

Berliner Splitter II: Samstag

von Martin Büdel, Kira Meyer, Fabian Hennig, Friederike Bahl, Daniela Ruß, Felix Hempe, Moritz Klenk

Bericht vom zweiten Tag der Konferenz "Emanzipation",
26. Mai 2018

Sisyphos lernt Nein sagen

Kolloquium "Erziehung zur Mündigkeit" *von Martin Büdel & Kira Meyer*

Geburtsstunden des Feminismus

Kolloquium: Befreiung & Geschlecht *von Fabian Hennig*

„Oppositional Consciousness“

Plenum: Emanzipatives Wissen *von Thomas Cannaday & Friederike Bahl*

Monofrequenzgesellschaft

Kolloquium: Entfremdung & Ideologie *von Daniela Russ*

Der Prozess des Kunstens

Kolloquium: Kreativität *von Felix Hempe*

Deformierte „systemische Gemälde“ und was wir damit anfangen können

Medico-Kolloquium: Solidarität in der Katastrophe *von Martin Büdel*

Emanzipation im Kontext - Tag 2

Der Podcast *von Moritz Klenk*

Sisyphos lernt Nein sagen

Schon zu Beginn des Kolloquiums „Erziehung zur Mündigkeit“ wurde deutlich, wie das Problem der Sorgearbeit emanzipative Bestrebungen ganz praktisch unterläuft. Ausgerechnet die beiden Referentinnen, Christiane Thompson und Sabine Andresen, mussten wegen der Sisyphos-Arbeit der Pflege von Familienangehörigen ihre Teilnahme an der Tagung absagen. So blieb es zwei Männern vorbehalten, über den Zusammenhang von Erziehung und Emanzipation zu sprechen: Markus Rieger-Ladich, Professor für Erziehungswissenschaften, sprang kurzfristig als Gesprächspartner von Micha Brumlik ein, der das Kolloquium organisiert hatte.

Vor Beginn der Vorträge wurde eine Art Kopfgeldliste herumgereicht, auf der sich die Besucher*innen des Kolloquiums eintragen sollten. Dokortitel waren für den Nachweis bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft besonders erwünscht - glücklicherweise durften Menschen mit geringerer akademischer Qualifikation aber auf ihren Plätzen sitzen bleiben.

Micha Brumlik (Frankfurt) beschäftigte sich in seinem Vortrag mit der von Marx aufgeworfenen Frage „Wer erzieht die Erzieher?“. Die Antwort finde sich in der Selbstbildung der Erzieher, die sie befähige, ihre Zöglinge in einer Art anzuleiten, die diesen die Entwicklung zu mündigen Persönlichkeiten ermögliche. Eine solche mündige Persönlichkeit zeichne sich dadurch aus, ohne Angst nein sagen, Rollendistanz wahren und Ambiguität aushalten zu können. Wichtigster Gewährsmann für Brumliks Definition von Mündigkeit ist Siegfried Bernfeld, der die Erziehungs- und Selbsterziehungsarbeit mit dem Mythos von Sisyphos vergleicht. Bildung wie Erziehung liefen den sich ständig verändernden und immer weiter ausgreifenden politischen oder sozialen Zwängen endlos hinterher, sollten den Zöglingen jedoch gerade einen möglichst souveränen Umgang mit den sich notorisch verändernden Umständen vermitteln. Wenn es überhaupt so etwas wie einen Fortschritt in der Frage der Erziehung geben könne, dann bestünde er folglich darin, derartige Rückständigkeiten zu verringern: Zwar vermag Sisyphos den Stein nie auf der Bergspitze abzulegen, doch kann er immerhin dafür sorgen, dass er ein Stück weniger weit zurückrollt. Auch wenn Mündigkeit kein definitiv erreichbarer Zustand sei, gelte es doch, sich auf den Weg zu machen und sich dabei „...weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht dumm machen zu lassen“, wie Brumlik mit Adorno schloss.

In der anschließenden ersten Publikumsdiskussion wurde deutlich, dass der Wandel von autoritären zu dialogischen Erziehungsmethoden nicht nur Vorteile mit sich bringt. Denn bei aller Betonung prinzipiell gleichberechtigter Beziehungen sei der heute übliche „Verhandlungshaushalt“ (Brumlik) - als Gegenstück zum autoritären

Erziehungsstil - in seinen problematischen Konsequenzen bei längeren Bahnfahrten in den Familienabteilungen des ICE zu betrachten (Rieger-Ladich). Auf der Rückreise von der Tagung dürften einige Teilnehmer*innen sicherlich Gelegenheit zur Überprüfung dieser These gehabt haben.

Markus Rieder-Ladich (Tübingen) konnte mit seinem Vortrag in etwa da anschließen, wo Brumlik seine Rekapitulation des Nachdenkens über anti-autoritäre Erziehung beendet hatte - und das ganz ohne Absprache! Er selbst teile mit Bernfeld den Anspruch, schonungslos Selbstkritik zu üben und „das, was uns lieb ist, immer wieder auf den Prüfstand zu stellen“. Besonders ins Herz geschlossen hat Rieger-Ladich in seiner sozial- und kulturtheoretisch fundierten wissenschaftlichen Arbeit offensichtlich Pierre Bourdieu. Nachdem er selbst zu Beginn auf den Umstand hingewiesen hatte, wie wichtig es sei, stets zu hinterfragen, warum bestimmte Theoriebezüge im Fach gerade Konjunktur hätten, erstaunte es umso mehr, dass er in seinem Denken über und mit Bourdieu diesen Anspruch nicht auch selbst-reflexiv auf die eigene Theoriearbeit bezog. Um nicht missverstanden zu werden: bei einer Tagung zu kritischer Theorie Bourdieu ins Gespräch zu bringen, ist alles andere als abwegig. Nur blieb nach einer ausgedehnten Vorstellung unterschiedlicher Werkphasen am Ende kaum noch Zeit, um die erziehungstheoretischen Implikationen von Bourdieus „Sozioanalyse“ (Rieger-Ladich) zu verdeutlichen.

