



MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Sorge als politischer Begriff – Konstituierende
Macht, Fürsorglichkeit und Commons“

Verfasser

Jonas Weber BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Politikwissenschaft UG 2002

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Birgit Sauer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
Teil I.....	8
2. Die Theorie des Postoperaismus.....	8
2.1. Exodus und Plebejisches	8
2.2. Multitude	10
2.3. Präsentische Demokratie	13
2.4. Kognitiver Kapitalismus und Immaterielle Arbeit	15
2.4.1. Wert durch Wissen und der <i>general intellect</i>	18
2.4.2. Kritik an der postoperaistischen Wertkonzeption	21
3. Die Affekt-Debatte	24
3.1. Affekt-Begriff.....	28
3.2. Postoperaistische Affekt-Rezeption	29
3.3. Politik der Affekte – affektive Politiken.....	31
3.4. Chancen und Grenzen des Affekt-Begriffs	35
Teil II.....	36
4. Sorge – Stand der Debatte	36
4.1. Begriff	37
4.2. Care und Reproduktion	37
4.2.1. Der Care-Begriff	38
4.2.2. Der Reproduktionsbegriff	41
4.3. Andere Ansätze	43
4.3.1. Sorgegemeinschaft.....	43
4.3.2. Lebenssorge	45

4.3.3.	Fürsorgerationalität	46
4.3.4.	Demokratie als fürsorgliche Praxis	47
4.3.5.	Sorgekrise und Sorgeregime	48
5.	Sorge und Kapitalismus	50
5.1.	Prekarisierung – Grenze oder Chance?	50
5.2.	Sorglosigkeit im Kapitalismus.....	53
6.	Sorge und ihr Potenzial.....	56
6.1.	Fürsorglichkeit und Weiblichkeit	57
6.2.	Sexaffective production.....	60
6.3.	Das Fürsorgliche.....	62
Teil III		64
7.	Analytische Breite des Sorgebegriffs.....	64
8.	Sorge als politischer Begriff	67
8.1.	Sorgestreik.....	68
8.2.	Commons.....	69
8.3.	Politische Kämpfe mit und um Sorge.....	72
9.	Fazit.....	74
Literaturverzeichnis.....		78
Anhang		86

1. Einleitung

Im Rahmen der Finanz- und Wirtschaftskrise und ihrer politischen Bearbeitung wurde vor allem aus kritischer Perspektive darauf aufmerksam gemacht, dass sich einflussreiche Kapitalfraktionen weiterhin durchsetzen (Demirovic/Sablowski 2011), sie ihre Stellung im politischen System behaupten konnten und es im Rahmen europäischer Staatlichkeit eine autoritäre Entwicklung gibt (Oberndorfer 2012, 52). Relativ wenig Beachtung wird hingegen dem europäischen Widerstand gegen das Krisenregime und den großen Protestwellen vor allem in Südeuropa, vor allem in Spanien und Griechenland geschenkt. Dies verwundert, da sich die Eliten der „Postdemokratie“ immer mehr von den artikulierten Interessen der Bevölkerung entfernen, so Colin Crouch (2008). Die kollektive Artikulation von Widerstand z.B. in Griechenland und Spanien wird in der kritischen Wissenschaft nicht sonderlich ernst genommen, sofern sie keine direkten und maßgeblichen Konsequenzen in den Staatsapparaten der EU und der Nationalstaaten zur Folge hat, oder neue Parteien wie Syriza Achtungserfolge erzielen. Auch unter AnhängerInnen von ideologiekritischen, (neo)marxistischen Ansätzen ist kaum die Rede von Widerstand. So fokussieren neogramscianische und neopoulantzasianische Ansätze weiterhin auf die europäischen Staatsapparate oder auf bestimmte Kapitalfraktionen, die sich im Ringen um Hegemonie auf europäischer Ebene durchsetzen. Hierbei werden zu- meist große Herrschaftsprojekte in den Fokus genommen. Widerständige Bewegungen kommen somit gar nicht erst in den Blick. Im Gegensatz dazu steht die Analyse des Postoperaismus. Mit ihr lässt sich m.E. ein Blickwinkel einnehmen, der eine Erzählung ermöglicht, die weniger pessimistisch ist und die Bemühungen von Millionen von Menschen in ihren Kämpfen für ein besseres Leben anerkennt. Der Nutzen einer postoperaistischen Betrachtung ergibt sich aus diesem epistemischen Vorrang der Kämpfe und Bewegungen. Eine solche Perspektive ist nicht neutral oder gibt sich den Schein von Objektivität, sondern ist explizit parteiisch. Der Postoperaismus ist spannend, weil er eine Kritik am orthodoxen Marxismus formuliert und dessen Vorstellung eines revolutionären Subjekts verwirft. Stattdessen schlägt er die Begriffe der konstituierenden Macht und der Multitude vor. Wie ich im Weiteren zeigen werde, sind diese beiden Begriffe besser geeignet als die Begriffe anderer prominenter marxistischer Theorieansätze (wie Hegemonie oder

Klasse), wenn es darum geht, gesellschaftliche Veränderung zu denken. Die Postoperaist_innen beziehen sich auf aktuelle, tatsächliche alltägliche Kämpfe und auf existierende Bewegungen. Diese existierenden Bewegungen sind auch ihr Ausgangspunkt des Denkens. Im Postoperaismus wird nicht vom Staat, von der Herrschaft oder der Hegemonie her gedacht. Die Bewegungen von Arbeitenden, Flüchtlingen und Prekären sind die treibende Kraft der Geschichte.

Das Konzept der konstituierenden Macht, also die Fähigkeit und macht von Menschen, gemeinsam etwas Neues zu entwickeln, ist Ausdruck des spinozistischen Immanenzdenkens, der Vorstellung, dass es kein der Gesellschaft Äußerliches gibt. Macht erscheint als das produktive Vermögen der Multitude, zur Konstitution einer vernünftigen Gesellschaftsordnung. Multitude bezeichnet hierbei keine feststehende Gruppe, sondern ist ein heuristischer Begriff. Die Multitude sind die Menschen, die gerade gemeinsam einen gesellschaftlichen Kampf führen. Die konstituierende Macht ist somit der Motor der Gesellschaft (Negri 2009, X). Sie wird unterschieden von konstituierter Macht (in Form von institutionalisierten Ergebnissen von Kämpfen, wie Gesetzen oder Verträgen), welche konservativ und reaktiv ist. Die Konzeption des Postoperaismus von konstituierender Macht und Multitude wendet sich gegen jede Vereinheitlichung durch den Staat und die Idee des Volkes als Schicksalsgemeinschaft. Die konstituierende Macht in Form von politischen Bewegungen und Aufständen ist Ausdruck einer Nichtregierbarkeit. Damit hält der Postoperaismus positiv fest, was in klassischen politischen Theorien als Chaos und Unordnung aus dem Bereich des Denkbaren ausgeklammert wird (Lorey 2013, 49). Der Postoperaismus ist m.E. die herausragende Theorie, wenn es um Transformation geht. Dies zeigt sich auch im Konzept des Exodus, bzw. des Plebejischen und der Präsentischen Demokratie. Alle drei Konzepte sind in dem Sinne bewegungsnah, dass sie von der konstituierenden Macht der Multitude ausgehen. Exodus, bzw. das Plebejische bezeichnen die Grenzen der Macht, durch die Möglichkeit der Menschen, zu fliehen oder sich anderweitig der Herrschaft zu entziehen. Die präsentische Demokratie fordert die parlamentarische Demokratie heraus, weil sie praktisch gelebt wird, z.B. in Protestbewegungen wie Occupy Wall Street. Der Postoperaismus ist für mich also eine spannende Theorie, die bewegungsnah ist und somit widerständige Praktiken in den Blick bekommt.

In dieser Masterarbeit möchte ich den Begriff der Sorge aus postoperaistischer Perspektive theoretisieren. Mit der Sorge möchte ich mich beschäftigen, weil diese konstitutiv ist für politische Bewegungen. Denn wenn Menschen zusammen kommen, um für ein Anliegen zu kämpfen, muss zunächst die gemeinsame Zeit organisiert werden. Dazu gehören auch Sorgetätigkeiten, wie die Verpflegung von Aktivist_innen oder das Schlichten von Streitigkeiten. Ziel dieser Masterarbeit dabei ist die Formulierung eines *transformatorischen* Begriffs von Sorge. Sorge ist ein breit definierter Begriff, der auch aufgrund seiner flexiblen Bestimmung Karriere in der feministischen Forschung gemacht hat (Gerhard/Klinger 2013, 267). Unter Sorge verstehe ich zunächst bezahlte und unbezahlte Arbeit an der sozialen Infrastruktur, das Schaffen von Gemeinschaft, Subjektivitäten aber auch Hausarbeit und empathische Aufmerksamkeit, sowie Solidarität. Durch Sorgetätigkeiten können Kontinuitäten geschaffen werden, was tagtäglich überall dort erkennbar ist, wo Menschen länger miteinander Zeit verbringen. Sorgearbeit ist m.E. die einzige Quelle von Wohlbefinden.

