

Der folgende Text wird über DuEPublico, den Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt.

Diese auf DuEPublico veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

**Hanloser, Gerhard:**

**Französische Erklärungsversuche für die Schwäche der Linken. Eine Auseinandersetzung mit Luc Boltanski / Ève Chiapello, Didier Eribon und Jean-Claude Michéa**

In: Sozial.Geschichte Online / Heft 21 / 2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.17185/duepublico/44669>

URN: <urn:nbn:de:hbz:464-20171017-141543-4>

Link:

<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=44669>

Rechtliche Vermerke:

lizenziert nach [Creative Commons – CC BY-NC-ND 3.0]

---

*Gerhard Hanloser*

## **Französische Erklärungsversuche für die Schwäche der Linken. Eine Auseinandersetzung mit Luc Boltanski / Ève Chiapello, Didier Eribon und Jean-Claude Michéa\***

Der neue Aufwind rechtspopulistischer und rechtsradikaler Bewegungen hat zu erschrecken und teilweise selbstzerknirschten Reaktionen auf Seiten der Linken geführt. Wie kann es sein, so fragen sich viele, dass die Linke als erschöpfte Kraft auf dem Feld der Ungleichheit wahrgenommen wird? Wie ist es möglich, dass dahingegen die Rechte in der Lage zu sein scheint, Protestpotenziale zu bündeln, als Alternative aufzutreten und als Opposition wahrgenommen zu werden? Und warum diese komplizierte und vorsichtige Formulierung? Weil es alles andere als klar und ausgemacht ist, aus welchen sozialen Milieus sich beispielsweise die Wählerstimmen für den eindeutig rechtsnationalistischen US-Präsidenten Trump ergeben haben.<sup>1</sup> Weil eine Analyse, warum mit der AfD eine rechtspopulistische Partei mit klaren rechtsradikalen Auswüchsen auf bestem Wege ist, sich im deutschen Parteiensystem zu etablieren, noch aussteht. Augenscheinlich sind rechte Kräfte derzeit in der

---

\* Bei diesem Text handelt es sich um ein ausgearbeitetes Vortragsmanuskript des Autors für den Kongress der Neuen Gesellschaft für Psychologie, der in Berlin vom 9. bis 12. März 2017 unter dem Motto „Gesellschaftliche Spaltungen – Erfahrung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit“ stattfand.

<sup>1</sup> Vgl. Knut Mellenthin, „Zurück zu den Fakten. Donald Trump hat es geschafft, seine Wahl als Sieg der ‚kleinen Leute‘ zu verkaufen. Tatsächlich verfügt er über weniger Rückhalt als je ein US-Präsident vor ihm. Die Linke muss aufpassen, der rechten Demagogie nicht auf den Leim zu gehen,“ Junge Welt, 13.02.2017.

Lage, soziale Ohnmachtserfahrungen aufzugreifen, Orte zu schaffen und eine Sprache zu finden, die für die Deregulierungsverlierer Erreichbarkeit signalisieren. So ist zu beobachten, dass der proletarisierte „kleine Mann“ und der / die sozial Abgehängte nicht nach links tendieren, sondern ein wichtiges Wählerreservoir der neuen Kräfte des Rechtspopulismus darstellen.

Im Folgenden möchte ich auf drei prominente theoretische Arbeiten eingehen, um die Distanz der Linken zu den Proletarisierten zu analysieren – und einige Schlussfolgerungen daraus ziehen. Interessanterweise stammen alle drei Versuche aus Frankreich, was vielleicht auch damit zusammenhängt, dass der Aufstieg einer sozialdemagogischen Rechten sich hier sehr dramatisch gestaltet.

## **Boltanskis und Chiapellos Bohème-Kritik**

Die französischen Sozialwissenschaftler Luc Boltanski und Ève Chiapello konstatierten 1999 in ihrem Werk *Le nouvel Éprit du Capitalisme* eine Formveränderung der ideologischen Rechtfertigungen des Kapitalismus. Sie halten der Linken ab 1968 vor, den Kapitalismus modernisiert, ihn mit einem neuen Geist und einer neuen Ausbeutungsordnung versehen zu haben. Seine empirische Basis findet das Buch in der zeitgenössischen Managementliteratur, die von Boltanski und Chiapello systematisch ausgewertet wird.

Sie wollen in ihrem Buch den ideologischen Veränderungen im Wandel des Kapitalismus nachgehen und in Anlehnung an Max Weber den aktuellen „Geist“ des Kapitalismus aufdecken. Das Buch begreift sich selbst als Ideologiekritik, wobei die Verfasser den „Geist des Kapitalismus“ als eine Ideologie verstehen, „die das Engagement für den Kapitalismus rechtfertigt“. Eine solche Ideologie sei notwendig, da die „Einsatzbereitschaft der Belegschaft“ nicht allein über Lohnanreize und Zwangsmaßnahmen zu erreichen sei.<sup>2</sup> Ideologien garantieren ihnen zufolge den „Fortbestand des Kapita-

---

<sup>2</sup> Luc Boltanski / Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003, S. 43.

lismus als Koordinationsmodus des sozialen Handeln und als Lebenswelt“,<sup>3</sup> indem sie einen „Rechtfertigungsapparat“ bereitstellen.<sup>4</sup> Die Autoren vertreten die These, dass eine Lebensform, die im Einklang mit den Erfordernissen des Akkumulationsregimes steht, zugleich von einer großen Anzahl von Akteur\_innen als erstrebenswert angesehen werden muss, um die Stabilität dieses Regimes zu gewährleisten. Für ihre Analyse greifen sie vornehmlich auf den „Managementdiskurs“ zurück, der sich in erster Linie an die Führungskräfte und Ingenieure wendet. Dort sehen sie einen zur Ideologie tauglichen Geist des modernisierten Kapitalismus beheimatet.<sup>5</sup> Er könne ideologisch die Arbeitskräfte für eine stetige Akkumulation an sich binden, wenn drei Erfordernisse gewährleistet seien: „attraktive und aufregende Lebensperspektiven“, „Sicherheitsgarantien“ und „sittliche Gründe für das eigene Tun“.<sup>6</sup>

Die Autoren unterscheiden drei historische Etappen, in denen der kapitalistische Geist neue Formen annahm. Die Erste datieren sie auf das ausgehende 19. Jahrhundert; sie findet ihre Verkörperung in der „Person des Bourgeois und Unternehmers“. Der Höhepunkt der zweiten Etappe fällt ihnen zufolge in die Jahre 1930 bis 1960, in denen die Organisation – „das große, zentralisierte, durch bürokratisierte und gigantomanische Industrieunternehmen“ mit dem „Firmendirektor“ – im Mittelpunkt steht. Diese Periode sei in der dritten Phase durch einen globalisierten „Konzernkapitalismus“ abgelöst worden, der auf der Anwendung neuer Technologien beruhe.<sup>7</sup> Als einen wichtigen „Motor für die Veränderungen des kapitalistischen Geistes“ betrachten die Autoren die Kritik; sie liefere die Rechtfertigungsmuster, die den Kapitalismus wiederum attraktiv machten.

Boltanski und Chiapello behaupten, man könne zwei Formen der Kritik am Kapitalismus idealtypisch voneinander unterscheiden: die

<sup>3</sup> Boltanski / Chiapello, *Der neue Geist* (wie Anm. 2), S. 48.

<sup>4</sup> Ebd., S. 58.

<sup>5</sup> Ebd., S. 48–51.

<sup>6</sup> Ebd., S. 64.

<sup>7</sup> Ebd., S. 54–57.