Dieser Umstand führte dazu, dass in der anschließenden Diskussion mehr über Bourdieu und dessen Anspruch an die Arbeit von Intellektuellen, als über den Zusammenhang von Erziehung und Emanzipation gesprochen wurde. Die Konfrontation mit erzieherischer Praxis an konkreten Orten wie der Schule oder der Familie, die Bourdieus Theorie der Praxis eigentlich einfordert, wurde lediglich durch einzelne Fragen und Bemerkungen provoziert. So hätte viel genauer darüber gesprochen werden müssen, wer die Sisyphos-Arbeit der Erziehung zur Mündigkeit in der heutigen Gesellschaft übernimmt. Wie ist diese Arbeit organisiert? Und mit welchen Schwierigkeiten - d.h. mit welchen „Steinen“ - haben die Erzieher*innen zu kämpfen? Am Ende war es einer Praktikerin vorbehalten dieses Problem für alle greifbar zu machen. Aus ihrem Alltag als Lehrerin gab sie zu bedenken, dass viele Lehrer nicht den Mut hätten, dem Druck der ständigen Leistungs-Hochrechnungen zu widersprechen. Doch wie sollten Schüler mündig werden, wenn schon deren Erzieher keine Nein-Sager aus Mündigkeit seien? (Martin Büdel)

Geburtsstunden des Feminismus

Das von Sabine Hark organisierte Kolloquium verfolgte das Ziel, am Beispiel der 1968er-Bewegung „die unterschiedlichen Dimensionen von Emanzipation im

Kontext eines sowohl in die Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung als auch in die Dynamik dekolonialer Kämpfe eingelassenen Geschlechterverhältnisses“ zu erfassen. Letzteres, also die konstitutive Verwobenheit von Rassismus und Geschlechterverhältnis, wurde insbesondere von Christina Thürmer-Rohr (Berlin) und Aline Oloff (Berlin) als Manko auch des feministischen Befreiungsbegriffs um 1968 ausgewiesen, Vergesellschaftung und die Bestimmung von Begriffen wie „Herrschaft“ und „Befreiung“ jedoch – so viel sei bereits an dieser Stelle verraten – gerieten in den Hintergrund.

Die Frage nach dem Verhältnis von Befreiung und Geschlecht hat Feministinnen sowohl vor als auch nach 1968 beschäftigt. Heute – nach Foucaults Kritik der Repressionshypothese – ist sie in den poststrukturalistischen Gender Studies allerdings zweitrangig geworden. Elisabeth Grosz sprach zuletzt gar von einem „Mantra der Befreiung“, von dem sich der Feminismus zu emanzipieren habe, wenn er heutigen Entwicklungen gerecht werden wolle. Um 1968 jedoch kam kaum eine feministische Abhandlung ohne Worte wie „Befreiung“ oder „Freiheit“ aus. Entlehnt wurden sie dem Marxismus oder dessen Ausläufern: der Kritischen Theorie, dem Existentialismus oder, wie Oloff in ihrem Beitrag über die Rhetorik der französischen Frauenbefreiungsbewegung um 1968 betont, den postkolonialen Befreiungsbewegungen.

Die 68er-Bewegung habe die Befreiung der Frau aus den Zwängen von Ehe, Familie, Haushalt und Sexualität angestrebt. Oloff zeigte auf, dass die Frauenbefreiung auf sprachlicher Ebene in Analogie zur Befreiung aus dem Kolonialismus gefasst wurde. Auf diese Weise machte man sich innerhalb des linken Diskurses, dessen zentraler Bezugspunkt die sogenannte Dritte Welt war, verständlich und unterstrich die Dringlichkeit des weiblichen Anliegen. Allerdings, so Oloff kritisch, geriet die problematische Realität der kolonialen Verhältnisse, bei denen man sich rhetorisch bediente, dabei aus dem Blick. Das verdeutlichte die Referentin am Beispiel des Kampfes um reproduktive Rechte: Mutterschaft als Sklaverei zu bezeichnen, habe sich auf normativen „Gebärzwang“ und die Ausbeutung von Sorgearbeit, aber keineswegs auf tatsächliche Formen von Sklaverei bezogen. Aus dem Befreiungsdiskurs der französischen 68er-Frauenbewegung ausgeschlossen wurde etwa das Thema der Zwangssterilisationen – obwohl hiervon insbesondere nichtweiße Frauen betroffen waren und dies innerhalb der Frauenbewegung auch bekannt war. Vor dem Hintergrund derartiger Ausschlüsse mündete Oloffs Vortrag schließlich in Skepsis gegenüber antikolonialen Formen feministischer Befreiungsrhetorik.

Christina Thürmer-Rohr hatte ihren Vortrag zuvor mit der Feststellung eingeleitet, Begriffe wie „Emanzipation“ oder „Befreiung“ hätten ihre einstige Leuchtkraft heutzutage eingebüßt. Vielmehr klangen sie nach Nachhilfeunterricht über eine Zeit, von der vielen jungen Frauen heute gar nicht klar sei, warum sie sich überhaupt mit ihr befassen sollten. Mit Thürmer-Rohr saß nun eine Feministin auf dem Podium, die nicht nur bereits 1968 politisch und akademisch aktiv, sondern auch bestens in der Lage war, kompetente Nachhilfe in Sachen Emanzipation und

Freiheit zu erteilen. Ihr Vortrag war trotz seines Umfangs kurzweilig und dazu von einer Emphase, die akademische Erörterungen, auch zu Themen wie Befreiung und Emanzipation, nur noch selten besitzen.