Sorgearbeit der Hausfrauen, der Hausarbeiterinnen, Sexarbeiterinnen und Prekären, also prekär Beschäftigten (z.B. Wissensarbeiter_innen), gilt es m.E. als Potenzial zu verstehen. Sorgetätigkeit ist schließlich Produktion des Lebens. Deshalb begreife ich Sorge als einen Hebel zur Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen. Dieses Verständnis steht im Widerspruch zu den meisten feministischen Ansätzen, die sich mit dem Begriff der Sorge beschäftigen, die Sorge aber nicht als Potenzial verstehen. Die meisten Vertreter_innen des Postoperaismus⁴ haben wiederum kein konkretes Verständnis von Sorge

Obwohl einige feministische Autorinnen die Sorge in den Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung mit dem Postoperaismus und dem Konzept des kognitiven Kapitalismus (Precarias a la deriva 2011; Federici 2012c) stellen, wird Sorge in postoperaistischen Auseinandersetzungen keine bzw. eine untergeordnete Rolle zugewiesen. Das verwundert, liegt die Stärke des postoperaistischen Konzepts doch darin, dass es vor allem auf Gemeinsames eingegangen wird, um eine (zumindest theoretische) Verbindung zwischen unterschiedlich diskriminierten und ausgebeuteten Gruppen herzustellen. Sorgearbeit kann diese Verbindung herstellen, da sie unlöslich zum Menschen gehört. Es ist die

„Zufälligkeit und Hinfälligkeit des Lebens, aus seiner Anfänglichkeit und Endlichkeit, aus seiner Beliebigkeit, seiner Flüchtigkeit und Unberechenbarkeit, aus seiner Fragmentierung/Partikularität und der unübersichtlichen Vielfalt/Pluralität des Lebendigen“ (Gerhard/Klinger 2013, 270),

die Sorge so wichtig macht. Trotzdem wird sie ignoriert, verachtet, abgespalten vom Verwertungsparadigma und von gesellschaftlicher Anerkennung. Sorgearbeit wird symbolisch und materiell abgewertet. Die Hierarchisierung der Tätigkeiten wird zum Herrschaftsmechanismus. Letztlich ist die Auseinandersetzung mit Sorge jenseits der feministischen Forschung und Care-Diskussion marginal. Diese Masterarbeit arbeitet demnach an zwei Fronten: Einerseits wendet sie sich gegen ein rein analytisches Verständnis von Sorge in der feministischen Debatte, wo es um die Kritik des Status‘ von Hausarbeit und weiblicher Arbeitskraft geht, andererseits möchte die Arbeit einen unterbelichteten Bereich postoperaistischer Theorie konstruktiv weiter denken

Die Arbeit gliedert sich in drei größere Stränge. Im ersten Strang der Arbeit setze ich mich kritisch mit dem Postoperaismus auseinander, da dieser die Grundlage meiner Arbeit bildet. Die zentrale Frage dieses Teils lautet: Warum ist der Postoperaismus geeignet, sich mit Sorge auseinander zu setzen? Dabei beziehe ich mich vor allem auf die zentralen Konzepte dieser Theorierichtung, die mir geeignet scheinen, Anknüpfungspunkte für eine Theoretisierung von Sorge zu bieten. Das bedeutet, das erste Kapitel beschäftigt sich mit den Konzepten Exodus, Multitude, konstituierender Macht und dem kognitiven Kapitalismus. Einerseits bieten sie Anknüpfungspunkte für die feministische Auseinandersetzung mit gesellschaftlicher Veränderung, außerdem ist die Konzeption der Arbeit im kognitiven Kapitalismus geeignet, um Sorge zu theoretisieren.

Neben diesen klassisch postoperaistischen Konzepten, die maßgeblich von Hardt und Negri (1999 und 2003), sowie Virno (2004, 2008 und 2010), geprägt sind, kommen auch neuere Konzepte zur Sprache, die zum Teil auch feministisch beeinflusst sind, nämlich präsentische Demokratie nach Lorey (2010) und Prekarisierung nach Lorey (2012b) und Precarias a la deriva (2004).

Das Konzept der konstituierenden Macht von Antonio Negri (2009) ist der An-

schlusspunkt für eine Analyse, die die Fähigkeit der Multitude (als nicht-hierarchische Vielheit) beschreibt, kollektiv etwas Neues entstehen zu lassen und neue Subjektivitäten zu schaffen. Die konstituierende Macht tritt derzeit überall dort auf, wo Menschen im weitesten Sinne alternative Institutionen, Organisationen, Commons und Praxen schaffen. Dies fand und findet statt bei den Platzbesetzungen in Griechenland und Spanien, bei Bündnissen gegen Zwangsräumungen in Deutschland, bei Landbesetzungen in Wien oder in Online-Netzwerken, bei Netzwerken solidarischer Ökonomie und bei direktdemokratischen Nachbarschaftsversammlungen und auf dem Camp im Gezi-Park. Kennzeichnend für all diese Bewegungen ist ihre Praxis von radikalen Formen der partizipativen Demokratie. Die Demokratie wird auf den Camps gelebt und praktiziert, unabhängig davon, wie lang das Camp existieren wird. Selbst nach der Räumung eines Camps bleibt diese Erfahrung als „starke affektive politische Erfahrung in den Subjektivierungen“ (Lorey 2013, 51) präsent. Diese Form der Demokratie nennt Isabell Lorey „präsentische Demokratie“ (ebd.) und meint damit eine permanente Entfaltung affektiver Verbindungen, wodurch neue Sozialitäten entstehen. Der Begriff des Exodus ist ein Konzept von Paolo Virno (2010). Es beschreibt die immer existierende Möglichkeit sich der Macht zu entziehen und ist Beleg für die Handlungsmacht der Multitude selbst in als total empfundenen Herrschaftsverhältnissen. Loreys (2011) Begriff des Plebejischen beschreibt eine Bewegung, die den Machtverhältnissen entgeht. Dies ist jedoch gleichzeitig, was die Möglichkeiten von Macht erst bestimmt. Machtverhältnisse sind deshalb instabil, weil ihnen widerstanden wird. Kämpfe sind somit Aktionen und keine Reaktionen. Das Plebejische beschreibt also eine Bewegung der Sezession, in deren Prozess eine konstituierende Macht entsteht. Beim Konzept des kognitiven Kapitalismus ist für mich dabei weniger die Verabschiedung des marxschen Wertgesetzes interessant, die viele Marxist_innen so erregt (W.F. Haug 2000, 191), als die These, dass durch den Prozess der Informationsialisierung letztlich die ganze soziale menschliche Aktivität zu produktiver Arbeit wird. Dies ist Ausdruck des Prozesses der steigenden Verwertung von sprachlichen, kulturellen und affektiven Praktiken und geht soweit, dass selbst Konsum als Arbeit verstanden werden kann. Die unbezahlte Arbeit der sozialen Kooperation führt zur Senkung der Arbeitskosten. Das ist der Punkt vom Standpunkt der Kapitalist_innen. Aus bewegungsnaher Perspektive ist dies der endgültige Abschied vom

analytisch privilegierten Subjekt des männlichen Lohnarbeiters, vom revolutionären Subjekt der Arbeiterklasse. Das Konzept des kognitiven Kapitalismus besticht also nicht durch seine Analyse des Wandels des Kapitalismus'. Vielmehr entwertet es auf theoretischer Ebene die Lohnarbeit. Dies ist nicht nur aus antikapitalistischer Perspektive interessant, sondern vor allem aus feministischer Sicht.

Im Konzept des kognitiven Kapitalismus, wie auch bei der präsentischen Demokratie, ist der Affekt-Begriff zentral. Das Ansteigen von affektiver Arbeit am Arbeitsmarkt, wie es im kognitiven Kapitalismus postuliert wird, eröffnet eine neue Frage nach der strategischen Ausrichtung von Organisationsmacht (Silver 2005, 141) der sogenannten Multitude. Denn

„[s]oziale Bewegungen bauen auf Affekt auf, insofern sie Momente bedeuten, in denen Menschen einander intensiv brauchen, und so das Neu-Aushandeln von Beziehung, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit auf breiter Ebene möglich wird.“ (Zechner 2013, o.S.).

Solche *high-affect moments* taugen aber nicht viel für eine Veränderung, solange Sorge keine Rolle spielt. Es müssen gemeinsame Praxen des Sorgens entwickelt werden. „Ein wichtiger Schritt, denn Affekt ohne Care resultiert oft in hyperaktiver und naiver Affirmation“ (ebd.). Meines Erachtens ist der Affekt ein Schlüsselbegriff für die Theoretisierung von Sorge. Davon handelt das Kapitel 2 der Arbeit. Ziel ist es hier zu ergründen, wie Affekt eigentlich zeitgenössisch verstanden wird und was der Mehrwert einer affekttheoretischen Betrachtung ist.

Im zweiten Teil der Arbeit geht es um den Sorgebegriff. Hier liefere ich zunächst als Abgrenzungsfolie eine grobe Skizze der beiden wichtigsten Stränge feministischer Theoretisierung der Sorge, also der Care-Diskussion und der Reproduktionsdebatte. Der Sorgebegriff ist in der feministischen Theorie ebenso untertheorisiert. Besonders die klassische feministische Beschäftigung mit Sorge in Form von Reproduktionsarbeit, Hausarbeit und Pflegearbeit beschäftigt sich nicht mit dem Potenzial der Sorge. Sorge bleibt meist negativ besetzt, als Arbeit, um die sich Frauen kümmern müssen: Sorge als Last der patriarchalen Arbeitsteilung.