Sozialkritik und die Künstlerkritik. Die erste besage, dass der Kapitalismus sozial ungerecht sei, die zweite, dass er die Selbsttätigkeit der autonomen Subjekte unterdrücke. Beide Kritiken ordnen sie insgesamt vier Quellen der Empörung<sup>8</sup> und verschiedenen sozialen Trägergruppen zu. Die Künstlerkritik habe ihren Ursprung in der Lebensform der Bohème und speise sich vornehmlich aus der Quelle der Entzauberung und der fehlenden Authentizität der Dinge, Menschen, Gefühle sowie der Quelle der Unterdrückung durch die Herrschaft des Marktes und der Abhängigkeitsverhältnisse im Arbeits- und Berufsleben. Die Sozialkritik sei sozialistischen und marxistischen Ursprungs; sie speise sich aus der Quelle der Armut in der Arbeiterschaft und der Ungleichheiten sowie aus der Quelle des Opportunismus und Egoismus, die zur Unterminierung des gesellschaftlichen Zusammenhalts führe.<sup>9</sup>

Auf der Grundlage eines systematischen Vergleichs der Managementliteratur zum Thema „Führungspersonal“ aus den 1960er und den 1990er Jahren ziehen die Autoren den Schluss, dass der Kapitalismus im Laufe der letzten dreißig Jahre zu weiten Teilen seinen Geist im Sinne einer Aufnahme der Künstlerkritik verändert habe. Deren Bedürfnissen nach Authentizität und Freiheit werde insofern Rechnung getragen, als der neue Geist Eigenschaften wie „Autonomie, Spontaneität, Mobilität, Disponibilität, Kreativität, Plurikompetenz [...], die Fähigkeit, Netzwerke zu bilden“ als Erfolgsgarantien herausstelle; sie seien „direkt der Ideenwelt der 68er entliehen“.<sup>10</sup> Bei Boltanski und Chiapello heißt es weiter: „Wie uns scheint, reagiert demnach das Neomanagement allem Anschein nach auf die beiden Bedürfnisse nach Authentizität und Freiheit, die historisch gemeinsam von der sogenannten ‚Künstlerkritik‘ getragen wurden, und vernachlässigt demgegenüber die traditionell mit der ‚Sozialkritik‘ verbundenen Problemfelder des Egoismus und der Ungleichheiten. [...] Darin lässt sich unschwer ein Echo der antiautoritären

---

<sup>8</sup> Boltanski / Chiapello, *Der neue Geist* (wie Anm. 2), S. 80.

<sup>9</sup> Ebd., S. 81 f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 143 f.

Kritik und der Autonomiewünsche erkennen, denen Ende der 60er und in den 70er Jahren mit Nachdruck Ausdruck verliehen wurde.“<sup>11</sup>

Die Linke, so die Autoren, sei abgerückt von der Sozialkritik. Diese, noch mit der alten Linken verknüpft, habe den Kapitalismus als sozial ungerecht begriffen und somit dasjenige kenntlich gemacht, was die Künstlerkritik lediglich isoliert bemängelt, dass nämlich die Selbsttätigkeit der autonomen Subjekte unterdrückt werde. „Protestgruppen (Frauen-, Schulen-, Antiatomkraft- und Umweltbewegungen)“ stehen „in erster Linie für die Künstlerkritik am Kapitalismus“.<sup>12</sup> Boltanski und Chiapello schildern dann die Krisenprozesse des Kapitalismus der 1970er Jahre, dessen hierarchische Strukturen verflüssigt und dessen interne Organisationssysteme flexibilisiert werden sollten. Hier kommt nun nach ihrer Meinung die um Autonomie ringende Künstlerkritik am Kapitalismus zum Tragen. „Die Forderung nach Autonomie wurde in die neuen Unternehmensstrukturen integriert. So konnten die Arbeitnehmer wieder in den Produktivprozess eingebunden und die Kontrollkosten über den Umweg einer Selbstkontrolle verringert werden, in der Eigenständigkeit und Verantwortungsbewusstsein gegenüber Kundenanliegen oder kurzen Produktionsfristen miteinander gepaart wurden. Die Forderung nach Kreativität wurde vor allem von den Angestellten mit hohem Ausbildungsabschluss – Ingenieure, Führungskräfte – erhoben und stieß vor dreißig Jahren auf ein unverhofft positives Echo [...]“.<sup>13</sup>

Die beiden Autoren suggerieren, dass die Kritik an „den herrschenden Arbeitsbedingungen und insbesondere gegen den Taylorismus“<sup>14</sup> mit dem Entstehen der projektorientierten Arbeit verknüpft war und dass in den vom Kapital angestoßenen Neustrukturierungen und Flexibilisierungen die Freiheitssehnsüchte des Mai 68 zum Aus-

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., S. 242.

<sup>13</sup> Ebd., S. 375.

<sup>14</sup> Ebd., S. 236.

druck kamen. Sie schreiben: „In gewisser Hinsicht wurde durch einen Politikwechsel Sicherheit gegen Autonomie eingetauscht. Der Kampf gegen die Gewerkschaften und die Zuerkennung größerer Eigenständigkeit und individueller Vergünstigungen werden mit denselben Mitteln, d. h. durch veränderte Arbeitsorganisation und Produktionsprozesse verfolgt.“ Die beiden Autoren sprechen von einem „Kompetenztransfer von der linken Protestkultur zum Management“. <sup>15</sup> Das ebnete einem neuen Geist den Weg, der Mobilität und Anpassungsfähigkeit preist, während es dem vorangegangenen Geist mehr „um Sicherheits- als um Freiheitsbelange zu tun war“. <sup>16</sup> Zwar sprechen sie vom „wichtigsten Ziel der Arbeitgeber, nämlich die Herrschaft in den Unternehmen wieder an sich zu reißen“ und „Kontrolle durch Selbstkontrolle“ abzulösen, aber sie insinuieren dennoch, dass mit diesen Entwicklungen die Künstlerkritik des Jahres 1968 verwirklicht worden sei, die auch die Freiheit als höheres Gut als die soziale Sicherheit propagiert habe. <sup>17</sup>

So richtig der Hinweis auf linke Kräfte, beispielsweise der Alternativszene ist, wo tatsächlich die Ideologie einer „neuartigen, emanzipierten, ja sogar libertären Art der Profitmaximierung“ grassierte, <sup>18</sup> so unklar ist die zeitliche Einordnung, die Boltanski und Chiapello vornehmen. Denn eine solche Ideologie existierte 1968 noch nicht, sondern entstand erst gegen Ende der 1970er Jahre und wurde schließlich auch von „68ern“ scharf kritisiert. <sup>19</sup> Auch scheinen Boltanski und Chiapello die Flexibilisierung und Liberalisierung im Überbau mit einer Flexibilisierung und Transformation der Arbeitswelt schlicht kurz zu schließen. Erst nach dem Scheitern der 68er-Bewegung als revolutionäre oder zumindest fundamentaloppositionelle Bewegung konnten im Überbau wichtige Fortschritte auch institutionell verankert werden, also kulturelle Flexibilisierungen

---

<sup>15</sup> Ebd., S. 252.

<sup>16</sup> Ebd., S. 255.

<sup>17</sup> Ebd., S. 243 ff.

<sup>18</sup> Ebd., S. 257.

<sup>19</sup> In Deutschland bspw. 1980 durch Karl Heinz Roth, Die Geschäftsführer der Alternativbewegung, in: Ders. / Fritz Teufel (Hg.), Klaut sie!, Tübingen 1980.

erreicht werden. Ob dies auch für den harten Kern der Mehrwertproduktion gilt, sei dahingestellt.