Emanzipation, so Thürmer-Rohr, setze zunächst etwas voraus, von dem es sich zu emanzipieren gilt. In der Geburtsstunde der neuen Frauenbewegung sei insbesondere die Gewaltfrage zentral gewesen. Gewalt in all ihren Erscheinungsformen, ob strukturell, persönlich oder psychisch, sei von der Frauenbewegung als Ausdruck eines patriarchalen Prinzips aufgefasst worden, von dem man sich befreien wollte. Gegenüber der Behauptung, es sei den Frauen damals um Selbstverwirklichung gegangen - möglicherweise eine Spitze gegen Nancy Fraser? -, verdeutlichte Thürmer-Rohr, dass der Feminismus um 1968 eine klare Kritik am Patriarchat gewesen sei - und damit eine fundamentale Gewalt- und Gesellschaftskritik. Zudem erinnerte sie an den Umstand, dass der Feminismus der 1968er auch als Versuch einer Theoriebildung nach Auschwitz verstanden werden muss. Thürmer-Rohr verwies in diesem Zusammenhang auch auf die Bedeutung des Existenzialismus, in dem Begriffe wie „Befreiung“ und „Freiheit“ ebenfalls eine zentrale Rolle spielten. Unter dem Einfluss des Existenzialismus habe sich der Feminismus als weltverändernde Bewegung konstituiert, und zu einem anderen, nicht ausschließlich durch die zurückliegenden Erfahrungen von Nationalsozialismus und Krieg geprägten Geschichtsverständnis gefunden. Dass man ungeachtet aller inhaltlichen Gemeinsamkeiten in den 1960ern gleichwohl nicht mehr am Freiheitspathos der Existenzialisten festgehalten und sich stattdessen den Begriff der „Emanzipation“ zu eigen machte, begründete sie mit den semantischen Verschiebungen des Freiheitsbegriffs im Kalten Krieg. Unter dem Einfluss der Blockkonfrontation und erst recht nach dem Mauerbau sei der Freiheitsbegriff zu einem Begriff der Rechten mit antikommunistischem Beiklang geworden.

Der Feminismus habe sich aber nicht nur in Bezug zum Existenzialismus, sondern auch in Bezug und Abgrenzung zum Marxismus formiert, der weitestgehend geschlechterblind und unsensibel für andere Formen der von Gewalt als für diejenige der Klassenherrschaft gewesen sei. Der Befreiungsbegriff habe sich nach 1968 gewissermaßen verselbstständigt. Viele hätten sich nach 1968 in zunehmender Nähe zur RAF positioniert - dies galt auch für Thürmer-Rohr persönlich, was sie mehr oder weniger selbstkritisch einräumte. Ihre Untersuchungen zur Gewaltfrage waren allerdings geeignet, die Faschismus- und KZ-Analogien zu kritisieren, die in diesem Spektrum ansonsten kaum zur Debatte standen. Stattdessen herrschten Personenkult, Denkverbote und Einschüchterungen - kurz: ein autoritäres Klima, das von Teilen der Frauenbewegung als Ausdruck des patriarchalen Prinzips kritisiert wurde.

Die konzeptuelle Unterordnung des Rassismus unter das Geschlechterverhältnis bezeichnete Thürmer-Rohr rückblickend als „Sündenfall“. Während die Frauenbewegung den Alleinvertretungsanspruch des Marxismus erfolgreich zurückgewiesen hatte, drohte feministische Theorie in einem neuen

Alleinvertretungsanspruch zu kulminieren. Die Blindheit für Themen wie Rassismus oder Postkolonialismus hätten eine tiefgreifende Krise des Selbst- und Weltbezugs offenbart. Damit kam Thürmer-Rohr zu der Frage, ob „Befreiung“ überhaupt noch ein zeitgemäßes Konzept sei. Im – auf dem Podium leider nicht diskutierten Gegensatz zu Oloff, die allerdings weniger vom Befreiungsbegriff als von Befreiungsrhetorik sprach – schien Thürmer-Rohr ihn beibehalten, aber universalisieren zu wollen: Befreiungsprozesse seien mit dem Abwerfen der Repression nicht beendet. Sie führten zu Freiheit erst dann, wenn sie nicht nur die eigene, sondern auch die Freiheit der anderen forcierten. Ihre historisch sorgfältig untermauerte Perspektive auf Befreiung richtete Thürmer-Rohr abschließend auf gegenwärtige Herausforderungen. Dazu zählten für sie Protestbewegungen, in denen der Begriff des „Patriarchats“ allenfalls dann noch eine stereotype Rolle spiele, wenn Frauen vorgeblich von der Gewalt des muslimischen Mannes befreit werden sollen. Eine solche Auffassung des Feminismus sei mit Rassismus verwoben und in der Form von „Ängsten vor Umvolkung“ sachlichen Argumenten kaum noch zugänglich. Die Geschlechterforschung habe zwar die Kritik an diesem exkludierenden Feminismus übernommen, sich zeitgleich aber von der Frauenfrage verabschiedet.