Darauf folgt die Darstellung anderer Ansätze, die zum Teil eher sozialphilosophi-

scher, denn klassisch sozialwissenschaftlicher Natur sind. Diese Ansätze bieten einen ganz anderen Blick auf den Begriff der Sorge, der m.E. weitreichender ist, als die klassischen feministischen Ansätze zu Care und Reproduktion. Ziel dieses Kapitels ist die Abgrenzung von der klassisch-analytischen Perspektive auf Sorge und die Hinführung zu einem Verständnis von Sorge als Potenzial für Veränderung.

Der dritte Teil der Arbeit hat das Ziel einer Ausformulierung des Potenzials der Sorge aus einer postoperaistischen, affekttheoretischen und feministischen Perspektive. Es geht dabei zunächst darum, was eigentlich das Fürsorgliche, die Qualität der Sorge, ist. Dazu wird zu Beginn des 7. Kapitels noch einmal auf die Dimensionen des Sorgebegriffs eingegangen und die Breite dessen problematisiert. Darauf folgt eine Kontextualisierung von Fürsorglichkeit und Weiblichkeit und zum Schluss dann die Konzeption eines Potenzials der Sorge. Im Anschluss stelle ich anhand der Konzepte Commons und Sorgestreik dar, welche politischen Implikationen eine solche Neukonzeption des Sorgebegriffs birgt. Denn ein Verständnis von Sorge als politischem Begriff ist eine radikale Erweiterung des Politikverständnisses, die eine andere Perspektive auf die Frage, wie wir miteinander leben, füreinander sorgen und arbeiten wollen, mitbringt. Das bedeutet auch eine radikale Umwälzung aller Verhältnisse, die der analytische Rahmen des Sorgebegriffs beschreibt. Gesellschaft und Politik aus Perspektive der Sorge zu denken bedeutet auch, die Institutionen zu verändern. Das Konzept der Commons bietet eine Perspektive dazu. Diese bricht sowohl mit den realsozialistischen Vorstellungen vom Staat als Erfüllungsgehilfen als auch mit der Idee, dass erst nach Ende des Kapitalismus über eine alternative Gesellschaft nachgedacht werden kann. Wenn es also darum geht für ein gutes Leben zu *sorgen*, so bedarf es zunächst einer gewissen Aufmerksamkeit für Sorgearbeiten, ihre Organisationsformen und ihr Potenzial. Wie zum Beispiel die Kämpfe im Gesundheitssektor in Griechenland zeigen, spielt Sorge eine große Rolle in sozialen Bewegungen, Revolten, Aufständen aber auch in Organisierungen. Diese Arbeit ist also auch ein Plädoyer für eine alternative, bewegungsnahe Sicht auf den Sorgebegriff.

Teil I

2. Die Theorie des Postoperaismus

Wie in der Einleitung beschrieben, geht es in diesem ersten Teil der Arbeit um die Theorie des Postoperaismus. Zunächst stelle ich die Konzepte Exodus und das Plebejische von Virno (2010) und Lorey (2011) vor. Die beiden ähnlichen Konzepte beschreiben einen der zentralen Aspekte, die dem Postoperaismus seine Ausstrahlungskraft verdanken, nämlich die Möglichkeit, bzw. die Existenz von Widerstand. In Folge dessen skizziere ich das Konzept der Multitude. Dieser Begriff, dem Hardt und Negri (2004) sogar ein ganzes Buch gewidmet haben, ist eins der populärsten Konzepte dieser Theorierichtung, denn es beschreibt wie kein anderes die Macht der Ausgebeuteten. Daran anschließend stelle ich das Konzept der präsentischen Demokratie von Lorey (2011) vor, welches sie im Kontext der Occupy Wall Street Bewegung und den Protesten gegen die europäische Krisenbearbeitung entwickelt hat. Dieses Konzept arbeitet stark mit dem Affekt-Begriff, was es besonders interessant macht. Im Anschluss erörtere ich den kognitiven Kapitalismus als polit-ökonomisches Kernkonzept des Postoperaismus. Hierbei wird auch auf die Rolle der affektiven Arbeit eingegangen und ein kurzer Exkurs zum umstrittenen Rezeption der marxschen Grundrisse und des Begriffs des *general intellect* eingeschoben. Am Ende dieses Kapitels gehe ich auf den Begriff der Prekarisierung ein, der anders als das klassische sozialwissenschaftliche Konzept der Prekarität (z.B. nach Castel), eher auf die Prozesse der Subjektivierung verweist. Zum Abschluss des Kapitels folgt eine Einordnung der Relevanz des Besprochenen.

2.1. Exodus und Plebejisches

Als das Plebejische bezeichnet Lorey im Anschluss an Foucault eine zentrifugale Bewegung, eine befreite Energie, im Gesellschaftskörper, die den Machtverhältnissen entgeht (Lorey 2011a, 293). Sie beschreibt damit eine Bewegung, die an Paolo Virnos Exdodus erinnert.

„Der Exodus ist die Gründung einer Republik. Aber diese Idee der 'Republik' erfordert den Abschied von der staatlichen Ordnung. Wo Republik ist, kann kein Staat mehr sein. Die politische Handlung des Exodus besteht daher in einem offensiven Entzug.“ (Virno 2010a, 50)

Virnos Exodus beschreibt analog zum Auszug aus Ägypten, die Möglichkeit sich der Macht zu entziehen. Die Flucht ist für Virno aber keine passive Praxis, eben nicht Vertreibung, sondern Flucht. Sie ist vielmehr wie das Ausweichen vor einem Schlag beim Boxen, der erste Schritt für einen Angriff bzw. dessen notwendige Bedingung. Der Exodus ist eine Voraussetzung des Widerstands.

Loreys grundlegendes Verständnis von Machtverhältnissen ist in Anlehnung an Foucault, dass es keine Macht ohne Widerständigkeit gibt, Macht wird erst durch Widerstand definiert.

Die Möglichkeit der Flucht verweist auf die Grenze, die Begrenztheit von Machtverhältnissen (Lorey 2011a, 294).

„Was Machtverhältnissen entgeht, ist zugleich das, was ihre Möglichkeiten bestimmt. [...] Sie sind instabil, *weil* ihnen widerstanden werden kann. Der Widerstand, die Kämpfe sind deshalb auch nicht nur zuerst, sondern existieren als Möglichkeit in Permanenz, nicht (derart) vereinnahmt, nicht (dermaßen) geführt zu werden. Eine Perspektive, die von Kämpfen ausgeht, ist deshalb keine, die sich über Reaktionen allein entwickelt, sondern in immanenten zentrifugalen *Aktionen*.“ (Lorey 2011a, 295)

Loreys Verständnis des Plebejischen meint den Bruch mit Herrschaftsverhältnissen. Dies impliziert schon die Wortwahl des Plebejischen. Der Plebs galt in der Antike schon als widerständig und schwer regierbar. Dieses "sezessionistische Plebejische" (ebd., 298), welches mit der Herrschaft bricht, verweist auf einen spezifischen Begriff des Politischen.

„Als Bresche ist das Plebejische nicht nur fliehend, sondern zugleich produktiv. Der Bruch, der eine Bresche schlägt, verweist auf die Gleichzeitigkeiten einer spezifischen Negativität mit einem entstehenden erfinderischen

Potenzial. Im Prozess des Entziehens und Abfallens entsteht eine konstituierende Macht“ (Lorey 2011a, 299).

Das Plebejische und der Exodus beschreiben also in erster Linie das zentrale Paradigma des Postoperaismus, nämlich von den Kämpfen auszugehen. Wichtig dabei ist, dass die Macht der Herrschenden nicht total sein kann. Sie wird sogar ganz im Gegenteil permanent in Frage gestellt durch Menschen, die sich dieser Macht nicht fügen. Beispielhaft dafür kann man die Bewegung von Flüchtlingen heranziehen. Durch das überschreiten der Grenzen stellen sie z.B. ganz praktisch deren Existenz in Frage und zeigen den Versuchen von Migrationsmanagement und Abschottung ihre Grenzen auf. Hier wird auch deutlich, dass eine postoperaistische Herangehensweise keine legalistische oder etatistische Interpretation von Politik ist, wie sie der politikwissenschaftliche Mainstream versucht. Dies bedeutet nicht, dass soziale, kulturelle und politische Strukturen außen vor bleiben. Vielmehr werden die Kämpfe der Multitude als die kreative Kraft innerhalb dieser Strukturen betrachtet.

2.2. Multitude

Der Begriff der Multitude ist dem Begriff des Volkes entgegengesetzt. Während das Volk laut Hobbes an die Existenz des Staates gebunden und eine Einheit mit einem Willen darstellt,

„flieht [die Multitude] die politische Einheit, verweigert den Gehorsam [...]. Sie ist gegen den Staat, aber gerade deswegen auch gegen das Volk: ‚Bürger gegen den Staat‘ sind die Multitude, gegen das Volk““ (Virno 2010b).