Für den österreichischen Marxisten Karl Reitter „vermeinen Boltanski und Chiapello schlicht in der Netzstruktur selbst die Ursache des Profits zu erkennen“,<sup>20</sup> womit sie Kontrolle, Hierarchie und die nach wie vor geltenden Methoden der Abpressung des Mehrwerts schlichtweg negieren oder zumindest übersehen. Darüber hinaus kritisiert Reitter, verkürzten die Autoren auf suggestive Weise „Kritik auf einige Schlagworte [...] (Authentizität, Autonomie), deren Einlösung dann kurzum behauptet wird“.<sup>21</sup> Außerdem, so Reitter, ordneten sie dem Mai 1968 fremde und historisch erst später wirksam und virulent werdende Vorstellungen und Theorien zu, beispielsweise den Dekonstruktivismus von Derrida oder den Poststrukturalismus von Deleuze / Guattari. Auch wirft er ihnen vor, die gesamte Sprengkraft des Mai 1968 zu verkennen, den Reitter als einen Angriff auf die Totalität wie auf die Trennungen des Spätkapitalismus darstellt – einen Angriff, der Soziales wie Kulturelles wieder zusammenführte und beide als Teil verdinglichter, entfremdeter und ausbeuterischer Formen und Strukturen kenntlich machte. Schließlich entgingen den beiden Autoren Prozesse von Scheitern, Rekuperation und Verdrehung der 68er-Impulse. Es liege also ein Mangel an Unterscheidungsvermögen vor, das auch in der Behauptung deutlich werde, mit der sozialdemokratischen Regierung in Frankreich ab 1981 sei die 68er-Generation an die Macht gekommen.<sup>22</sup>

Aus der Perspektive der Kritischen Theorie moniert auch der Sozialwissenschaftler Alex Demirović die Darstellung der unterschiedlichen Kritik Modi und deren Verdinglichung: „Wenn, wie Boltanski und Chiapello es vorschlagen, die Artikulation der Kritiken allein in zwei Signifikantenketten und die Bildung von zwei leeren Signi-

<sup>20</sup> Karl Reitter, Bemerkungen zum Buch „Der neue Geist des Kapitalismus“ von Luc Boltanski und Ève Chiapello, Grundrisse 2009, 31, siehe [[http://www.grundrisse.net/grundrisse31/der\\_geist\\_des\\_kapitalismus.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse31/der_geist_des_kapitalismus.htm)].

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.



fikanten, das Soziale und das Ästhetische, in den Blick genommen wird, dann wird die Vielfalt der Kritiken reduziert. Ebenso problematisch ist, dass Boltanski und Chiapello ein Verständnis von Kritik vertreten, wonach die Empörungs- und Unzufriedenheitsmotive a priori die beiden Formen von Sozial- und KünstlerInnenkritik annehmen müssen und legen damit selbst eine gleichsam objektiv bestehende Distanz zwischen beiden nahe. Es wird damit die kulturelle Bedeutung der Sozialkritik ebenso ignoriert wie die soziale Dimension der KünstlerInnenkritik. Zudem bleibt außer Betracht, dass es unterschiedliche soziale Kräfte gibt, die mit diesen Kritiken verbunden sind.<sup>23</sup> Deutlich wird auch, wie stark Boltanski und Chiapello die Künstlerkritik ablehnen, wenn sie ihr vorhalten, sie habe zu einer „Auflösung des Kompromisses zwischen Industrie- und Familienwelt“ beigetragen und zu einer „Trennung von Kapitalismus und Staat“.<sup>24</sup>

## Eribons Rückwendung zum Proletarischen

Wenden wir uns einer anderen, aktuelleren Schrift zu, die unter anderem als Antwort auf die Frage gelesen wird, weshalb viele französische Arbeiter\_innen mittlerweile den Front National wählen und die Linke als machtvolle Kraft erloschen zu sein scheint. *Rückkehr nach Reims*, der Bestseller von Didier Eribon, der bereits 2009 im Original auf Französisch erschien, aber erst letztes Jahr in Deutschland bei Suhrkamp veröffentlicht wurde,<sup>25</sup> kann als eine Art rückblickende Selbstkritik eines Vertreters der „Künstlerkritik“ gelesen werden. Eribon hat einen halbautobiographischen Essay geschrieben, der Erkenntnisse der Bourdieu-Schule mit Selbstbeobachtungen eines schwulen Linken der 70er und 80er Jahre zusammenführt. Eribon beobachtet, wie er sich mittels diverser Verhaltensweisen der

---

<sup>23</sup> Alex Demirović, „Kritik und Wahrheit“, Grundrisse 2008, 26, siehe [<http://www.grundrisse.net/grundrisse26/KritikundWahrheit.htm>].

<sup>24</sup> Boltanski / Chiapello, *Der neue Geist* (wie Anm. 2), S. 542.

<sup>25</sup> Didier Eribon, *Rückkehr nach Reims*, Berlin 2016.

Distinktion von seinem proletarischen Elternhaus und seinem Herkunftsmilieu verabschiedete. Rückblickend erkennt er die Widersprüchlichkeit seiner Politisierung. Mit revolutionären Parolen von der Emanzipation der Arbeiterklasse auf den Lippen, kehrte Eribon seinen proletarischen Eltern und Geschwistern den Rücken zu, weil er in ihrem Milieu weder als Schwuler auf Akzeptanz, gar Solidarität und Sympathie hoffen noch intellektuell-künstlerisch-kulturelle Befriedigung erreichen konnte. Nicht ideologische Kritikformen und ihre angebliche Überführung in einen „neuen Geist“ des Kapitalismus auf Managementebene, der sich in einer modernisierenden Flexibilisierungspolitik ausdrückt, steht also im Zentrum von Eribons Reflexion, sondern Lebensweltliches selbst: Milieufucht, Milieukonstitution, Distinktionsvorgänge. Eribon ist kein 68er, sondern ein 70er-Jahre-Linker, aus einer klassischen Arbeiterfamilie stammend, die traditionellerweise kommunistisch wählte, doch neuerdings, wie er anhand seiner Mutter beschreibt, in Richtung *Front National* tendiert. 1968 ist für Eribon anders als für Boltanski und Chiapello eine positiv besetzte Chiffre: „Zum Erbe von 1968 gehört, dass sich heute in jeder Sphäre Menschen in verschiedenen Konstellationen zusammenschließen können, um für ihre Rechte zu kämpfen. [...] Was 1968 definiert hat, war gerade, dass sich dort so viele politische Subjektivitäten entwickelt und geäußert haben.“<sup>26</sup>

Doch dieses 1968 mit seinen Verbindungen und Verknüpfungen unterschiedlicher Begehren und Interessen und seiner globalen Perspektive wies stets ein prekäres Verhältnis zu dem auf, was traditionell als „links“ galt. Unter kritischem Verweis auf Gilles Deleuzes Bemerkung, links zu sein heiße, eine Horizontwahrnehmung zu haben (die Welt als ganze zu sehen, die Probleme der Dritten Welt wichtiger zu finden als die des eigenen Viertels), hält Eribon mit Blick auf seine Eltern fest: „Für Arbeiter und Leute aus armen Verhältnissen bestand das Linkssein vor allem darin, ganz pragmatisch

---

<sup>26</sup> „Ihr könnt nicht glauben, ihr wärt das Volk“. Interview von Felix Stephan mit Didier Eribon, *Die Zeit*, 04.07.2017, siehe [<http://www.zeit.de/kultur/2016-07/dier-eribon-linke-angela-merkel-brexit-frankreich-front-national-afd-interview>].

