Ökonomie angreift, den der Antisemit als positiven Bezugspunkt aufmacht: Adorno argumentiert hier gegen die Normalität der Gesellschaft und besteht darauf, diesen zu kritisieren, anstatt den Juden ständig als völlig integriertes Mitglied dieser Normalität zu behaupten, aus der er allein schon wegen des Antisemitismus‘ selbst ständig exkludiert sei.

Gleichzeitig ergänzt er seine Kritik der kapitalistischen Normalität damit, dass zur „bürgerlichen Tauschgesellschaft [...] diese Vermittlerfunktion“ (S. 30) der Zirkulationssphäre einfach dazugehöre: „Infolgedessen ist es illegitim, jene Funktion, nur weil sie im Zeitalter der gegenwärtigen Hochkonzentration ökonomischer Macht zurücktritt, von vornherein als parasitär, unmoralisch und schlecht zu denunzieren“ (S. 30 f). Es wird schon so sein, dass die Finanzsphäre mit „schlecht“ oder „unmoralisch“ nicht kritisiert und Kredit und Zins zum modernen Kapitalismus notwendig dazugehören. Es ist aber nicht einsichtig, warum man sich diese Sorte Denunziation ausgerechnet deswegen sparen sollte, nur weil Banker und Börsianer notwendig zu dieser Ökonomie gehören; immerhin gilt das auch für hart arbeitende Proletarier, deren schäbige Rolle

Adorno selbst gerade noch denunziert haben wollte.

Manche Vorträge sollten vielleicht einfach vergessen werden und sind auch dann keine neue Lektüre wert, wenn der in ihnen behandelte Gegenstand zu allem Elend immer noch aktuell ist.

Theodor W. Adorno 2024:

Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute. Ein Vortrag.

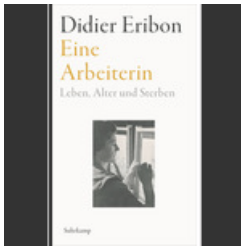
Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

ISBN: 978-3-518-58823-9.

86 Seiten. 10,00 Euro.

Zitathinweis: Peter Schadt: Adornos Agitation gegen Antisemiten. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1872>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Alles über die eigene Mutter



Didier Eribon
Eine Arbeiterin
Leben, Alter, Sterben

Nach der Rückkehr nach Reims setzt sich Eribon mit seiner Mutter auseinander und fragt, wie der Umgang mit dem Altern nahestehender Menschen und ihrer Geschichte in der Klassengesellschaft aussieht?

Rezensiert von [Sebastian Klauke](#)

Mit der Übersetzung von Rückkehr nach Reims, die 2016 erschien, geriet der französische Philosoph Didier Eribon auch in der deutschen Öffentlichkeit in den Blick: Das Buch wurde ein Bestseller und insbesondere in der gesellschaftlichen Linken wurde es kontrovers diskutiert. Der Suhrkamp Verlag übertreibt nicht, wenn er auf dem Umschlag des neuen Buches schreibt, der Titel von 2016 sei „als literarisches Ereignis und als Schlüsseltext zum Aufstieg des Rechtspopulismus rezipiert“ worden. In der Soziologie wird er deshalb auch der soziologischen Gegenwartsdiagnose zugeschlagen. In der im Original im Jahr 2023 erschienenen Fortsetzung seiner autobiographischen Annäherung – das Buch „Eine Arbeiterin“ – verlagert Eribon den gesellschaftsanalytischen Anteil des Buches auf die Ebene der alten Menschen und ihrem gesellschaftlichen Schicksal, und betreibt wie im Vorgänger eine engmaschige, detaillierte Analyse seiner eigenen Biografie, hier entlang der sich wandelnden Beziehung zwischen Mutter und Sohn.

Über den gesellschaftliche Umgang mit Tod

Im Fokus des Buches steht also Eribons Mutter, mit der sich der Schriftsteller nach dem Tod des Vaters wieder angenähert hat. Er schildert wortgewandt und analytisch scharf ihr Altern bis hin zu ihrem Tod, der in der Plötzlichkeit dann doch überraschend kommt. Zugleich reflektiert Eribon in der Auseinandersetzung mit ihrem Leben seinen Klassenverrat und seine fortdauernden Konsequenzen; darüber, wie er seiner sozialen Herkunft – der Arbeiterklasse – als Intellektueller abtrünnig wurde und setzt hierin seine Arbeit von Rückkehr nach Reims fort.