Eine Diskussion, die diese zuletzt ausgelegten Fäden aktueller Auseinandersetzungen aufgegriffen und vor dem Hintergrund der vorgetragenen historischen Erfahrungen reflektiert hätte, kam leider nicht mehr zustande. Sie hätte zweifellos von den verschiedenen feministischen Generationen sowohl auf dem Podium als auch im Publikum profitiert.

Oppositional Consciousness

Unter der Frage „Wer weiß was?“ zog die zweite Plenarsitzung zum „Emanzipativen Wissen“ eine Zwischenbilanz des Kongresses. Auf der Suche nach den epistemischen Voraussetzungen von Emanzipation machte das Panel vor allem eines deutlich: Emanzipatives Wissen beginnt weniger mit einem Katalog idealer Wissensbestände, auf die man sich zubewegt, als mit dem Problem, von was man sich fortbewegt und wo auf diesem Weg emanzipative Fallstricke liegen.

Den Problemboden bereitete Martin Saar. Unter dem Begriff einer „Politik des Wissens“ warnte er davor, sich vorschnell auf die scheinbar naheliegende Entgegensetzung von „Herrschafts- und Aufklärungswissen“ einzulassen. Zwar schließt Saar mit dem Credo „Wer etwas weiß, kann etwas tun.“ an Foucaults Konnex aus Wissen und Ermächtigung an, allerdings bestehe eine solche Ermächtigung nicht einfach darin, sich von Herrschaftswissen, das Machtverhältnisse reproduziert, durch Aufklärungswissen, das auf Emanzipation

abzielt, zu befreien. Vielmehr müsse es darum gehen zu verstehen, dass auch Aufklärungswissen „nie neutral“ sein kann, sondern immer in bestehende soziale Strukturen eingebettet ist. Auf die Frage, wie sich ein solches Aufklärungswissen selbst reflexiv halten kann, hatte Sally Haslanger eine Antwort: „oppositional consciousness“. Emanzipatives Wissen entstehe in einem fortlaufenden Prozess des gemeinsamen Aushandelns, Testens und Reformulierens, in dem individuell gehegte „personal complaints“ darauf geprüft werden, ob sie auch als gesellschaftlich verhandelbare „collective complaints“ taugen.

Was Saar und Haslanger offen ließen: Wer kommt in dieser Aushandlung zu Wort? Dass diese Frage nicht unerheblich ist, belegten Charles W. Mills und Jason Stanley. Sie diagnostizieren bei den relevanten Sprecherpositionen blinde Flecken, die sich ein Nachdenken über Emanzipation heute nicht leisten könne: Wenn emanzipatives Wissen immer situiert ist, dann muss in jedem Emanzipationsprozess nicht nur die verfügbaren Wissensthemen, sondern auch reflektiert werden, welche Sprecher er ausschließt. Ein Problem lassen sie allerdings auch sie links liegen: Bei der Frage, ob nicht Begriffe wie „white supremacy“ selbst dazu neigen, regionale und historische Differenzen zu verwischen und neue Totalitäten einzuführen, die sie doch ursprünglich überwinden wollten, spricht am Ende niemand. (Thomas Cannaday & Friederike Bahl)

Monofrequenzgesellschaft

Am Ende ergab der Anfang Sinn: Man wolle nicht nur darüber diskutieren, wie Ideologie und Entfremdung Emanzipation verhindern, sondern auch darüber, inwiefern bestimmte Auffassungen von Emanzipation selbst ideologisch seien – so hatte Robin Celikates (Amsterdam) das Panel „Entfremdung und Ideologie“ eingeleitet. Das könne, führte er aus, beispielsweise die Illusion eines großen emanzipatorischen Moments sein. Nach den drei Vorträgen möchte man hinzufügen: Oder die Vorstellung einer Monofrequenzgesellschaft. Trotz zweier spannender Beiträge, die den Begriff der Freiheit für die Diagnose von Entfremdung stark machten, dominierte am Ende Hartmut Rosas wenig erhellende Verbindung von Resonanz- und Emanzipationsbegriff.

Lorna Finlayson (Essex) eröffnete das Panel mit der Frage nach dem emanzipativen Potenzial der Kritischen Theorie. Kritische Theorie könne darauf aufmerksam machen, dass die Wirklichkeit nicht so fest gefügt ist, wie sie scheint. Sie könne auch – und das wird im Weiteren wichtig – die Verbindung von Theorie und Praxis aufzeigen, von materiellen Gegebenheiten und ihrer Analyse einerseits und machtvollm Handeln andererseits. Die kritische Perspektive gewinne jedoch vor allem im Unterschied zur liberalen politischen Theorie an Schärfe: Erstere habe die

Freiheit zum Ziel, Letztere die faire Verteilung. Vom Standpunkt der liberalen politischen Theorie erscheine alles als ein bloßes Verteilungsproblem, es gebe keine Unfreiheit, sondern nur ein Weniger oder Mehr an Ressourcen. Die der Kritischen Theorie eigene Perspektive sei hingegen jene, die darauf beharrt, dass es um Fragen der Freiheit geht: Die Position der Sklavin erschöpft sich nicht darin, dass sie weniger besitzt. Hier jedoch zeige sich auch ein Problem des Emanzipationsbegriffs, der immer *emancipator* und *emancipatee* impliziert. Jenseits der Sklavengesellschaft erscheine die beschränkende Macht jedoch als materielles Ding, ungreifbares Recht oder anonyme Institution und gerade nicht als handelnder Mensch. Finlayson schlägt vor, Machtverhältnisse stattdessen als Triade von *emancipatee*, *oppressor* und dem Hindernis der Emanzipation - Ideologie - zu denken. Und so sei es die Aufgabe der Kritischen Theorie, die Handlungen offenzulegen, durch die Unterdrückung vollzogen und Emanzipation vereitelt wird.