Das Volk ist also eine durch den Staat vorgenommene unzulässige Vereinheitlichung, die gesellschaftliche Kämpfe ausblendet. Man könnte sagen, das Volk ist sogar eine Fiktion oder eine staatliche Wunschvorstellung, die eine totale Regierbarkeit imaginiert. Der Begriff der Multitude ist ein theoretisches Konstrukt, welches versucht die Vielheit der Kämpfe von unterschiedlichsten Gruppen zu verbin-

den, ohne dabei eine Gemeinschaft zu konstruieren. Somit wendet er sich auch gegen den Begriff der Klasse, sofern dieser eine Einheit von Interessen unterstellt. Die Multitude resultiert für Virno aus der Krise der Arbeitsgesellschaft. Sie ist keine Einheit im Sinne einer Konstruktion einer Volksgemeinschaft oder vereinheitlichten Interessen. Somit ist die Multitude ein radikal herrschaftskritisches Konzept. Es wendet sich gegen die (Möglichkeit der) Vereinheitlichung durch den Staat aber auch gegen die Vereinheitlichung von Interessen durch vermeintlich revolutionäre Parteien und Bewegungen der Arbeiterbewegung. Die Multitude entzieht sich schließlich der Logik der Repräsentation, also der Idee der Vertretung von Interessen durch andere und somit der Abtretung von Souveränität an Stellvertreter_innen und drückt sich aus als „Gemeinsamkeit der handelnden Minderheiten“ (Virno 2010, 59). Hardt und Negri bezeichnen die Multitude als Proletariat. Dabei plädieren sie aber implizit für eine Neubestimmung des Proletariats-Begriffs, denn sie meinen damit alle, deren Arbeitskraft durch das Kapital ausgebeutet wird. Multitude ist also keine soziologisch beschriebene neue industrielle Arbeiter_innenklasse (Hardt/Negri 2003, 409).

Gleichzeitig gilt die Multitude nicht als identifiziertes revolutionäres Subjekt, was als Abgrenzungsfolie für nicht-revolutionäre Subjekte dienen könnte. Vielmehr schließt das Konzept (ganz spinozistisch) die immanente Aufeinander-Bezogenheit der Elemente ein. Beispielhaft dafür mag die Bewegung der Zapatistas gelten, die laut Negri jedes Bestehen auf der Identität, jeden positiven Bezug auf Nation oder Volk, vermieden hat (Negri 2011, o.S.). Andere Beispiele dafür sind auch einige Aktionsformen der (post-)autonomen radikalen Linken, wie die Vermummung auf Demonstrationen, bzw. das einheitliche aber anonyme Auftreten der Zapatistas und der italienischen „Disobbedienti“ bzw. „Tutte bianche“. Die Kämpfe der Multitude werden zudem als transversal beschrieben. Transversalität umfasst laut Raunig folgende Dimensionen: sie ist transnational, transsektoral, molekular und spezifisch (Raunig 2002, o.S.), was im Folgenden näher erklärt wird.

Transnational sind Kämpfe, wenn sie nationale Beschränkungen überwinden und nicht dabei stehen bleiben, multinationale Parallelaktivitäten ohne gegenseitigen Austausch zu bestreiten. Beispiele hierfür sind die NoBorder-Bewegung und vor allem migrantische Aktivist_innen selbst, die nationale Grenzen durch ihre Anwesenheit und Praxis gleichermaßen sprengen.

Mit Transsektoralität ist das Durchqueren verschiedener Politikfelder gemeint. Sektorale Kämpfe um Lohn, Raum, Anerkennung oder soziale und politische Rechte und Kämpfe gegen Rassismus werden miteinander verbunden. Transsektoral heißt in diesem Sinne addierend. Allerdings ist

„die Addition [...] nicht als wahlloses und widerspruchsverdeckendes Aneinanderreihen von Zufälligem zu verstehen, als politisch-propagandistisches Aufrollen verschiedener sozialer Felder, sondern als Vielfalt temporärer Allianzen, als produktive Verkettung von nie glatt Zusammenpassendem, ständig sich Reibendem, durch diese Reibung Vorangetriebenem oder auch sich wieder Auflösendem. [...] Das UND wendet sich zugleich gegen das Aufgehen in einer großen Einheitsfront wie gegen Zersplitterung, Parzellierung und Fraktionierung“ (Raunig 2002, o.S.).

Beispielhaft dafür sei die Blockupy-Bewegung angeführt, die ihre Proteste gegen die Krisenbearbeitung in Frankfurt im Jahr 2013 mit der Thematisierung der Abschottung der EU-Außengrenzen und der Verstrickung von lokalen Firmen in die desolaten Zustände der Textilproduktion in Bangladesch, der Forderung nach geschlechtergerechten Löhnen und der Forderung nach dem Verbot von Lebensmittelspekulation verbunden hat.

Das Molekulare der Transversalität ist das Auftreten der Multitude als nonkonforme Masse. Das bedeutet in erster Linie, dass in Kämpfen der Multitude die beteiligten Gruppen und Individuen (Moleküle) nicht vereinheitlicht werden, also nicht in einer größeren Organisation aufgehen. Vielmehr sind sie Teile einer nonkonformen Masse, einer temporären Allianz, die sich jederzeit auflösen kann und deren Teile jederzeit neue Verbindungen eingehen können. In dieser nonkonformen Masse sind Individuum wie Masse gleichsam aufgehoben. Sie entspricht nicht der Vereinheitlichung aller und nicht dem Wettbewerbsindividualismus im Postfordismus. Beispielhaft dafür kann man auch klassische anlassbezogene Bündnisse sehen. Dresden Nazifrei wäre z.B. eine solche Allianz in der sich Linksradikale, Parteien und bürgerliche Zivilgesellschaft gemeinsam und dezidiert temporär für ein Ziel, die Blockade eines Naziaufmarsches, zusammen tun.

Gleichzeitig heißt transversaler Kampf auch spezifischer Kampf. Transversalität

kann als Antithese zum „totalisierenden Universalismus“ (ebd.) verstanden werden. Denn es sind spezifische Kämpfe, die jeweils spezifische Potenziale bergen, jeweils spezifische Anforderungen mit sich bringen usw.

Transversalität ist für Raunig (2002) auch die Voraussetzung für das Entstehen neuer Formen von Kollektivität und sogar für die Überwindung des Gegensatzes von Individualität und Kollektivität:

„Vor allem insofern transversale Kollektive nur als mehrstimmige Gruppen zu verstehen sind, geht Transversalität einher mit einer Kritik der Repräsentation, mit einer Verweigerung des Sprechens für andere, im Namen anderer, mit einer Preisgabe von Identität, mit einem Verlust des einheitlichen Gesichts, mit der Unterwanderung des gesellschaftlichen Drucks, Gesichter zu produzieren.“ (ebd.)

Dieses Verständnis von Multitude und Transversalität bietet auch Anknüpfungspunkte für feministische Zugänge. Beide Konzepte favorisieren kein revolutionäres Subjekt oder sprechen sich für die Vorrangigkeit einer spezifischen Form der Ungleichheit aus, die zu bekämpfen allen anderen Praxen voranzugehen hat. Auch wendet sich das Konzept gegen eine Stellvertreter_innenpolitik durch bevorzugte Interessengruppen. Vielmehr liegt der Fokus auf der Verbindung von Kämpfen in ihrer Unterschiedlichkeit. Ein Beispiel wäre hier wieder Occupy Wall Street, wo sich sehr unterschiedlich situierte Menschen (von der Bankerin bis zum Obdachlosen) zusammenschließen konnten, um gegen die Auswüchse eines unregulierten Finanzmarktes zu protestieren.

2.3. Präsentische Demokratie

„In the moment of the assembly, presentist democracy becomes a constituent power beyond the idea of the sovereignty of the people; the ‘people’ proves to be a multitude, the crowd that cannot be bound, tamed and standardised by representation “ (Lorey 2011b, o.S.)

Isabell Lorey entwickelt im Angesicht der „emotionalen Aufstände“ (Bargetz 2014, 117) das Konzept der präsentischen Demokratie. Dieses bezieht sich auf die Platzbesetzungen im Rahmen der Krisenproteste in Europa und auf die Occupy-Bewegung in New York. Diese Aufstände sind im skizzierten Verständnis tatsächlich transversale Kämpfe der Multitude. In den Versammlungen auf den Plätzen dieser Bewegungen wurden und werden neue Formen der Partizipation ausprobiert. So wurde bei der Besetzung des Syntagma-Platzes in Athen das Losverfahren herangezogen, um zu entscheiden, wer als nächstes auf der Versammlung spricht. Dieses kontingente Verfahren ist für Lorey ein Zeichen dafür, dass hierbei schützende Logiken von Identitäten zurückgewiesen werden (Lorey 2013, 51). Denn es ist dem Zufall überlassen, wer spricht und wer nach wem spricht. Somit widerspricht das Verfahren der staatlichen Logik von Sicherheit und Vernunft.

„Jede Person, die sprechen wollte, musste eine Nummer ziehen und das Los entschied die Reihenfolge der Sprechenden – eine aleatorische Praxis, die für die Versammlungen auf dem Athener Syntagma-Platz im Frühsommer 2011 wieder eingeführt wurde. Diese radikale Kontingenz und Unbestimmtheit widerspricht allen hegemonialen abendländischen Konzeptionen von Vernunft, gesellschaftlicher Verfasstheit und der Aushandlung einer juristischen Ordnung. Die Wahrnehmung eines Gegensatzes entspringt einer grundlegenden Angst vor Kontingenz, einer Bedrohung, die die politische Theorie mit großem Elan am Leben erhält und so deren Hegemonie stabilisiert.“ (Lorey 2012c, o.S.)

Dennoch ist die präsentische Demokratie keine direkte Demokratie. Sie ist real, nicht weil sie wahr ist (Lorey 2012c, o.S.), sondern weil sie gerade passiert, ein gegenwärtiges Werden, ausgedehnte intensive Gegenwart beschreibt (Lorey 2013, 51). Diese Form der Demokratie dauert so lange an, wie sie praktiziert wird, sie kann nicht delegiert werden und überdauert nicht die Abwesenheit der Teilnehmer_innen (Lorey 2012c, o.S.).