Eribons Werk ist zugleich eine scharfe Kritik des gesellschaftlichen Umgangs mit alten Menschen und der (französische) Klassengesellschaft innerhalb der gegenwärtigen kapitalistischen Verhältnisse. Berührende Schilderungen der familiären Zustände mit allen ihren Fallstricken, der Analyse der Wirkmächtigkeit sozialer Klassenherkunft, Fragen von gegenseitiger Akzeptanz zwischen Mutter und Sohn. Alltägliche Beobachtungen, Auseinandersetzungen und tiefe Verletzungen, der Wechsel von Distanz, Entfremdung und Nähe und Vertrautheit wechseln sich ab mit analytischen Überlegungen zum Altern anhand der Auseinandersetzung mit thematisch einschlägigen Titeln von Simone de Beauvoir, „Das Alter“ und Norbert Elias' „Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen“.

„Ich muss gestehen, dass das gemeinsame Fernsehen, auch wenn es dabei zu unangenehmen Szenen kam, eine Möglichkeit war, Zeit miteinander zu verbringen, ohne krampfhaft nach Gesprächsthemen suchen zu müssen. [...] Schließlich ist es einer der großen Vorzüge von Beziehungen zu uns nahestehenden Menschen [...] dass man gemeinsam schweigen kann. [...] Wir fühlten uns wohl in der Gegenwart des anderen“ (S. 192f.)

– so schildert Eribon die Momente der Vertrautheit und Ruhe in der Gegenwart, die aber dann doch immer wieder zerrissen werden: seine Mutter konfrontiert ihn immer wieder mit der Vergangenheit, seinem Heranwachsen und seinem Anderssein. Eribon bewertet dies als wenigstens

gedankliche Rückkehr und Zurückversetzung „in die Vergangenheit, [...] in jene Zeit vor meinem Auszug beziehungsweise vor der Entfremdung und inneren Abspaltung, die meinem Auszug vorausgegangen waren“ (S. 158).

Lektionen

Das Buch gerät zu einer Mahnung für linke Menschen. Denn was Eribon anhand seiner eigenen familiären Biografie beschreibt, ist das Ringen um die gelingende Art und Weise, mit dem Altern, schwerwiegenden Erkrankungen und schließlich dem Tod der eigenen Eltern (oder, so ließe sich problemlos übertragen, anderer, geliebter, nahestehender Personen) und letztlich auch mit dem eigenen Altwerden umzugehen. Beides, so lässt sich daraus ableiten, sollte nicht verdrängt, sondern im Gegenteil: gut organisiert werden.

Wie bei der „Rückkehr nach Reims“ geht es thematisch um die Befreiung aus den eigenen familiären Verhältnissen und den souveränen Umgang mit den Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Dass Eribons Mutter Arbeiterin war, spielt erst gegen Ende des Buches eine größere Rolle (und wird in Rückkehr nach Reims sehr viel intensiver geschildert; es empfiehlt sich, beide direkt hintereinander zu lesen). Man kann es als eine Geschichte des Scheiterns lesen: Dem linken, akademischen Intellektuellen – der seiner Klasse erfolgreich, aber nicht ohne Narben, entflohen ist, der seine eigene Freiheit gewonnen hat, selbstbestimmt der zu sein, der er will – gelingt es nicht, mit seiner Mutter und mit seinen Brüdern, die allesamt im Proletariat verblieben, eine gelingende (politische oder persönliche) Konversation und Diskussion zu führen, an deren Ende das gemeinsame Ziel einer offenen, besseren Gesellschaft stünde. Im Gegenteil: Seine Mutter vertritt offen rechte Positionen – was Eribon insbesondere in ihrer rassistischen Sprache bis ins Mark trifft, die ihn an die eigenen erlittenen Beleidigungen und Beschimpfungen erinnern – und hat sich längst von linken Parteien und linker Politik verabschiedet. Eribon versucht dies zu ignorieren und die verbliebene gemeinsame Zeit ohne Diskussionen und Streits zu verbringen.