Wenn aber die Verhältnisse so unübersichtlich sind, wie kann dann überhaupt gezeigt werden, dass eine bestimmte Lage unfrei ist? Dieser Frage geht Karen Ng (Vanderbilt) nach, indem sie Marx' Entfremdungsbegriff an Hegels Begriff des „Gattungslebens“ zurückbindet. „Alienation“, so ihre These, „cannot be detached from an understanding of species-being.“ Hegel und Marx verstünden Lebensformen gleichermaßen als Prozess und als Resultat desselben. Hegel denke Gattungen als konkrete Totalität und nicht als Resultat von analytischer Abstraktion. Gattung sei die Bedingung für jedes menschliche Wesen - ein Mensch könne objektiv nicht existieren, ohne ein Gattungswesen zu sein. Marx habe dann den Gedanken entwickelt, dass auch die Gesellschaft keine bloße Abstraktion sei, die dem Menschen entgegentrete, sondern seine Bedingung: Wenn individuelles Leben objektiv ist, dann ist es notwendig sozial. Diese notwendige Bedingung schafft die erste Grundlage dafür, menschliche Lebenslagen zu beurteilen. Entfremdung ist ein objektiver Zustand, kein Gefühl.

Doch wie kann die menschliche Lebenslage eingeschätzt und ermessen werden? Das Gattungsleben ist nach Hegel durchaus erforschbar, wenn auch nicht quantifizierbar. Es ist durch das *telos* einer Gattung bestimmt, durch die ihr notwendigen Zwecke, und kann darum nicht statistisch erhoben werden. Die notwendigen Verhältnisse beziehen sich auf das, was Menschen sind, haben und tun - auf das beobachtbare Gattungsleben also. Da Menschen selbstbestimmt und im Bewusstsein ihrer Freiheit handeln und denken, sei die Freiheit eine wesentliche Dimension des menschlichen Gattungslebens. Karen Ng schloss ihren Vortrag mit dem Hinweis darauf, dass jede Aussage über eine entfremdete Lage einer historisch-spezifischen Beschreibung der menschlichen Lebensform bedürfe.

Die ersten beiden Vorträge erarbeiteten eine begriffliche Grundlage, von der aus man hätte man fragen können: Was heißt es heute, frei zu sein? Welche Wissenschaften übernehmen heutzutage die Aufgabe, die menschliche Lebensform - als Referenzpunkt einer Diagnose und Kritik von Entfremdung - zu beschreiben? Und wie erfolgt der Schritt vom kritischem Urteil zur Emanzipation, oder in Lorna Finlaysons Worten: Wer macht die ungreifbaren Verhältnisse zurechenbar? Ist das

die Aufgabe von Kritischer Theorie heute – und wenn dem so ist: wird sie dieser gerecht?

Wie gesagt: Man hätte diese Fragen stellen können. Hartmut Rosa (Jena/Erfurt), der dritte Vortragende, zog es jedoch vor, sich die die zuvor erarbeiteten Begriffe und Anschlussfragen anzueignen und sie kurzerhand unter den Begriff der Resonanz zu subsumieren. Die Einfallslosigkeit seines Vortrags zeigte sich schon darin, dass Resonanz hier als „das Andere der Entfremdung“ beschrieben wurde, obwohl sie im Klappentext seines Buches noch als Antwort auf Beschleunigung hinhalten muss. Rosa definierte Entfremdung zunächst mit Jaeggi als „relationship without relation“, um sie dann in Einklang mit seiner Resonanzmetapher zu einem Mangel an „vibrant inner connection“ umzudeuten. Resonanz betrachtete Rosa also als eine offene Haltung in Erwartung der Welt; man sei bereit, sich von etwas Äußerem berühren zu lassen und es in sich zu co-konstruieren. Es gehe darum, etwas wahrzunehmen (Affektion), darauf zu reagieren (Emotion) und sich verändern zu lassen (Transformation). Diese Abfolge könne jedoch nicht mechanisiert oder kontrolliert werden, sie sei „unverfügbar“. Wem diese Haltung fehle, der sei entfremdet. Ideologie tauchte bei Rosa folglich als falsche Erklärung für Entfremdung und als Illusion von Resonanz auf – eine solche *Resonanzillusion* sei beispielsweise bei rechten Parteien als eine Ideologie der identitären Verschmelzung zu finden. In Durchdeklinatation seiner Metapher bedeutete Emanzipation für Rosa dann, seine eigene Stimme zu entwickeln und seine eigene Melodie zu finden. Emanzipation könne allerdings auch hinderlich für Resonanz sein, „when it leads to loss of affection.“

Der letzte Satz ist bezeichnend für die Art des Denkens, die Rosa in seinem Vortrag präsentierte. Denn trotz all seiner Beteuerungen, er wolle ja Soziologe sein, wurde deutlich: Er entwirft eine Theorie, die das Soziale von den Empfindungen her begreift. Wenn man aber der sozialen Vermittlung von Resonanz keinerlei Beachtung schenkt, wird die Behauptung, man treibe Soziologie, zum Lippenbekenntnis. Im Kontext des Panels stellte sich die Frage, was Rosas Theorie überhaupt zum Verständnis von Ideologie und Entfremdung beitragen kann. Eine Frage aus dem Publikum zielte denn auch genau in diese Richtung: Es falle schließlich nicht schwer, sich eine fröhliche Fabrikarbeiterin oder einen musikliebenden Nazi vorzustellen. Wie also könne die richtige Resonanz von der falschen unterschieden werden? Es fällt auf, dass Rosa im Unterschied zu seinen Vorrednerinnen keinen Begriff von Freiheit entwickelt. Was genau ist das Eigene, Widerständige, das Resonanz nicht einfach zu einem Phänomen der Massenanziehung bei gleicher Frequenz macht? Im harmlosesten Fall handelt es sich bei Rosas Theorie um Achtsamkeit im soziologischen Gewand, im schlimmsten Fall um die Ideologie einer monofrequenten Gesellschaft, die sich vollständig empfinden kann. „Wenn es eine Dialektik des Herzens gibt“, sagt Plessner „ist sie sicherlich gefährlicher als eine Dialektik der Vernunft.“ (Daniela Russ)