das abzulehnen, worunter man im Alltag litt. Es ging um Protest, nicht um ein von globalen Perspektiven inspiriertes politisches Projekt. Man schaut auf sich selbst, nicht in die Ferne, und zwar in geschichtlicher wie in geografischer Hinsicht. Und auch wenn man oft wiederholte, dass ‚eine richtige Revolution‘ vonnöten sei, so war diese Formel doch eher auf die eigenen Lebensumstände mit ihren Härten und Ungerechtigkeiten gerichtet als auf einen Umsturz des politischen Systems. Die Anrufung der Revolution, über deren Details man nie nachzudenken brauchte, war eine Art Mythos gegen den Mythos, eine Form der verbalen Notwehr gegen böswillige Kräfte (Rechte, Reiche, Mächtige), die alles zu kontrollieren schienen und deren dunkle Macht man hinter jedem Unheil vermutete, das sich im Leben der ‚kleinen Leute‘, der ‚Leute, wie wir‘ ereignete.<sup>27</sup> Dabei betont Eribon, dass dieses Arbeitermilieu immer schon offen war für einen „volkstümlichen Alltagsrassismus“,<sup>28</sup> der eine „ungehemmte Verachtung für eingewanderte Arbeiter (insbesondere ‚Araber‘)“ transportierte, „um sich gegenüber noch ärmeren und ohnmächtigeren Menschen in Überlegenheit zu wiegen.“<sup>29</sup> Doch während die deutsche politische Linke vornehmlich in den 1990er Jahren einen solchen Rassismus als unumstößliches Prinzip, als ewiges „völkisches“ Erbe anprangerte und ihre Praxis – fernab praktischer antifaschistischer Aktivität – auf moralische Proklamationen und Anklagen verschob, stellt Eribon heraus, dass bestimmte Ereignisse und politische Umstände den Akzent der volkstümlichen Differenzierung zwischen „ihnen“ und „uns“ verschieben konnten. Feindbestimmungen und Identitätsmuster sind nicht starr. Schließlich ist es ein Unterschied *in toto*, ob behauptet wird, zwischen Klassen (Reichen versus Armen) oder zwischen Ethnien (Franzosen / Deutschen versus Ausländern) bestehe ein grundlegende Spaltung. „Im Mai 68 vereinten die großen Streiks die Arbeiter gleich welcher Herkunft im Kampf gegen ‚die Bosse‘.

---

<sup>27</sup> Eribon, Rückkehr nach Reims (wie Anm. 25), S. 38 f.

<sup>28</sup> Ebd., S. 137.

<sup>29</sup> Ebd., S. 138 f.

Ein schöner Slogan machte die Runde: ‚Französische Arbeiter, eingewanderte Arbeiter: gleicher Boss, gleicher Kampf‘.<sup>30</sup> Eribon bezieht sich darüber hinaus auf Sartres Überlegungen zur revolutionären Gruppe und der solidarisch-mobilisierbaren Gruppe: „Vor dem Streik ist der französische Arbeiter spontan rassistisch und traut Einwanderern nicht über den Weg, während des Streiks aber verschwinden diese niedrigen Empfindungen. Dann herrscht Solidarität, und sei es nur eine partielle oder vorübergehende. Die fehlende Mobilisierung als Gruppe bzw. die fehlende Selbstwahrnehmung als solidarisch-mobilisierbare Gruppe (sobald sie um ihre Mobilisierbarkeit weiß, ist eine Gruppe geistig schon mobilisiert) führt dazu, dass rassistische Kategorien die sozialen ersetzen. Wenn die Linke die Mobilisierbarkeit aus dem Selbstwahrnehmungshorizont der Gruppe löscht, dann rekonstituiert diese sich anhand eines anderen, diesmal nationalen Prinzips, anhand der Selbstwahrnehmung als ‚legitime‘ Population eines Territoriums, das einem scheinbar weggenommen wird und von dem man sich vertrieben fühlt.“<sup>31</sup>

In einem Interview hat Eribon dies als Kritik an der Linken, die selbst als solidarisch-mobilisierbare Kraft erschöpft ist, zugespitzt: „Die Arbeiterklasse wurde aus dem politischen Vokabular der Linken entfernt. [...] Wenn die Linke die Arbeiterklasse verneint, dann sucht diese sich einen neuen Repräsentanten.“<sup>32</sup> Gleichzeitig spricht sich Eribon gegen jede Form eines linken Populismus aus: „Wir brauchen auf jeden Fall keinen ‚linken Populismus‘. Wenn man die Sprache des Feindes spricht, hat der Feind gewonnen. Die soziale Situation der Arbeiterschaft muss sich verbessern. Vor allem aber

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 139.

<sup>31</sup> Ebd., S. 139 f.

<sup>32</sup> „Die Linke ist schuld am Aufstieg der Rechten“, Interview von Elsa Koester mit Didier Eribon, Neues Deutschland, 01.12.2016, siehe [<https://www.neues-deutschland.de/artikel/1033909.eribon-die-linke-ist-schuld-am-aufstieg-der-rechten.html>].

müssen linke Strömungen mehr auf Vernetzung setzen. Es sollte eine gemeinsame linke europäische Öffentlichkeit geben.“<sup>33</sup>

Eribon hält ein leidenschaftliches Plädoyer für eine europäische, vernetzte Linke und richtet harsche Populismusvorwürfe gegen Bewegungen wie *Podemos*: „In Spanien benutzt Pablo Iglesias, der zentrale Kopf von *Podemos*, zum Beispiel ständig den Begriff *la patria*, die Nation. [...] Sobald man Begriffe wie Vaterland oder Nation im europäischen Diskurs von der Leine lässt, weiß man nicht, wohin er einen tragen wird. [...] Ich will Pablo Iglesias natürlich nicht mit Marine Le Pen vergleichen, und wenn ich in Spanien leben würde, würde ich für *Podemos* stimmen. Aber die Rhetorik ist vergleichbar: Die Nation gegen die Oligarchie, die Heimat gegen die Finanzelite, das Volk gegen die da oben. Nur: Wer soll das Volk überhaupt sein?“ Und auf die Frage, was sich diese Linken vom Nationalismus versprechen, antwortet Eribon: „Sie wollen verloren geglaubte solidarische Räume wieder herstellen: das Dorf, die Gemeinde, das Café. Ich mag Dörfer und Cafés wie jeder andere auch, aber doch nicht als politisches oder intellektuelles Programm. Wir übersehen, dass die gesamte Moderne gegen diese alten Solidaritäten gerichtet ist. Die Kunst, das Theater, die Philosophie, das Kino – all das arbeitete darauf hin, das Dorf hinter sich zu lassen und neue Horizonte zu erschließen.“<sup>34</sup>

Neben dieser Warnung vor einem neuen linken Populismus (der theoretisch wohl am prominentesten von Chantal Mouffe verkörpert wird)<sup>35</sup> gilt Eribons Kritik vornehmlich der außerinstitutionellen radikalen Linken, die reformistische Politikpraxis ausschließt.

---

<sup>33</sup> „Die Linke hat die Arbeiterklasse verraten“, Interview von Jörg Wimelasaena mit Didier Eribon, Berliner Zeitung, 30.11.2016, siehe [<http://www.berliner-zeitung.de/kultur/literatur/interview-mit-didier-eribon-die-linke-hat-die-arbeiter-klasse-verraten-25198024>].

<sup>34</sup> „Ihr könnt nicht glauben ...“ (wie Anm. 26).