Auf den Plätzen und in den Camps entfalten sich permanent affektive Verbindungen, ein „Affekt-Virus“, durch das neue Sozialitäten entstehen (Lorey 2013, 51). Diese präsentische Demokratie ersetzt die repräsentative Demokratie faktisch nicht,

sie entsteht parallel dazu. Sie weicht ihr aber aus und verweigert ihr die Akzeptanz und die Zusammenarbeit (Lorey 2011b, o.S.), besser gesagt stellt sie einen Bruch mit der Idee der repräsentativen Demokratie dar (Lorey 2012a, 11). Auch haben die Platzbesetzer_innen kein gemeinsames, konkretes Ziel, noch nicht einmal eine gemeinsame Vorstellung von einem Ziel, denn in der Ausübung der präsentischen Demokratie ist die Zukunft unbedeutend. Hier lässt sich sicher streiten, ob die Menschen bei Occupy Wall Street z.B. nicht doch ein gemeinschaftliches Ziel hatten. Zutreffend ist die Formulierung vielleicht trotzdem, weil sehr unterschiedlich positionierte Menschen zusammen kamen und ihre eigene Meinung und ihren eigenen Willen eingebracht haben.

Die eigentliche Stärke des Konzepts ist, dass die präsentische Demokratie als „epistemischer und politischer Exodus aus der hegemonialen juridischen Binarität der Demokratie verstanden“ (Lorey 2012c, o.S.) wird.

Demokratiethoretische Anknüpfungspunkte findet Lorey in der Annahme, dass auch in der Antike schon die demokratische Praxis der Demokratiethorie vorausging. Die Theorien Aristoteles‘ und Platons sind für sie schon Bändigungen einer „für die Autoren gefährlichen und unvernünftigen Praktik. Die Volksherrschaft wird ersetzt durch die Herrschaft der Tüchtigen“ (Lorey 2012c, o.S.). Dies beschreibt eine Entwicklung, die sich bei Hobbes‘ Ablehnung der Multitude fortsetzt. Auch Rousseau schreibt: „Die Souveränität kann [...] nicht vertreten werden“, denn souverän ist allein der gemeinsame Wille des ‚Volkes‘ (la volonté générale).“ (Lorey 2012a, 20)

Gemein ist vielen historischen Demokratiethorien, dass sie den Massen unterstellen, sie seien zu emotional. Der Masse fehle es an Beherrschung und Vernunft, was die Gefahr von Aufständen mit sich bringen würde, weshalb die Repräsentation vor allem der Bändigung dieser leidenschaftlichen, affektiven Masse gelte (Lorey 2012a, 18). Das Konzept der präsentischen Demokratie schließt somit direkt an das Konzept des Exodus an und formuliert ein nicht-, bzw. antistaatliches Demokratiekonzept.

2.4. Kognitiver Kapitalismus und Immaterielle Arbeit

Kognitiver Kapitalismus ist das polit-ökonomische Konzept des Postoperaismus. Die Operaisti, also die Vorgänger_innen der Postoperaist_innen, sahen in den Arbeiter_innen die Kraft, die Staat und Kapital durch ihre Kämpfe dazu zwingen, sich weiterzuentwickeln. Staatliche Regulierungen sind in diesem Verständnis immer Resultate der Kämpfe der Arbeiter_innen (z.B. bei (Panzieri 1985)). Der Massenarbeiter war ihr revolutionäres Subjekt mit „systemsprengenden Interessen“ (Roth 1993, 32). Das Kapitalverhältnis wird also weniger als Struktur verstanden, sondern wird durch Kämpfe definiert, die vom Proletariat, also von unten ausgehen (Kitchen Politics - Queerfeministische Interventionen 2012, 9). Dieses Verständnis der Entwicklung kapitalistischer Dynamiken herrscht auch im Postoperaismus vor, wenngleich die kämpfenden Subjekte anders konzeptualisiert werden.

Die These vom kognitiven Kapitalismus stützt sich auf verschiedene Aspekte des Wandels von der fordistischen zur postfordistischen Produktions- und Reproduktionsweise, wobei sechs dieser Aspekte häufig angeführt werden:

Zunächst der steigende Anteil von Dienstleistungen an der Wertschöpfung und die Verlagerung von materieller Fertigung zu immaterieller Produktion, z.B. durch die wachsende Marktforschung, Werbung und die Aufmerksamkeitsindustrie. Außerdem wird die steigende Verwertung von sprachlichen, kulturellen und affektiven Praktiken erwähnt, wie auch die steigende Relevanz von Konsumidentitäten und die Schaffung von Communities über das Internet. Auch die Team- und projektformige Arbeitsorganisation und dass arbeitende Subjekte immer mehr selbstorganisiert und unternehmerisch handeln gehört dazu (Lorey/Neundlinger 2012, 10f.).

Während diese Aspekte auch aus der weniger bewegungsnahen Perspektive der Regulationstheorie kaum jemand leugnen würde, geht die These vom kognitiven Kapitalismus noch weiter. Lorey und Neundlinger fassen den kognitiven Kapitalismus zusammen als

„jenes Paradigma des Wirtschaftens, innerhalb dessen die Horizonte des potenziellen Wachstums, die Möglichkeiten ökonomischen Wert zu generieren, immer mehr von der Fähigkeit der Arbeitenden abhängen, ihr ‚subjektives Engagement‘ einzubringen, sich beständig neu zu orientieren, zu lernen, Erfahrung in Form von reflektierten kommunikativen Akten zum Aus-

druck zu bringen; kurz, ein nicht vorhersehbares Geschehen zu lenken.“
(Lorey/Neundlinger 2012, 11).

Allerdings sollte kognitiver Kapitalismus (ähnlich wie Fordismus) nicht auf einen Epochenbegriff reduziert werden. Denn der kognitive Kapitalismus bezeichnet keine bloße Ablösung einer Produktionsweise, keine neue Stufe kapitalistischer Entwicklung, sondern ein Hegemonialwerden einer Ökonomie des Wissens durch Informatisierung.

Informatisierung bezeichnet den Übergang von der Industrieproduktion zur Dienstleistungsökonomie. Analog zu der Ablösung der Landwirtschaft als dominanten Wirtschaftssektors durch die Industrie, ist nun die Dienstleistung, also der tertiäre Sektor, dominant. Ebenso wie die Landwirtschaft durch die Industrialisierung zu einer Fabrik wurde (Hardt/Negri 2003), d.h. industrialisiert wurde, wird heute die Industrie durch das Paradigma der Informatisierung geformt. So lautet das neue Paradigma: "Behandelt die Fertigung als eine Dienstleistung" (ebd., 297). In der informationellen Ökonomie sind Bildung, Kommunikation, Information und Affekt zentral (ebd., 296).

Kennzeichnend für den kognitiven Kapitalismus ist der urbane, metropolitane Raum, in dem sich alle Arbeits- und Produktionsformen finden, die zuvor der sogenannten „ersten“ bis „dritten“ Welt zugeschrieben wurden. Die Metropole ist somit ein „globaler Ort“ (Lorey/Neundlinger 2012, 33). Dass die „Dialektik von Zentrum und Peripherie“ (Roggero 2009, o.S.) abhanden gekommen ist, liegt an der Mobilität der lebendigen Arbeit. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Zentrum und Peripherie nicht weiter existieren oder sich aufgelöst hätten. „Vielmehr beschreibt dieser Prozess das Nebeneinander dessen, was einmal ‚erste‘ und ‚dritte‘ Welt genannt wurde, innerhalb der zeitlich-räumlichen Koordinaten der Metropole“ (ebd.). Desweiteren kennzeichnet den kognitiven Kapitalismus das Zusammenfallen von Konsumtion und Produktion, was sich in der Figur des sogenannten *prosumers*¹ zeigt. Im Postfordismus ist Konsum selbst Arbeit, jedoch unbezahlte. Die unbezahlte Arbeit in der sozialen Kooperation (im Konsum) ermöglicht die Senkung

¹ Zusammengesetzt aus *producer* und *consumer*, deutsch auch Prosument. Klassisch meint der Begriff das Eintreten des Konsumenten in den Produktionsprozess, z.B. durch Personalisierung von Gütern, z.B. die personalisierte Produktempfehlungen durch Auswertung von Benutzerdaten in Online-Shops oder speziell zugeschnittene Software für Firmen.

von Arbeitskosten. Man könnte folglich sagen, dass die Menschen ständig an der Aneignung dessen gehindert werden, was sie gemeinschaftlich produzieren. So gibt es im Kognitiven Kapitalismus eine Verbindung von archaischen und innovativen Formen der Arbeit. Einerseits finden wir eine (Re-)Taylorisierung von intellektueller Arbeit zum Zwecke ihrer Verwertung vor, andererseits wird soziale menschliche Aktivität zu produktiver Arbeit (Morini 2007, 45).

2.4.1. Wert durch Wissen und der *general intellect*

„Sie [die Maschinen usw.] sind *von der menschlichen Hand geschaffene Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenskraft. Die Entwicklung des capital fixe zeigt uns an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur *unmittelbaren Produktivkraft* geworden ist, und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des *general intellect* gekommen, und ihm gemäß umgeschaffen sind.“ (Marx 1983, 602, Hervorhebungen im Original)

Dieser Ausschnitt aus dem Maschinenfragment in Marx' Grundrissen ist ein Schlüsseltext der postoperaistischen Diskussion zum Postfordismus. Der *general intellect* ist das allgemeine Wissen, welches in die Produktionsmittel eingegangen ist.