Der Prozess des Kunstens

Bastian Ronge leitete das Kolloquium mit der Vermutung ein, dass mit dessen Titel - Kreativität - gleich einer jener Begriffe aufgerufen sei, gegenüber denen so manche/r intuitiv Vorbehalte hege, denn „herrschende Ideen stehen im Verdacht, Ideen der Herrschenden zu sein.“ Gegen solch bourgeoisen Anfangsverdacht spräche jedoch, dass Kreativarbeit oftmals unter prekären Bedingungen ausgeübt werde. Ähnlich prekär wie beispielsweise die Arbeitsbedingungen in der „Kreativstadt Berlin“ war passenderweise auch die Situation im Vorlesungssaal: Publikum wie Vortragende fanden sich in drückender Enge bei stickig-heißer Luft zusammen, um „das Verhältnis von Emanzipation und Kreativität neu zu durchdenken“.

Wie Ruth Sonderegger (Wien) in ihrem Vortrag zum problematischen Verhältnis von Kunst und Emanzipation ausführte, sei Kunst schon immer auch im Hinblick auf ihre mögliche Veräußerung hin betrieben worden, so dass vom oft beschworenen fortschreitenden *Ausverkauf* der Kunstwerke keine Rede sein könne. Neben dem ökonomischen sei der Kunst jedoch auch immer ein politisches Anliegen inhärent und in diesem Sinne hätten sich auch die ästhetischen Theorien von Beginn an mit Politik, beispielsweise Kolonialismus, Klasse und Geschlecht auseinandergesetzt. Kunst gehe jedoch nicht einzig in der Kombination aus wirtschaftlichen Interessen und politischen Ambitionen auf: Mit Walter Benjamin und Gayatri Chakravorty Spivak könne Kunst als Leerstelle verstanden werden, die nicht - wie Theodor W. Adorno oder Jacques Rancière es postulierten - normativ aufgeladen sei. Im Gegenteil: An der inneren Verbindung von Emanzipation und Kunst müsse generell gezweifelt werden. Alternativ schlug Sonderegger vor, beide Begriffe rigoros voneinander zu trennen, was gerade angesichts neuerer rechter Bewegungen wie CasaPound in Italien, die sich auf Ezra Pound und den italienischen Futurismus bezögen, notwendig sei. Letztlich plädierte Sonderegger für ein Kunstverständnis und eine künstlerische Praxis, wie sie um 1968 vorherrschten: Kunst gehe nicht in der Theorie auf, sondern sei immer mehr.

Durch den Bezug zur Netflix-Serie *Mad Men*, in der sich alles um den Werbefachmann Don Draper und seine Kolleg*innen in einer Werbeagentur dreht, als vermeintlich leichte Kost für das Publikum aufbereitet, servierte Gertrud Koch (Berlin) im Anschluss ihren Vortrag mit dem Titel „Ästhetische Eigenzeit“. Bei der Serie handele es sich laut Koch um eine „ästhetische Reflexion im Medium“. Unter Verweis auf das Kapitel zur Kulturindustrie in Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* beschrieb sie den Warencharakter der Werbung als eine Sonderform der Kunst. Werbung verleihe der Ware ein Gesicht und genau darin bestehe ihr funktionaler Charakter. Ausschlaggebend für ihre Wirksamkeit sei dabei die Annäherung an das Publikum mithilfe psychologischer und soziologischer Methoden. In *Mad Men* finde sich ebenjener funktionale Charakter im mimetischen Vermögen der Hauptfigur Don Draper dargestellt. Der besondere Charakter von Werbung bestehe eigentlich darin, durch das Generieren von Nachfrage für eine Ware zu werben. Dazu bediene sie sich der Kniffe der psychologischen wie

soziologischen Marktforschung, die sich wiederum der zukünftigen Kundschaft annäherte. Innerhalb von Film- und Kreativwissenschaft würden jedoch Artefakte produziert, die nicht im Warencharakter von Werbung aufgingen. Von dort schlug Koch den Bogen über Walter Benjamins Engel der Geschichte zur Emanzipation von der Zeit im Takt der Maschine. Ästhetische Zeit, also diejenige, die sich in der Hingabe an Kunstwerke aufzuheben kann, böte die Möglichkeit, den Rezipienten kurzzeitig von der produktiven Zeit zu entheben. In Raum und Zeit vollziehe sich Emanzipation unterschiedlich, wie Koch mit Verweis auf Benjamins Engel der Geschichte darlegte. Mit dem titelgebenden Begriff der Ästhetischen Eigenzeit sei eine Verschiebung des kapitalistischen Zeitregimes im Kunstwerk verbunden.