<sup>35</sup> Vgl. „Neue Chancen“, Interview von Till Briegleb mit Chantal Mouffe, Süddeutsche Zeitung, 29.09.2016, siehe [<http://www.sueddeutsche.de/politik/interview-mit-der-politologin-chantal-mouffe-wir-brauchen-einen-linken-populismus-1.3312255?reduced=true>].

Von ihm als „Verfechter einer neuen Radikalität“ bezeichnete Theoretiker und Protagonisten wie Jacques Rancière oder auch Jean Paul Sartre (in seiner Phase des „linken Spontaneismus“) überbetonten, so Eribon, das „spontane Wissen“ der Beherrschten und ihre unmittelbare Demokratiefähigkeit. Ein vorgängiger politischer Diskurs sei jedoch möglich, um die Konstituierung als politisches Subjekt zu ermöglichen. „Die Parteien spielen dabei eine wichtige fundamentale Rolle, denn jene, die keine Stimme haben, können nur sprechen, wenn sie von jemandem vertreten werden, wenn jemand für sie, in ihrem Namen und in ihrem Interesse spricht. Die Rolle der Parteien ist auch deshalb fundamental, weil es die organisierten Diskurse sind, die die Wahrnehmungskategorien, die Wege, sich selbst als politisches Subjekt zu denken, und auch die Begriffe, die man sich von seinen ‚Eigeninteressen‘ und wahltaktischen Optionen macht, hervorbringen.“<sup>36</sup>

Es ist kein Zufall, dass Eribon von Parteien im Plural spricht. Tatsächlich geht es Eribon nicht um den Aufbau einer Arbeiterpartei alten marxistischen Stils, sondern um die Etablierung einer Repräsentation des Plebejischen in der repräsentativen Demokratie selbst. Diese Entität einer plebejischen Repräsentation hat auf diese Weise auch weniger revolutionäre als eindämmende Auswirkungen, sie soll „einen theoretischen Rahmen und eine politische Sichtweise auf die Realität [...] konstruieren, die es erlauben, jene negativen Leidenschaften, die in der Gesellschaft insgesamt und insbesondere in den populären Klassen zirkulieren, zwar nicht auszumerzen – denn das wäre unmöglich –, aber doch weitgehend zu neutralisieren; Theorien und Sichtweisen, die neue Perspektiven erschließen und der Linken einen Weg in die Zukunft weisen, in der sie ihren Namen wieder verdient.“<sup>37</sup> Ein Kommentator der *trend onlinezeitung* bemerkt bärbeißig: „Würde mensch aus der Perspektive der BRD-Parteienlandschaft dem Eribon mit Bezugnahme auf sein

---

<sup>36</sup> Eribon, Rückkehr nach Reims (wie Anm. 25), S. 145.

<sup>37</sup> Ebd., S. 146 f.

Rückkehr-Buch ein politisches Etikett verpassen, dann wäre er irgendwo zwischen SPD und Grünen anzusiedeln.“<sup>38</sup>

Und tatsächlich könnte die zeitweilige und kurzatmige Inszenierung Martin Schulz' zum „proletarischen“ SPD-Frontmann durchaus den Vorschlägen Eribons entsprungen sein. Es ist zu vermuten, dass dieser als plebejische Projektionsfläche aufgebaut werden sollte, mit deutlich erkennbarer Funktion, sozialdemokratische autoritäre Charaktere davon abzuhalten, der AfD ihre Stimme zu geben.

Didier Eribon hält also an einem klassischen Modell einer parlamentarischen Demokratie fest, in der allerdings die Repräsentation des Proletarischen und Plebejischen seine symbolische Ordnung und seinen Platz auf der Linken wieder finden soll. Damit ist er ein klassischer Vertreter der liberalen Linken, die ebenfalls an einem Bündnis von „Sozialkritik“ und „Künstlerkritik“ – in den Worten von Boltanski und Chiapello – festhält. So erklärte Eribon, es sei „kein Widerspruch, die Sehnsüchte der Arbeiterklasse in den politischen Raum zu holen und sich gleichzeitig für die Umwelt, für Frauen-, Homo- und Transgenderrechte einzusetzen.“<sup>39</sup> Dass Eribon statt von „Interessen der Arbeiterklasse“ lieber von „Sehnsüchten“ spricht, ist dabei kein Zufall. Dagegen müsste es doch vielmehr darum gehen, die proletarische Existenzsituation in einer großen Transformation, auch soziale Revolution genannt, aufzulösen, Selbstermächtigungsprozesse gegen eine halb durchschaute Krise der Repräsentation zu stärken – und nicht bloß darum, „Anliegen“ im politisch-parlamentarischen Raum wieder verstärkt abzubilden und mit dem Titel „links“ zu versehen.

---

<sup>38</sup> Karl Heinz Schubert, Eine etwas andere Buchbesprechung von Didier Eribon's „Rückkehr nach Reims“, siehe [<http://www.trend.infopartisan.net/trd1016/t251016.html>].

<sup>39</sup> „Die Linke ist schuld ...“ (wie Anm. 32).

## Michéas Liberalismuskritik

Ein anderer französischer Gesellschaftskritiker, von dem leider bislang nur ein Buch auf Deutsch vorliegt, nämlich *Das Reich des kleineren Übels*,<sup>40</sup> würde dem womöglich heftig widersprechen. Und er sei als letzter Theoretiker hier vorgestellt, der auf die Erschöpfung der Linken als antagonistischer Kraft eine klare, irritierende und auch in Frankreich stark angefochtene Antwort gibt.

Jean-Claude Michéa könnte man als einen populistischen Anarchokommunisten bezeichnen. Er bezieht sich auf den US-amerikanischen Kulturkritiker Christopher Lasch, der 1979 sein Epochenwerk *Das Zeitalter des Narzissmus* vorlegte.<sup>41</sup> Darin wird, referiert Michéa, unter anderem die Linke in ihren subkulturellen und militanten Ausläufern kritisiert und als Teil einer neu entstehenden Welt der um sich selbst kreisenden Individuen betrachtet. Die frühere Epoche der „Bezugnahme auf damals heilige und unanfechtbare Werte: die Ehre, der Staatsdienst, die Vermittlung von Wissen, das gelungene Werk usw.“ sei abgelöst worden durch eine Gesellschaft, „in der diese Werte bekanntlich lächerlich geworden sind, in der allein das Geld, das man (wie auch immer) einstreicht, zählt oder die Anzahl unserer Fernsehauftritte.“<sup>42</sup> Der Linken sei nach 1968 eine Avantgardeposition in der historischen Entwicklung zugekommen, den kapitalistischen Lebensstil mit dem Imperativ des „Genießens“ und eines Differenzkults zu versehen und die letzten Reste einer protestantischen Ethik des Sparens und der Gemeinschaftlichkeit aufzulösen. Der narzisstische Individualismus der Linken habe durch das grenzensprengende Verhalten von Sitten und Moralvorstellungen eine besondere Dynamisierung erfahren.

---

<sup>40</sup> Jean-Claude Michéa, *Das Reich des kleineren Übels*. Über die liberale Gesellschaft, Berlin 2014.

<sup>41</sup> Christopher Lasch, *Das Zeitalter des Narzißmus*, München 1980 (Original: *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979).

<sup>42</sup> Michéa, *Das Reich des kleineren Übels* (wie Anm. 40), S. 128.