Wenn der *general intellect* selbst unmittelbar zur Produktivkraft wird, wie es im kognitiven Kapitalismus behauptet wird, werden „klassische“, also wiederholende und kleingliedrige, Arbeiten (zumindest im sogenannten Zentrum) marginal. M.E. ist dieser These nur im Sinne einer Hierarchisierung, also in Bezug auf den Stellenwert von tayloristischer Arbeit. Denn diese Arbeit bildet die industrielle Grundlage für den wissensbasierten Kapitalismus. Das tastet die postoperaistische These, dass „[d]as Ensemble der abstrakten Wissensarten steht nun im Zentrum der gesellschaftlichen Produktion“ (Lorey/Neundlinger 2012, 26) steht, nicht an. Somit wird das marxssche Wertgesetz im Postoperaismus obsolet.

Im kognitiven Kapitalismus gilt der Wert als Maß im herkömmlichen Sinne als veraltet (Hardt/Negri 1999, o.S.). Vielmehr wird vom ökonomischen Wert eher im

Sinne des Nutzens gesprochen. Der Nutzen wird durch Wissen geschaffen. Das heißt, dass menschliche Tätigkeit dabei innovative Kenntnisse hervorbringt und nicht (nur) materielle Dinge. Solche Tätigkeiten können z.B. die Schöpfung eines neuen Produkts oder aber auch die Reduktion von Kosten in der Produktion sein. Dazu gehört aber auch das

„Hervorbringen von Bedeutungen, Wünschen und Identitäten oder [...] die Personalisierung einer Leistung, das Entwerfen bewegender Erfahrungen, den Aufbau von Vertrauensbeziehungen, das Entwickeln von Garantien usw.“ (Rullani 2012, 134).

Zudem wird von Rullani postuliert, dass die Wertschöpfung durch Wissen im kognitiven Kapitalismus nicht die Ausnahme sondern die Regel ist (ebd.). Dies zeige sich u.a. daran, dass sich der Kaufpreis der meisten Waren nicht im reinen Wert der Produktionsleistung (auch nicht tendenziell) erschöpft, sondern zum Großteil Ausdruck der ästhetischen Bedeutung der jeweiligen Ware ist. So werden z.B. Modeartikel zu einem Vielfachen ihres Produktionspreises verkauft. Der Wert vieler Waren ist somit stärker in immateriellen Elementen, wie Bedeutung und Erfahrung, verankert, als im materiellen Prozess der Herstellung. Diese Entwicklung wird als „Entmaterialisierung der Wertschöpfung“ (Rullani 2012, 135) bezeichnet. Hier zeigt sich auch das Problem, den Gebrauchswert der Arbeit nicht mehr losgelöst von ihrem Tauschwert betrachten zu können, was aus werttheoretischer Sicht problematisch ist, da somit das einzige Kriterium zum Messen im Geld/Tauschwert zu finden ist (Hardt/Negri 1999, o.S.).

Die Entmaterialisierung ist auch in der menschlichen Arbeit weit fortgeschritten, welche laut Rullani zu 99% kognitive Arbeit ist. Dies schließt alle Tätigkeiten ein, da selbst das Bedienen von Maschinen zum Großteil wissensbasierte Arbeit ist. Den Anteil der kognitiven Arbeit auf 99% zu datieren, scheint mir etwas übertrieben. Auch findet sich bei Rullani kein Beleg für diese Zahl. Wohlwollend interpretiert, ist dies eine Übertreibung, um den wirklich wichtigen Kern seines Arguments zu unterstreichen, nämlich, dass im kognitiven Kapitalismus die Ausbreitung des Wissens die Basis der Wertschöpfung ist (Rullani 2012, 138). Damit ist mehr die Verbreitung des existierenden Wissens auf andere Bereiche, also das erschließen

neuer Anwendungsmöglichkeiten von Wissen gemeint, denn die Produktion neuen Wissens. Diese Verbreitung des Wissens schafft zusätzlichen Wert und ist somit die wesentliche Quelle des Profits. Erst die Verbreitung macht die Investition in die Produktion neuen Wissens lohnenswert.

Im Industriekapitalismus war das Wissen in erster Linie an materielle Medien gebunden: Als Kapital in Form von Maschinen, als betriebliche Strukturen in Form von Unternehmen und als soziale Beziehungen in Regionen. Das Wissen hat sich diesen materiellen Trägern immer mehr entzogen und hat begonnen virtuell zu zirkulieren. Das bedeutet auch, dass das Wissen keine Ressource im herkömmlichen ökonomischen Verständnis ist. Denn es ist vervielfältigbar (also nicht knapp), gemeinsamer Nutzung zugänglich (nicht in diskrete Einheiten teilbar) und reflexiv (und somit nicht reines Mittel zum Zweck) (Rullani 2012, 142). Dass Wissen per se nicht knapp ist, heißt nicht, dass es nicht möglich ist es künstlich zu verknappen. Gerade das Festhalten am herkömmlichen ökonomischen Paradigma macht die Privatisierung von Wissen (Verknappung) für Unternehmen attraktiv. Die Abschottung des Wissens (Privatisierung, Kommodifizierung und vorherrschende Systeme geistigen Eigentums) ist Teil der ökonomischen Neugestaltung (Caffentzis/Federici 2012).

Das „Geheimnis der Plusmacherei“ (Marx/Engels 1989, 622) steckt im Prozess der Reduktion von lebendigem Wissen auf abstraktes Wissen durch Messung. Das Kapital setzt „vollkommen willkürliche, künstliche Zeiteinheiten“ (Roggero 2009, o.S.) durch, wodurch Überschuss entsteht. Die Herstellung des Mehrwerts liegt in der Produktion der Subjektivitäten (ebd.) und ist somit stark durch affektive Tätigkeiten charakterisiert.

Dass der klassische Wertmaßstab im kognitiven Kapitalismus nicht mehr funktioniert, ist ein Grund (neben dem Streben nach Profit) für die künstliche Knappheit von Wissen. Denn Wissen muss messbar gemacht werden und knapp sein, um sich Mehrwert aneignen zu können. Die Strategie der Verknappung wird allerdings auch zur Verknappung gesicherter Arbeitsverhältnisse angewendet, durch Zunahme an Teilzeit- und Leiharbeits- sowie Werkvertragsarbeitsverhältnissen, letztlich die Reduktion der bezahlten Arbeitszeit bei gleichzeitiger Aneignung von unbezahlter „Wissensarbeit“ in der Freizeit. Dies führt zur Prekarisierung (Lorey/Neundlinger 2012, 27). Die künstliche erzeugte Knappheit von Arbeitsplätzen

ermöglicht die Aneignung von Wissen als nichtbezahlte Tätigkeit, sodass die Wissensproduktion zum Großteil außerhalb des Lohnsystems gehalten wird (ebd., 27f.) Eine wichtige Figur im Denken des Postoperaismus ist also das Gemeinsame. Die Arbeitskraft basiert auf Kommunikation, Affekt (siehe Kapitel 3), Kreativität und Wissen. Sie ist jedoch nicht ausschließlich für die kapitalistische Akkumulation produktiv. Die neue Stufe der Ökonomisierung des Sozialen, das Einbringen der ganzen Person in die affektive Arbeit, ist im kognitiven Kapitalismus keineswegs total (Lorey 2010, 21). Ständig entstehen Überschüsse und somit auch Potenzialitäten von Widerstand.

2.4.2. Kritik an der postoperaistischen Wertkonzeption

Aus werttheoretischer Perspektive wird Hardt und Negri vorgeworfen, das marx-sche Wertgesetz nicht explizit dargestellt zu haben. Dies sei problematisch, handle es sich „bei der Marx’schen Werttheorie nicht um ein unbedeutendes Detail, sondern um das Herzstück der Marx’schen Kritik“ (Metzger 2012, o.S.) . Laut Metzger vertreten Hardt und Negri eine ultrasubstantialistische Auffassung des marx-schen Wertgesetzes, weil sie behaupten, dass jede Tätigkeit Wert produziere, auch wenn keine Arbeitskraft aufgebracht wird. Zudem verwechselten sie konkrete und abstrakte Arbeit und fielen damit hinter Marx zurück. Aus marxologischer Perspektive sind die Argumente für die Aufgabe des Wertgesetzes Fehlschlüsse bzw. „unzulässig“ (ebd.). Dies sei auf die schon bei Panzieri angelegte Lesart des Kapitals und der Grundrisse als soziologische Analyse der Fabrikgesellschaft zurückzuführen. Aus einer bewegungsnahen Perspektive kann man mit dieser Kritik auf den ersten Blick relativ wenig anfangen, wird doch hier eine polit-ökonomische gegen eine politisch-soziologische Marxlesart in Stellung gebracht. Was die Kritik jedoch zeigt, ist tatsächlich ein relativ ungenauer Umgang mit Kategorien und eine strategische Simplifizierung in den Thesen zum kognitiven Kapitalismus. Möglicherweise ist diese Ungenauigkeit der Grund für die vielfach berechtigt erscheinende Kritik am Voluntarismus des „spontanen Kommunismus“ (ebd.) bei Hardt und Negri. Dies ist aber nicht Gegenstand dieser Arbeit.