Es verläuft ein tiefer Riss zwischen den familiär gebundenen Menschen – und zumindest die rechte Seite, im Buch verkörpert durch seine Brüder, hat kein Verständnis dafür, was die andere so tut und wofür sie steht. An keiner Stelle wird angedeutet, dass Eribon als Intellektueller für seine Schaffen Anerkennung erhält oder es Verständnis für seine Lebensentscheidungen gibt. Es gibt keine positiven Verbindungen und es gibt auch niemanden, der gewillt wäre, diese zu schaffen. Auch Eribon selbst nicht, der auch kein Interesse am Leben seiner engsten Verwandtschaft zeigt. Es ist schließlich eine entfernte, junge Verwandte, „Großcousine – Großnichte?“ (S. 151f.), mit der er Kontakt hat, zustande gekommen über das Theaterstück zu Rückkehr nach Reims, das sie zur Lektüre des Buches animierte und den Kontakt suchen ließ.

Mit Eribons Reflexionen zugespitzt formuliert: Um die Beziehungen zwischen den linken intellektuellen Denker:innen und der Arbeiter:innen-Klassen steht es, milde formuliert, nicht gut, und wie daraus etwas Gemeinsames erwachsen soll, ist vollkommen unklar. Vielleicht ließe sich dies angesichts gegenwärtiger Krisen verändern: mit Blick auf deutsche Verhältnisse etwa mit breiten Bündnissen in der Wohnungsfrage oder dem prekären Dasein akademischer Intellektueller, die systematisch an den hiesigen Universitäten keine dauerhafte Perspektive haben. Der Zwang zur Lohnarbeit betrifft den akademischen Raum eben auch heftig und hier ergeben sich Anknüpfungspunkte für ein gemeinsames Bewusstsein gegen die kapitalistischen Verhältnisse. Eine fast schon utopisch anmutende Idee, die auch gar nicht mehr Gegenstand der Darstellungen Eribons sind.

„Natürlich schäme ich mich seit Langem für all die Beispiele meines Egoismus und meiner Undankbarkeit. Mich schmerzt, wie viel Schmerz ihr [der Mutter] mein Egoismus und meine Undankbarkeit zugefügt haben“ (S. 227), schreibt Eribon im letzten Absatz der Alltagsszenen, die dem vierten und letzten Kapitel vorangehen. Aber um seiner selbst willen ist der Kampf um die Weltaneignung und um das eigene Sein gepflastert mit Zorn und Schmerz; aber es gibt Situationen

und Verhältnisse, in denen dieser geführt werden muss, um die Freiheit zur Entfaltung zu erlangen. Und gegen Eribon: Nicht zuletzt anhand dieser Schilderungen wird deutlich, dass man der Herkunftsfamilie kaum bis nichts schuldig ist – nur muss man erst eine Position erkämpfen, aus der heraus man das erkennen kann. Das bedeutet nicht zu negieren, was Eribon am Ende erkennt: „Mittlerweile ist mir bewusst, dass ich zugleich dank meiner Mutter und in Abgrenzung zu ihr der Mensch geworden bin, der ich bin“ (S. 227). Aber wie hätte er anders als geschildert einigermaßen unbeschädigt seinen Weg und seine eigene Identität finden sollen?

Ein anregendes, enorm facettenreiches, berührendes, wichtiges Buch.

Didier Eribon 2024:

Eine Arbeiterin. Leben, Alter, Sterben. Übersetzt von: Sonja Finck.

Suhrkamp Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3518431757.

271 Seiten. 25,00 Euro.

Zitathinweis: Sebastian Klauke: Alles über die eigene Mutter. Erschienen in: Politische Gefühle. 71/ 2024. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1876>. Abgerufen am: 09. 04. 2024 12:10.

Lizenzhinweise

Copyright © 2010 - 2024 kritisch-lesen.de Redaktion - Einige Rechte vorbehalten

Die Inhalte dieser Website bzw. Dokuments stehen unter der [Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz](#). Über diese Lizenz hinausgehende Erlaubnisse können Sie über unsere [Kontaktseite](#) erhalten.

Sämtliche Bilder sind, soweit nicht anders angegeben, von dieser Lizenzierung ausgeschlossen! Dies betrifft insbesondere die Abbildungen der Bücher und die Ausgabenbilder.