Michéa knüpft an Laschs Kulturkritik an. Er sieht die moderne Welt als zu sich selbst gekommene totalitäre Welt des Liberalismus, die auch eine Linke umfasst, die längst keine Gegenstimme mehr zum Liberalismus sei, sondern eine seiner Fraktionen. Der Liberalismus, so Michéa, werde gerne in einen wirtschaftlichen und einen politischen zerlegt. Doch beide Seiten des real existierenden Liberalismus gehörten untrennbar zusammen; und „sowohl in ihrer ökonomischen Variante (die traditionell eher von der politischen ‚Rechten‘ bevorzugt wird) als auch in ihrer kulturellen und politischen Variante (deren Verteidigung zur Spezialität der zeitgenössischen ‚Linken‘ geworden ist, namentlich der ‚radikalen Linken‘, der vollmundigsten Fraktion des modernen Spektakels)“,<sup>43</sup> müsste der Liberalismus als solcher radikal kritisiert werden.

Michéa bezichtigt die derzeitige Linke, die „den politischen und kulturellen Liberalismus (als grenzenloses Fortschreiten des Rechts und permanente Liberalisierung der Sitten) [...] vom wirtschaftlichen Liberalismus“ vehement abgrenze, eines Irrtums.<sup>44</sup> Man dürfe Liberalismus in diesem Sinne nicht als Verteidigung demokratischer Werte ansehen – gegen einen solchen Liberalismus sei freilich nichts einzuwenden –, sondern der real existierende Liberalismus müsse als „Projekt einer radikalen Umwälzung der menschlichen Ordnung“ begriffen werden, „deren Umsetzung sich zwangsläufig auf dezidierte staatliche Maßnahmen stützen muss“.<sup>45</sup> In einem weit ausgreifenden historischen und philosophischen Exkurs beschreibt der Autor, wie der Liberalismus, um die Gefahr des konfessionellen Bürgerkriegs zu bannen, eine vertragstheoretisch unterfütterte neue Ordnung aufzubauen anstrebte, in der man sich nicht auf die Moral der Menschen beziehen müsse. Eine harmonische Gesellschaft sollte etabliert werden, „ohne dass je wieder an die Tugend der Subjekte appelliert werden müsste.“<sup>46</sup> Formen des Rechts und eine durch

---

<sup>43</sup> Ebd., S. 14.

<sup>44</sup> Ebd., S. 15.

<sup>45</sup> Ebd., S. 16 f.

<sup>46</sup> Ebd., S. 32.

nüchtern kalkulierende wirtschaftliche Rationalität geprägte Inter-subjektivität sollten derart ausgestaltet sein, dass selbst ein Volk von Teufeln ein *modus vivendi* finden könnte, halbwegs friedvoll miteinander zu verfahren. Deswegen sehe das liberale Denken einen Staat ohne Ideen und Werte auch als den gerechtesten an; deswegen sei Wirtschaften nach der Vorgabe des eigenen Egoismus („die unsichtbare Hand des Marktes“) dem Liberalen Garant für eine Gesellschaft, die zwar nicht perfekt sei (soviel zur Bescheidenheit der Liberalen), aber eben ein Reich des kleineren Übels darstelle – befreit von Ideologie, Moral und direkter Verstärkung. Vom Individuum wird schließlich erwartet, sich dem Effizienzimperativ der Gesellschaft zu beugen, der darin bestehe, „sich den Gesetzen von Markt und Recht zu fügen, im Grunde also: Geschäfte abzuschließen und Verträge einzuhalten.“<sup>47</sup> Michéa konfrontiert nun diese scheinbare liberalistische Bescheidenheit mit ihren frühen Kritikern. Er rekurriert auf die sozialistische Liberalismuskritik vom Anfang des 19. Jahrhunderts: „Für die ersten Sozialisten war es [...] unerlässlich, dass sich das Gemeinwesen *als solches* organisierte (wobei sich die konkreten Projekte in den unterschiedlichen Strömungen natürlich beträchtlich voneinander unterschieden), um die Bedingungen für ein anständiges Leben und ein Mindestmaß an Solidarität in der Wirklichkeit zu verankern, da der Rechtsstaat sonst, unabhängig von seinen offensichtlichen Vorteilen, weiterhin bar jeden tatsächlichen *menschlichen* Gehalts bliebe.“<sup>48</sup> So stand auch die Kritik am liberalen Egoismus und der Atomisierung der Gesellschaft im Mittelpunkt der ersten sozialistischen Aufstände, wie Michéa betont.<sup>49</sup>

Radikale Liberalismuskritik müsse die Entfremdungskritik und die moralische Ausbeutungskritik des frühen Sozialismus reaktivieren. Denn der ursprüngliche Sozialismus habe noch dem sich durchsetzenden kapitalistischen Liberalismus entgegengehalten: Eine „Ge-

---

<sup>47</sup> Ebd., S. 122 f.

<sup>48</sup> Ebd., S. 42.

<sup>49</sup> Ebd., S. 116.

sellschaft, die von ihren Angehörigen lediglich den Respekt ihrer gegenseitigen Gleichgültigkeit verlange, sei keine richtige Gesellschaft mehr [,] und der Grundsatz *leben und leben lassen* verkehre sich“, wenn es keine moralischen Beschränkungen mehr gibt, irgendwann in die Maxime *„leben und töten lassen.“*<sup>50</sup> Weiter ausholend bezieht sich Michéa positiv auf einen Begriff, den er Georg Orwell entlehnt: *Common Decency*, etwas ungenau als „allgemeiner Anstand“ übersetzbar. Nichts schließe der Liberalismus vehementer aus als einen solchen Anstand, der sich auf Evidenzen, feste Größen, das Reklamieren eines „Eigenen“ bezieht. In der Wahrnehmung der liberalen Strategen und Ideologen stellt letzteres bloß eine Konstruktion dar, die es zu dekonstruieren gälte, als ein Authentizitätskonstrukt außerhalb von Gesetz und Markt. Insofern ist auch die Dekonstruktion in den Augen von Michéa die passende ideologische Begleitmusik zur beschleunigten Auflösung jeglicher fester Identitäten, auf die die liberale Gesellschaft des kapitalistischen Wachstumsparadigmas drängt. Er bemerkt ironisch: „So lautet also die ausgezeichnete Neuigkeit für sämtliche Arbeiter der Welt (vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika), die in Ermangelung der *french theory* noch in dem trügerischen Gefühl lebten, die Bedingungen ihrer Ausbeutung durch die internationalen Konzerne seien ‚anormal‘ und ‚unmenschlich‘, ja möglicherweise sogar ‚entfremdend‘“, dass ihr An- und Einklagen von Menschlichkeit lediglich eine „kulturelle Wunschvorstellung“ sei, eine zu dekonstruierende Größe.<sup>51</sup> *Common Decency* ist hier wohl auch ein anderes Konzept als die von Edward P. Thompson entlehnte Kategorie der *Moral Economy*. Diese war an Konzepten des Klassenkampfes und der Mobilisierung entlang von Gerechtigkeitsfragen beispielsweise von Märkten und Preisen orientiert.<sup>52</sup> Das Konzept des allgemeinen Anstands von Michéa geht über die Fragestellung hinaus, was ei-

<sup>50</sup> Ebd., S. 52.

<sup>51</sup> Ebd., S. 105 f.