Einen gänzlich anderen Ansatz präsentierte Ludgar Schwarte (Düsseldorf), der den neuen Begriff des „Kunstens“ vorschlug, um die Prozesshaftigkeit der Herstellung von Kunst zu betonen, die im Vollzug der ästhetischen Praxis sowie in der Spontaneität der (künstlerischen) Handlung bestehe. Frei nach Deleuze sei kreatives Schaffen „ein Weg zwischen Unmöglichkeiten“: Die Qualität von Kunst bemäße sich indirekt an ihrer Originalität. Zur Vermeidung bloßer Wiederholung müsse mit jedem Kunstwerk eine Art künstlerischer Sprung vollzogen werden, der durch die Spontaneität des ergebnisoffenen Prozesses der Kunstproduktion bedingt sei. Wo aber bleibe in dieser Theorie der Rezipient? Kunst sei doch keine rein selbstreferenzielle Angelegenheit des Produzenten, hakte Gertrud Koch in der Diskussion nach. Das Publikum hingegen störte sich nicht an der fehlenden Reflexion über den Adressaten und interessierte sich – was einer gewissen Ironie nicht entbehrt – mehr für Referenzkunstwerke, an denen das Kunstens besonders anschaulich werden würde.

Der Vortrag von Ruth Sonderegger, der Schwartes Versuche, Kunst auf den Begriff zu bringen, bereits im Voraus implizit problematisiert hatte, wurde vom Publikum leider ausschließlich ob seiner politischen Beispiele aufgegriffen. Nachfragen gab es daher nur hinsichtlich der Einordnung der Kunstbezüge der CasaPound-Bewegung und ihrem deutsch-österreichischen Äquivalent, den Identitären. Man könnte sich in Versuchung geführt sehen, daraus Schlüsse über das theoretische Interesse des Publikums zu ziehen. Vor diesem Hintergrund war es dann auch nicht weiter verwunderlich, dass Kochs Ausführungen kaum Beachtung fanden – und das trotz der publikumsfreundlichen Aufbereitung anhand einer weithin bekannten Netflix-Serie. Das Kolloquium spiegelte somit das grundlegende Problem der Tagung wider: Theorie als Praxis vs. Theorie und Praxis oder eben Ästhetische Eigenzeit vs. Kunstens. (Felix Hempe)

Deformierte „systemische Gemälde“ und was wir damit anfangen können

Der neben Gesine Schwan und Stefan Lessenich für dieses Kolloquium angekündigte Achille Mbembe hatte leider abgesagt und so übernahm es Ramona Lenz, zu Beginn einige Aspekte aus Mbembes Arbeiten zumindest kurz anzureißen. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Mbembes Ideen fand jedoch auch im weiteren Verlauf des Kolloquiums nicht statt. Lessenich äußerte zwar sein Bedauern darüber, seine Überlegungen zu dem, was er „Externalisierungsgesellschaft“ nennt, nun nicht mit Mbembe diskutieren zu können, freute sich aber zur Erheiterung seiner Zuhörer*innen zugleich darüber, nun selbst mehr Zeit zum Reden zu haben („Ich nehm‘ jetzt noch die Zeit des Kollegen Mbembe in Anspruch.“). Den unverhofften Zeitbonus nutzten Schwan und er schließlich auch zu einer anregenden und engagiert geführten Diskussion.

Zu Beginn seiner Ausführungen konnte sich Lessenich einen kleinen Seitenhieb auf die Veranstalter*innen der Tagung nicht verkneifen, da, „wie so oft im universitären Betrieb“ derzeit „unter dem Deckmantel der Vielfalt Konkurrenz kultiviert wird“. Angesprochen war die Tatsache, dass die verschiedenen Kolloquien zeitgleich stattfanden und so um die Aufmerksamkeit der Tagungsbesucher*innen buhlen mussten. Lessenich konnte in diesem Wettbewerb zumindest ein wenig mehr Interesse an seinen Ausführungen verbuchen, denn einige Zuhörer*innen verließen den Saal, nachdem er das Wort an Gesine Schwan übergeben hatte.

In seinem Vortrag skizzierte Stephan Lessenich (München) in aller gebotenen Kürze seine Begründung dafür, die Länder des globalen Nordens als „Externalisierungsgesellschaft“ zu beschreiben. Die Aneignung und Ausbeutung lebendiger Arbeit und der Natur in anderen Weltregionen verbinde sich mit der Auslagerung ökologischer, sozialer oder ökonomischer Kosten in den globalen Süden. Die alten Industrienationen würden dabei systematisch versuchen, negative Effekte auf die eigenen Wirtschaftsräume auszuschließen. Darin werde eine Abwertung der Arbeitenden oder auch der Natur in anderen Weltregionen deutlich. Zudem manifestiere sich in dieser Politik die Ignoranz, die Konsequenzen der eigenen Lebensweise überhaupt wahrnehmen zu wollen. Nicht nur die Konzerne, sondern wir alle würden diese ungleichen Verhältnisse und die Externalisierung durch unsere Alltagspraktiken stützen. Ohne dass Lessenich selbst Bezug auf den Titel des Kolloquiums nahm, könnte man sagen, dass die Katastrophe als Dauerzustand durch unsere eigene Lebensweise ausgelöst und erhalten wird. Folglich sind wir alle gefragt, etwas an diesem inakzeptablen Zustand zu ändern. Lessenichs konkrete Strategie dafür lautet „Politisierung des Alltags“ – durch Diskussion, schreibende und sprechende Intervention sowie eigene politische Praxis.