Konstruktiver für diese Arbeit ist m.E. die Kritik, die von feministischer Seite formuliert wird. Diese wird vorrangig durch Caffentzis und Federici (2012) und den

Precarias a la deriva (2004) angebracht. Zum einen wird die Fokussierung auf Wissensarbeit kritisiert und auch die Tendenz zur Privilegierung der Metropolen. Zum anderen sei die dominante Rolle der Metropolen im kognitiven Kapitalismus Produkt einer vergeschlechtlichten und rassifizierten internationalen Arbeitsteilung und systematischer Unterentwicklung einzelner Sektoren. Problematisch ist für Caffentzis/Federici, dass die politische Implikation der Begriffe kognitive Arbeit und kognitiver Kapitalismus eine neue Hierarchisierung von Kämpfen befördert (Caffentzis/Federici 2012, 95). Die Geschichte habe gezeigt, dass die Privilegierung des Industrieproletariats gegenüber den Bauern und den Hausfrauen als revolutionäre Strategie gescheitert ist. Letztlich sei die immaterielle bzw. kognitive Arbeit nur ein kleiner, wenn auch dominanter und somit besonders sichtbarer Teil der Arbeit. Mit der Fokussierung auf genau jene sichtbare Spitze des Eisbergs der Arbeit im Kapitalismus (Mies, zit. nach Caffentzis/Federici 2012, 96), läuft man wieder Gefahr die Fehler der sozialistischen Bewegungen zu reproduzieren (Caffentzis/Federici 2012). Zudem müsse die internationale Arbeitsteilung prominenter reflektiert werden, denn „wir können das kognitive Netz nicht so weit auswerfen, dass beinahe jede Form der Arbeit zu kognitiver Arbeit wird.“ (ebd., 97f.)

Zudem wird bemerkt, dass die Rolle der Technologie vor dem Hintergrund eines hohen Analphabetismus und des teilweise nicht vorhandenen Zugangs zum Internet (z.B. von afrikanischen Frauen), stark relativiert werden muss (Caffentzis/Federici 2012, 94). Unter den Begriff der kognitiven, affektiven bzw. immateriellen Arbeit werden sehr ungleiche Arbeitsverhältnisse in einen Topf geworfen:

„Eine Freelance-Designerin und eine Sexarbeiterin haben bestimmte Dinge wie die Unberechenbarkeit und Ausgesetztheit ihrer Arbeit, das Ineinanderrübergehen von Arbeit und Leben² sowie den Einsatz von Fähigkeiten und Wissen, die nicht quantifizierbar sind, gemeinsam. Aber ebenso eindeutig ist der Unterschied in Bezug auf soziale Anerkennung und den Grad der Verletzlichkeit. Wie sollen wir unsere gemeinsamen Bedürfnisse artikulieren, ohne auf eine Identität zurückzufallen und ohne unsere jeweiligen Si-

² Hiemit wird sicherlich auf die zu leistende Reproduktionsarbeit bzw. Selbstsorge bei Sexarbeiterinnen angespielt. Sexarbeit verlangt einen vergleichsweise starken emotionalen Einsatz in die Arbeit. Mit Ausgesetztheit ist m.E. die hohe Anforderung an Individualität und Selbstständigkeit gemeint.

tuationen zu nivellieren und zu homogenisieren?“ (Precarias a la deriva 2004, o.S.)

Die Antwort auf diese Frage finden sowohl Caffentzis/Federici als auch die Precarias in der Organisierung. So spielt für die erstgenannten die Frage, wie nun die Programmiererin mit der Hausfrau zusammen kommt, eine große Rolle. Wichtig ist sicherlich der Hinweis, der die voluntaristischen Tendenzen des Postoperaismus betrifft, dass die Kognitivierung von Arbeit nicht per se eine emanzipatorische Entwicklung mit sich bringt.

Der Kritik, so berechtigt sie auf der analytischen Ebene ist, kann mit dem Konzept der Multitude ein Stück weit begegnet werden. Dieses Konzept ist ja gerade darauf angelegt die unterschiedlichen Situiertheiten nicht in einem vereinheitlichten revolutionären Subjekt zusammenzufassen. Die Stärke ist vielmehr die Offenheit und die Berücksichtigung der Neuzusammensetzung der Ausgebeuteten in einem kognitiven Kapitalismus. Zudem wurden z.B. in globalisierungskritischen Bewegungen politische Praxen erprobt, die von verschiedenen Situiertheiten ausgehen und nicht von vorausgehenden gleichmachenden Arbeitsform und einem einzigen Ausbeutungsverhältnis (Lorey/Neundlinger 2012, 36f.).

Wir haben es, wie vor allem an den Konzepten Exodus, Plebejisches und Multitude deutlich wird, beim Postoperaismus mit einer bewegungsnahen Theorie zu tun, die von den Kämpfen oder „von unten“ ausgeht. Die konstituierende Macht der Multitude ist zugleich kreative Kraft und vorantreibendes Moment der Geschichte. Das Verständnis von Geschichte als Geschichte von antagonistischen Kämpfen wird hier ernst genommen. Besonders wichtig ist zudem die Konzeption der Multitude als Einheit der Vielheit unter Berücksichtigung unterschiedlicher Situiertheiten und Interessen, die sich punktuell in Kämpfen verbinden können. Gemein ist aber allen konstituierenden Prozessen und Bewegungen, dass sie sich Herrschaft widersetzen und auch widersetzen können. Auch die These des kognitiven Kapitalismus hat einen bestimmten Mehrwert. Die Verabschiedung des Wertgesetzes bedeutet nämlich nicht automatisch die Privilegierung von affektiver Arbeit, sondern vor allem eine Zurückweisung der Zentralität des betrieblichen Lohnkampfes im industriellen Kapitalismus. Die ganze soziale menschliche Aktivität ist produktiv. Dies ist ei-

gentlich eine Radikalisierung der feministischen Bemühungen um die Erweiterung des Arbeitsbegriffs. Hier zeigt sich schon, dass eine solche Theoretisierung anknüpfungsfähig ist für den Sorgebegriff. Wenn Menschen im kognitiven Kapitalismus durch ihre eigene Kreativität, durch ihren Lebensstil, ihre Arbeit, also ihre ganze Subjektivität produktiv sind, hat das auch einen weitreichenden Einfluss auf das Verständnis von Transformation. Ein Baustein, der für dieses veränderte Verständnis von Transformation wichtig ist, ist der Affekt-Begriff, den ich daher im folgenden Kapitel behandeln möchte. Denn der Affekt-Begriff ist die Brücke von den genannten postoperaistischen Konzepten zur Sorge.

3. Die Affekt-Debatte

„Wer also glaubt, daß er nach freiem Beschluß des Geistes rede oder schweige oder irgend etwas tue, der träumt mit offenen Augen.“ (Spinoza, zit. nach Balke 1994, 146)

In diesem Kapitel geht es darum herauszuarbeiten, welchen Nutzen der Affekt-Begriff für die Betrachtung von Sorge aus postoperaistischer Perspektive haben kann. Dazu werde ich zunächst die philosophische Problematik darstellen, die die Relevanz der Debatte um den Affekt-Begriff begründet. Im Anschluss stelle ich die zeitgenössische Affektdiskussion in groben Zügen dar sowie den postoperaistischen Zugriff auf den Affektbegriff. Darauf folgt eine Einschätzung aus sozial- bzw. politikwissenschaftlicher Perspektive für das Verhältnis von Politik und Affekt.

Die Theoretisierung von Affekt hat ihren Ursprung in der philosophischen Erkenntnistheorie und spielt eine große Rolle bei Spinoza, aber auch Brentano oder Husserl. Der Ausgangspunkt bei Spinoza ist, dass das philosophische Denken von einem Dualismus von Geist und Materie geprägt ist. Dieser Dualismus verkörpert zugleich eine vergeschlechtlichte Hierarchie (Koivunen 2010b, 11). Während Emotionen als physisch, irrational, privat und weiblich gelten, ist die Vernunft eine häufig männlich konnotierte Tugend, die den Zugang zur öffentlichen Sphäre markiert. Feministische Forscher_innen versuchen seit längerem diese Position aufzuwei-

chen und gehen dabei recht unterschiedliche Wege (siehe dazu: Koivunen 2010, 9-14). Eine Neukonzeptualisierung des Geist-Körper-Verhältnisses, was das Ziel all dieser feministischen Bemühungen ist, erfolgt u.a. über den Begriff des Affekts. Zumindest ist die Auseinandersetzung mit diesem Begriff laut Koivunen eine Suche nach einem kritischen Vokabular, um das Subjekt des Feminismus als verkörpert, positioniert und relational zu konzeptualisieren (Koivunen 2010b, 8).

Die Affektdiskussion steht, wie erwähnt, in der Tradition der Position des frühneuzeitlichen Philosophen Baruch de Spinoza. Dieser geht davon aus, dass Beschlüsse des Geistes nicht vom Körper zu trennen sind. Sie sind ihm nicht übergeordnet oder entgegengesetzt (Balke 1994, 146). Grundlegende Begründung für eine solche Ansicht findet Spinoza im Sachverhalt des Vergessens. Wir entscheiden uns nämlich nicht freiwillig dafür etwas zu vergessen, noch vergessen wir nur Dinge, die uns unwichtig erscheinen. Somit ist für Spinoza auch die Idee des freien Willens eine Fiktion (ebd.). Auch im Traum, wo die bewusste Denkfunktion ausgeschaltet ist, kann von freiem Willen und körperlosem Bewusstsein keine Rede sein. Nicht ohne Grund sollen in der Psychoanalyse auch Dinge erzählt werden, die unwichtig erscheinen. Spinoza meint, wer dem Geist die Ursache der Handlung zuschreibt, zeigt nur, dass er keine Ahnung von der Ursache hat (Balke 1994, 144), zumal die Erfahrung lehrt, dass die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben als ihre Zunge und nicht weniger kontrollieren können, als ihre Triebe. Menschen verhalten sich laut Spinoza nach dem Motto „das Bessere sehen und dem Schlechteren folgen“ (Montag 2004, 40).