<sup>52</sup> Edward P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1980.

gentlich gemeinsames klassenbezogenes Handeln motiviert. Michéa betont, dass es ihm nicht um eine reaktionäre und traditionalistische Bewahrung von Althergebrachtem gehe. Die menschlichen Grundtugenden des Gebens, Nehmens und Zurückgebens, jenseits der kalkulierenden kapitalistischen Tauschlogik, entstehe erst in der Moderne – als ethisches Handeln, das sich in Akten der individuellen Wiederaneignung des Geistes der Gabe herausbilde. Michea erklärt, dass eine solche individuelle Wiederaneignung „beim unabhängigen Subjekt Möglichkeiten zum Widerstand und zur Revolte [generiert]“, [...] „die vermutlich denen der in traditionellen Gesellschaften lebenden Individuen weit überlegen sind. So erklärt sich die liberale Notwendigkeit, permanent sämtliche Subjektfiguren zu dekonstruieren, um die Auswirkungen dieses ‚moralischen Bewusstseins‘ zu neutralisieren, das die Moderne ungewollt *ermöglicht* hat.“<sup>53</sup>

Was soll nun diese *Common Decency* sein, die Michéa dem Liberalismus, der Dekonstruktion und der liberalen wie auch marxorthodoxen Fortschritts- und Wachstumsbegeisterung entgegenhält? Bei Orwell, schreibt Michéa, sei diese niemals auf Metaphysik oder eine Theologie des Guten zurückgeführt worden. Es handele sich um ein bewusst unbestimmtes und ungenaues Konzept, dem es darum gehe, „tief im konkreten Sozialismus die menschlichen Grundtugenden zu verankern, deren Vergessen, Ablehnung oder Verachtung stets ein Markenzeichen der Ideologen und traditionellen Machthaber war.“<sup>54</sup>

Die neueste Linke in der Folge von 1968 habe aber nicht nur auf den historischen Kompromiss mit der Arbeiterbewegung verzichtet, sondern verkörpere auch die Verachtung für die Werte der unteren Volksschichten. Die Neue Linke habe sich auf „die Alternative des Rechts und seiner antikonformistischen Kultur“ der ewigen Grenzüberschreitung kapriziert.<sup>55</sup> Eine andere radikale Kraft müsse

---

<sup>53</sup> Michéa, *Das Reich des kleineren Übels* (wie Anm. 40), S. 127, Fußnote 10.

<sup>54</sup> Ebd., S. 126.

<sup>55</sup> Ebd., S. 108.

nun die Herstellung ewig mobilisierter und dem globalisierten Kapitalismus angepasster Menschen sabotieren und dabei der „irritierenden Hartnäckigkeit“ folgen, „mit der die einfachen Leute auf ihrer Menschlichkeit bestehen (was die Liberalen als gute Progressisten für ‚Konservatismus‘ halten)“.<sup>56</sup> Ein radikales Aufsprengen des Gegebenen sei immer noch möglich, jenseits des „Wahlkampfzirkus“, da, so die optimistische Wendung von Michéa, „die menschlichen Grundtugenden in den unteren Volksschichten nach wie vor weit verbreitet sind.“<sup>57</sup>

## Kritik der Kritik

Hat sich die Linke also zu sehr der „Künstlerkritik“ und zu wenig der „Sozialkritik“ verschrieben, wie die Erklärung von Boltanski und Chiapello lautet? Muss sie wieder institutionelle, symbolische und sprachliche Formen finden, um zur Repräsentation der Arbeiterklasse zu taugen, ohne jedoch die neuen Bedürfnisse und Bewegungen, wie die Schwulen- und Queerszene, zu verraten – wie Eribon anrät? Das wäre das Bild einer *Rainbow Coalition* mit klarer Ausrichtung entlang sozialer Fragen. Oder ist ein genereller Bruch mit dem Liberalismus und seinem wertelosen Kanon, in dem einzig Markt und formales Recht zählen, angezeigt: ein Bruch, der sich auf die *Common Decency* der kleinen Leute bezieht und das ganze liberale Milieu als Feind einer wahren, erst herzustellenden anarcho-kommunistischen Gemeinschaft erkennt, wie Jean-Claude Michéa nahelegt?

Die Unterscheidung in Künstlerkritik und Sozialkritik ist meines Erachtens wenig tragfähig. Tatsächlich konnte im Sinne eines Einbaus subversiver Selbst- und Außenpräsentationen in die Warenästhetik einiges Kulturelle, das mit der Chiffre „1968“ verbunden ist, als Modernisierungsschub im kapitalistischen Überbau wirken, was wiederum auch auf den Konsum und die Warenproduktion durch-

---

<sup>56</sup> Ebd., S. 184.

<sup>57</sup> Michéa, Das Reich des kleineren Übels (wie Anm. 40), S. 189.

schlug. Auch findet sich natürlich in allen möglichen Ländern eine Generation, die sich als „1968er“ präsentiert oder dies tatsächlich auch war, als Teil des herrschenden Establishment ab den 1980er Jahren wieder. Doch die Skizzierung einer Dominanz einer Netzwerkökonomie mit flachen Hierarchien scheint mir ein zu buntes und schöngefärbtes Bild der kapitalistischen Ausbeutungsordnung zu sein. Gleichfalls wird die Kritik selbst in ihren Auswirkungen auf den Umbau des Kapitalismus überschätzt. Eine gewisse Stärke geht meines Erachtens von der selbstkritischen Befragung von verschiedenen Kritikformen aus. Wie lässt sich vermeiden, dass die eigene Kritik nur der Modernisierung und Verflüssigung kapitalistischer Verwertungszusammenhänge dient? Das scheint mir die bleibende Frage von Boltanski und Chiapello zu sein.

Eribon protokolliert in erster Linie seine Flucht aus engen Verhältnissen, die gleichzeitig eine Flucht vor Proletariern war; insbesondere seiner Familie. Er sagt nicht: „Verleugnet eure Fluchtpulse, bleibt eurem Milieu treu“, sondern schildert eindrücklich, dass für einen Schwulen der 1970er Jahre dieses Milieu mit Gewalt und Gefahr verbunden war. Von Proletkult also keine Spur. Mit seinem Aufruf, Institutionen des Plebejischen zu schaffen, da die Arbeiter eine Repräsentationsinstanz benötigen, legt Eribon seinen Finger in die Wunde einer radikalen, außerinstitutionellen Linken, die sich vielleicht in der Traditionslinie des Rätekommunismus mit seinen Spontanitätstheorien bewegen. Der defensive Charakter seiner politischen Bestimmungen und die unumwunden reformerischen Züge scheinen sich – angesichts der Verhältnisse – unterhalb der gebotenen Radikalität zu bewegen. Mir ist dahingegen die Radikalität Michéas sympathisch, selbst wenn ich seinem Optimismus und seinem Vertrauen in den „kleinen Mann“ nicht recht trauen mag. Hier liegt ein Mangel an Ideologiekritik vor, denn nach Jahren der äußeren wie inneren Deprivationserfahrung und den Auswirkungen des Zeitalter des Narzissmus müsste Michéa der Frage nachgehen, von welchen inneren wie äußeren Orten die widerständige „Wiederaneignung des Geistes der Gabe“ sich vollziehen und Kraft,