Gesine Schwan (Berlin) zeigte sich zwar fasziniert von den Ausführungen Lessenichs, blieb jedoch zunächst auf einer Meta-Ebene, wie sie es selbst

formulierte, indem sie den Unterschied zwischen der eigenen Arbeitsweise als Politikwissenschaftlerin und der des Soziologen Lessenichs hervorhob. Letzterer würde vor allem beschreiben und analysieren, ohne – wie sie es für sich reklamierte – dabei den Anspruch mitzuführen, konkrete Vorschläge für die politische Praxis zu machen. Damit war bereits zu Beginn ihres Vortrags der Aufschlag für die spätere Diskussion gemacht. Lessenichs Analyse bescheinigte sie, im Resultat zu Ausweglosigkeit zu führen. Solche „systemischen Gemälde“ habe sie in den letzten fünfzig Jahren ihrer wissenschaftlichen und politischen Arbeit immer wieder vorgesetzt bekommen. Dabei habe sie sich stets gefragt, wie man angesichts derartiger Analysen reagieren solle. Zynisch werden und Eis essen oder Tennis spielen gehen? Sich umbringen? Oder Revolution machen? Diese Möglichkeiten schloss sie allesamt aus, so dass sich die emeritierte Politologin mit Lenin auf die Frage zurückgeworfen fand: Was tun? Und womit beginnen?

Als „kardinale Frage“ der gegenwärtigen politischen Situation identifizierte Schwan die Frage nach dem Umgang mit Flüchtlingen. Damit zielte sie auf einen wesentlichen Aspekt, der die Externalisierungsgesellschaft in ihrer Verantwortungslosigkeit gegenüber jedem Außen gegenwärtig mit Nachdruck herausfordert. Solidarität mit den Flüchtlingen müsse man verbinden mit einem Blick für die Interessen der Menschen in Europa und anderswo. Integration sei dabei eine ganzheitliche Aufgabe, die nicht nur gegenüber Flüchtlingen geleistet werden müsse, sondern auf Gegenseitigkeit beruhend zu jeder Zeit eine gesellschaftspolitische Aufgabe sei: „Es wäre auch nötig ohne einen einzigen Flüchtling“, so Schwan. Ihr konkreter Vorschlag lautete, eine Art Entwicklungsfond für europäische Kommunen einzurichten, um die zum Teil vorhandenen Bemühungen „von unten“, also auf kommunaler Ebene, durch direktere und einfachere Vergabe von EU-Geldern zu stärken. Wo Lessenich nur systemische Zwänge am Werk sehe, wolle sie konstruktiv werden und konkrete Vorschläge an den entsprechenden Stellen im politischen System einbringen.

Lessenich äußerte in der anschließenden, von Ramona Lenz angestoßenen Diskussion die Befürchtung, dass dieser „reformistische Baustein“ eine Spaltung produzieren beziehungsweise vertiefen könnte, zwischen denjenigen Kommunen und Regionen, die Zuwanderung und ihre möglichen Chancen begrüßen und denjenigen, die sie kategorisch ablehnen und diese Gelder wohl gar nicht erst in Anspruch nehmen würden. Schwans Vorschläge waren dem Soziologen aus München bei weitem nicht radikal genug.

Während Schwan in der weiteren Diskussion auf ihrer Position beharrte, also einen konkreten Vorschlag für mögliche politische Schritte hören wollte, steigerte Lessenich die gegenseitigen Sticheleien in erfrischend flapsiger Art: Der Abwehrreflex gegen die Forderung nach offenen Grenzen sei doch eine „sozialdemokratische Deformation der Realitätswahrnehmung“. Daraufhin räumte Schwan, konkretes politisches Handeln müsse tatsächlich in eine umfassende Vision eingebettet sein, die über das momentan jeweils Mögliche hinausweise. Demgegenüber beharrte Lessenich darauf, seine Analyse und die daraus

abgeleitete politische Praxis setzte an ganz anderen Stellen an als die Diagnosen und Vorschläge von Schwan. Es reiche in der Externalisierungsgesellschaft nicht aus, lediglich die Integration von Geflüchteten anders zu gestalten, ohne gleichzeitig auf eine tiefgreifende Veränderung der hiesigen Lebensweise hinzuarbeiten.

Dass es nicht in Lessenichs Interesse liege, seine soziologisch-analytische Arbeit mit konkretem politischen Handeln zu verbinden, wird man ihm ernsthaft nicht vorwerfen können. Er selbst erwähnte sein Engagement in der Münchner Flüchtlingsarbeit und die Mitwirkung an der Gründung einer neuen Partei, deren Namen er im persönlichen Gespräch nach Abschluss des Kolloquiums gerne preisgeben wollte („Kommen Sie im Anschluss zu mir, ich habe Visitenkarten dabei“, hier eine Meldung dazu aus der Süddeutschen Zeitung). Wer Lessenichs Befund aufgreift, also die These unterschreibt, dass wir in einer Externalisierungsgesellschaft leben, muss Schwans sozialdemokratische Hoffnung, Zuwanderung bringe Chancen mit sich, die produktiv genutzt werden könnten, ohne dass es zu einer grundlegenden Veränderung unserer Lebensweise kommen müsse, kurzfristig finden. Und tatsächlich unterstützt Gesine Schwans Partei als Koalitionspartner in der Regierung eine Politik, die selbst innerhalb der Europäischen Union deutsche Interessen klar voranstellt. Von einem solidarisch-internationalistischen Anspruch kann nicht die Rede sein.

Sowohl Schwan als auch Lessenich nutzten die klugen Einwürfe aus dem Publikum gekonnt, um ihre eigene Diskussion und die Kritik an der jeweils anderen Position voranzutreiben. Eine so intensive Auseinandersetzung und den Mut, konkrete politische Handlungsfelder und -anforderungen klar zu benennen, hätte man sich auf dieser Tagung öfter gewünscht. (Martin Büdel)

Emanzipation im Kontext - Tag 2

(Moritz Klenk)