Mut und Zuversicht schöpfen soll. Auch ist in der Tat die Vorstellung der *Common Decency* recht vage gehalten. Was prägt sie aus? Worin findet sie ihr Fundament? Warum sollte sie vor Rassismen, Homophobie und anderem gefeit sein? Auch Michéa ist hier an vielen Stellen seiner Streitschrift sehr ambivalent und in seiner Kritik der Linken zuweilen offen für falsche Vereinnahmung. Er lehnt nicht nur den Multikulturalismus als liberales Projekt einer „durch und durch vereinheitlichten Welt“ ab, „in der der andere eher als ein touristisches Konsumobjekt und Opfer diverser Instrumentalisierungen denn als möglicher Partner einer stets einmaligen *Begegnung* verstanden wird,<sup>58</sup> sondern macht darüber hinaus kaum einen Hehl aus seiner Ablehnung des linken Antirassismus. Diesem liege auch ein liberales Paradigma zu Grunde, nämlich „dass ein Bürger, dessen Leben bedroht ist, die Emigration an einen angenehmeren Ort stets dem Leben im Widerstand vorziehen dürfte (so die These der ‚absoluten Freizügigkeit‘, die von den liberalen Linksradiakalen bevorzugt wird)“.<sup>59</sup> Richtigerweise spielt er auf die viel beschworene Gestalt des „polnischen Klempners“ an, als „anti-rassistisch“ genannte Rechtfertigungen für das liberale Projekt der europäischen Verfassung“.<sup>60</sup> Gleichzeitig versteift er sich darauf, dem linken Antirassismus vorzuwerfen, er wolle „sämtliche Hindernisse auf dem Weg zu einer juristisch-merkantilen Vereinheitlichung der Menschheit“ ausräumen.<sup>61</sup> Könnte Michéas Kritik des vorherrschenden Antirassismus und seine Kritik eines gewissen radikalen Milieus, das soziale Delinquenz goutiert,<sup>62</sup> nicht in ein Einverständnis einer Law-and-Order- und Abschottungspolitik führen, die sich als Exekutor

---

<sup>58</sup> Michéa, *Das Reich des kleineren Übels* (wie Anm. 40), S. 78.

<sup>59</sup> Ebd., S. 56.

<sup>60</sup> Ebd., S. 103.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> So wirft er den „französischen Linksradiakalen“ ihre „tragische Unfähigkeit“ vor, die moralischen Forderungen der unteren Volksschichten (und insbesondere ihre traditionelle Weigerung, Delinquenz und Grenzüberschreitungen zu verherrlichen) zu verstehen. Vgl. Ebd., S. 143. Michéa bezieht sich eher positiv auf den altwürdigen Anarchosyndikalismus eines Rudolf Rocker als auf einen kleinkriminellen Diebstahlsanarchismus. Ebd., S. 173.

einer *Common Decency* aus gibt? Moral ist stets auch von gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen abhängig. Würde Michéa auch die Willkommenskultur „von unten“ im Sommer 2015 als Teil einer *Common Decency* bezeichnen, als beispielsweise in München die ersten Flüchtlinge der Balkanroute über Ungarn und Wien mit Applaus begrüßt, mit Lunchpaketen und mit Spielzeug für die Kinder willkommen geheißen wurden? Oder sieht sich Michéa eher auf der Seite derjenigen, bei denen das medial in alle Wohnstuben vermittelte Aufsprengen der Abschottung der Festung Europa durch die Flüchtlinge zu allerhand aggressiven Angstreaktionen führte? Welcher „kleine Mann“ rückt in den Fokus und ist Subjekt-Objekt der Solidarität?

Tatsächlich irritiert vor allem die harsche Kritik an 1968, die sowohl bei Michéa als auch bei Boltanski und Chiapello artikuliert wird. 1968 steht meines Erachtens für eine Verkopplung von Jugendprotest, globaler Solidarität, Kulturrevolution und einer Reaktivierung einer breiten Palette antikapitalistischer Praxen, die als richtungweisende Handlungsfelder und Zielvorstellungen die 1970er Jahre mitbestimmten und diese zu prägen in der Lage waren. Dass sich die Linke in dieser Zeit spaltete, machte vielleicht gar nicht ihre Schwäche aus, sondern sorgte für eine eminente Stärke und Dynamisierung. Die ML-Gruppen der 1970er Jahre zogen andere Aktivistengruppen an als diejenigen, die einen Marsch durch die Institutionen probten; selbst auf der Ebene der militanten Linken fächerte sich ein Ensemble von verschiedenartigen Praxisformen auf – in ihrer Selbstbeschreibung reichte dies von Antiimperialismus bis zu sozialrevolutionären und radikal subversiven Formen. Autonomieforderungen und Gleichheitsbestrebungen erschienen nicht als konkurrierende Entwürfe, sondern ergänzten sich und vermochten es, ein breites soziales und kulturelles Feld mit linken und gesellschaftstranszendierenden Gedanken und Entwürfen zu besetzen. Auch auf betrieblicher Ebene hatte 1968 mit den Versuchen, die Arbeiter\_innen mittels Fabrik- und Betriebsinterventionen für sich zu begeistern, nicht wenige positive Auswirkungen



und brachte wirksame gewerkschaftliche und antikapitalistisch wirkende organisatorische Strukturen hervor, die sich partiell verstetigen konnten.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Vgl. Jan Ole Arps, Fröhschicht. Linke Fabrikintervention in den 70er Jahren. Hamburg / Berlin 2011. Die Gruppe Wildcat hat einige Interviews und Berichte aus dieser Phase veröffentlicht, siehe [[http://www.wildcat-www.de/wildcat/50/w50\\_yasar.htm](http://www.wildcat-www.de/wildcat/50/w50_yasar.htm)].

## Gustaf A. Svensson vor seinem Laden

Foto: Katarina Despotović, Text: Sture Svedne.



Gustaf A. Svenssons Eisenhandel war die Adresse für alle, die einen alten Türbeschlag aus den 1940er Jahren kaufen wollten. Das Geschäft bestand seit 1889, und dort gab es einfach alles. Aber das Gericht entschied, dass die Kündigung des Mietvertrags gültig sei und dass der Laden ausgeräumt werden müsse. Als das Umzugsunternehmen kam, stand Sture an seinem Schlafzimmerfenster auf der anderen Straßenseite. Ein Container kam angefahren und die Sachen wurden einfach hinein geschmissen. Als Sture protestierte, sagte der Vormann nur: „Ist doch alles nur alte Scheiße, voll mit Rattenscheiße.“

Dies ist eine Veröffentlichung der **Sozial.Geschichte Online** lizenziert nach [Creative Commons – CC BY-NC-ND 3.0]

*Sozial.Geschichte Online* ist **kostenfrei und offen** im Internet zugänglich. Wir widmen uns Themen wie dem Nationalsozialismus, dessen Fortwirken und Aufarbeitung, Arbeit und Arbeitskämpfen im globalen Maßstab sowie Protesten und sozialen Bewegungen im 20. und 21. Jahrhundert. Wichtig ist uns die Verbindung wissenschaftlicher Untersuchungen mit aktuellen politischen Kämpfen und sozialen Bewegungen.

Während die Redaktionsarbeit, Lektorate und die Beiträge der AutorInnen unbezahlt sind, müssen wir für einige technische und administrative Aufgaben pro Jahr einen vierstelligen Betrag aufbringen.

Wir rufen deshalb alle LeserInnen auf, uns durch eine **Spende** oder eine **(Förder-)Mitgliedschaft** im *Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.* zu unterstützen, der diese Zeitschrift herausgibt und gemeinnützig ist.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerabzugsfähig, deswegen bitten wir, uns eine E-Mail- und eine Post-Adresse zu schicken, damit wir eine Spendenquittung schicken können.

Die Vereinsmitgliedschaft kostet für NormalverdienerInnen 80 Euro und für GeringverdienerInnen 10 Euro jährlich; Fördermitglieder dürfen ihren Beitrag selbst festlegen.

Mitgliedsanträge und andere Anliegen bitte an

**SGO-Verein [at] janus-projekte.de** oder den

**Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.**  
**Cuvrystraße 20a**  
**(Briefkasten 30)**  
**D-10997 Berlin**

Überweisungen von Spenden und Mitgliedsbeiträgen bitte an

**Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.**  
**IBAN: DE09 1002 0500 0001 4225 00**  
**BIC: BFSWDE33BER**  
**Bank für Sozialwirtschaft**