Die Willensfreiheit ist laut Birkner und Foltin ursächlich für den "Mechanismus der Dichotomisierung der Welt" (Birkner/Foltin 2010, 57). Gemeint sind hierbei die Dichotomisierung von Geist/Materie, Öffentlichkeit/Privatheit, Mann/Frau, Gesellschaft/Staat, und andere, die als herrschaftliche Grundmuster bürgerlicher Gesellschaften gelten. Hegel gilt für Althusser und Negri als Paradebeispiel für dichotomisierende Philosophie. Bei ihm

„kommt mit sicherer Gewissheit letztlich doch das zu sich, was ohnehin notwendige Bedingung der Einheit seines Denkens ist: Der Geist als das Allgemeine schlechthin, Gott als das sich wieder erkennende Prinzip der Freiheit. [...] Der Staat als die ‚Wirklichkeit der sittlichen Idee‘, als ‚sittli-

ches Ganzes‘ (Hegel).“ (Birkner/Foltin 2010, 57)

Spinozas Affektenlehre ist also eine radikale Zurückweisung des cartesianischen Subjekts und der Dichotomisierung der Welt. Stattdessen formuliert Spinoza ein strenges Immanenzdenken. Für ihn gibt es kein Anderes und kein Außen, sondern bloß *eine* Substanz. Diese Vorstellung findet sich auch in Hardt/Negris „*Empire*“. Auch dort kommt die Befreiung aus dem Inneren des Empire (Birkner/Foltin 2010, 58). Mit diesem Denken wird auch Hobbes‘ Vorstellung der Vereinheitlichung des Volkes durch den Staat als äußeres Prinzip verworfen. Es gibt keinen äußeren Mechanismus zur Vereinheitlichung, „weil vom Gemeinsamen (communen) der Individuen selbst ausgegangen wird.“ (Birkner/Foltin 2010, 58).

Zudem sind Individuen durch die „Nachahmung der Affekte“ (Spinoza, zit. nach Montag 2004, 42) mit anderen Individuen verbunden, wie auch durch kollektivierende Effekte der religiösen und politischen Apparate, durch Prozesse, die unabhängig vom Willen der Individuen ablaufen. Laut Negri ist Spinoza der Erste, der die Gesellschaft als durch die Macht der Massen konstituiert auffasst³. Dies drückt sich auch in Spinozas Verständnis vom Recht aus. Für Spinoza ist Macht gleich Recht. In der Gleichsetzung steckt, kritisch gewendet, einerseits die Kritik an politischer Rechtsordnung, die nichts anderes ist als Gewalt. Andererseits birgt die Ununterscheidbarkeit auch die Möglichkeit zur freien Gesellschaft.

„Macht als potentia, als das produktive Vermögen der Multitude ermöglicht erst die Konstitution einer Gesellschaft, die jenseits formaler Gleichheit und tatsächlicher Ausbeutung auf eben diesem produktiven Vermögen sich gründet.“ (Birkner/Foltin 2010, 61)

Demnach ist die Macht der Menschen die immanente Ursache einer jeden Gesellschaft (Montag 2004, 42.). Hier lässt sich der Einfluss Spinozas auf den Postoperaismus erkennen. Die Macht der Menschen ist die konstituierende Macht. Eine materialistische Spinoza-Lektüre wurde vor allem von Althusser und Negri entwickelt und als Alternative zum hegelianisch-dialektischen Marxismus in Stellung gebracht. Beweggrund für die Entwicklung des spinozistischen Marxismus von

³ Negris Spinoza-Lesart ist nachzulesen in: *Negri, Antonio* (1982). *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin

Negri ist für Birkner und Foltin die Ablehnung des Parteikommunismus, die den orthodoxen Marxismus als Legitimationswissenschaft missbrauchte (Birkner/Foltin 2010, 56).

Bei Spinoza beeinflussen die Affekte das Tätigkeitsvermögen. Sie können es steigern, oder lähmen und sind damit ausschlaggebend für die Möglichkeit des Strebens nach einem vernünftigen Gesellschaftszustand (Birkner/Foltin 2010, 61).

Spinoza stellt somit eine direkte Verbindung zwischen Postoperaismus und Affekttheorien dar. Vor allem Negri und Virno beziehen sich stark auf Spinoza (Birkner/Foltin 2010, 55).

Die im Folgenden kurz skizzierte Diskussion zu Affekt knüpft zwar an den grundlegenden Gedanken Spinozas, nämlich der Untrennbarkeit von Körper und Geist, an, hat aber ein anderes Erkenntnisinteresse. Die oben angesprochene Neukonzeptualisierung dient zum einen der Rehabilitation des emotionalen (und als weiblich geltenden) Selbst, der Infragestellung des vergeschlechtlichten Subjekts und der Herausstellung von Handlungsfähigkeit durch den Affektbegriff (Koivunen 2010, 9). Die Diskussion wird bestimmt durch Vertreter_innen des Poststrukturalismus, Queerfeminismus und des New Materialism (Koivunen 2010b, 16). Zunächst jedoch ein paar Worte zum *affective turn* oder der „Wiederentdeckung der Gefühle“ (Baier et al. 2014, 11) in den Wissenschaften seit den 1990er Jahren. Diese Entwicklung ist stark geprägt durch den sogenannte *linguistic turn* und durch die Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus. Gerade die Kritik am Poststrukturalismus, dass dieser die Materialität aus den Augen verloren habe⁴, war ein starker Antrieb für die Auseinandersetzung mit Affekten (Baier et al. 2014, 12):

„Zentrales Anliegen der anglophonen Affect Studies ist es, Emotionen und Affekte wieder ins Zentrum des Erkenntnisinteresses zu rücken, um das komplexe Verhältnis menschlicher Daseinsbedingungen, einschließlich politisch-gesellschaftlicher Kräfte und Machtverhältnisse sowie materiell-körperlicher Aspekte, kritisch neu auszuloten.“ (Baier et al. 2014, 13f.)

⁴ Hiermit sind vor allem die Debatten um Judith Butlers frühere Arbeiten gemeint (Baier et al. 2014, 12)

3.1. Affekt-Begriff

Sorge ist stark affektiv. Doch was bedeutet das eigentlich? Der Affekt-Begriff wird durchweg unterschiedlich konzeptualisiert. In Bezug auf das Verhältnis von Affekt zu Emotion gibt es allerdings meist zwei Definitionen. Einerseits wird gesagt, Affekt und Emotion sind zwei Aspekte desselben Phänomens und Emotion ist die psychologische Erfahrung, deren physiologischer Aspekt der Affekt ist. Andere meinen, Emotionen seien der soziale Ausdruck von Affekt und der Affekt die biologische Erfahrung. Zudem werden Affekt und Emotion als Begriffe auch bei prominenten Vertreter_innen der Affekttheorien, wie z.B. Sara Ahmed, häufig synonym verwendet (Koivunen 2010, 13). Aber auch bei Ahmed, die häufiger von Emotionen als von Affekten spricht, findet sich etwas von Spinozas Überlegungen. Sie verweist zum Beispiel auf die ursprüngliche Wortbedeutung von Emotion, von lateinisch *emovere*, was soviel bedeutet wie Bewegen oder Herausbewegen. Emotionen bewegen uns und Emotionen handeln von Bindungen: "Emotion kann als ‚kontingente Bindung an die Welt‘ (Sartre 1943/1991: 589) fungieren." (Ahmed 2014, 187) Bindung vollzieht sich über eine Bewegung, und zwar über das Bewegt-Werden von der Nähe anderer Menschen.

Affekt wird aber auch als Schlüsselkonzept zum Verständnis der spätkapitalistischen Gesellschaft verstanden (Koivunen 2010b, 18). Dabei ist Affekt z.B. für Massumi ein kontingentes und körperlich-autonomes Element, welches befreiend und mobilisierend ist (Massumi 2002, 25). Massumis Affektbegriff ist stark geprägt von Spinoza bzw. Deleuze und Guattari, und Affekte sind für ihn *bodily capacities* und Grundlage für bewusste Gefühlszustände wie Emotionen (Baier et al 2014, 15).

Affekte können auch als Form sozialen Kapitals verstanden werden, denn um als Person wahrgenommen zu werden, muss man sich richtig verhalten, richtig fühlen und die richtigen Gefühle performen (Koivunen 2010, 22). Somit ist der Körper auch Stoff der Subjektivität. Er ist ein Mediator zwischen Subjekt und Öffentlichkeit (Grosz, nach Koivunen 2010, 15). Desweiteren gibt es mit Patricia T. Clough eine Vertreterin der Affekttheorien, die, argumentativ angelehnt an die Regulationstheorie, Affekte nicht bloß als körperlich oder materiell sondern auch aus Technologien entstanden begreift (Baier et al. 2014, 15).

Laut Manuela Zechner ist Affekt „die Fähigkeit, sich mit der Welt in Beziehung zu

setzen und von ihr verändert zu werden.“ (Zechner 2013, o.S.) Dies bedeutet keine bewusste Willensentscheidung sondern ist Ausdruck

„unseres unvorhersehbar klebrigen Verbundenseins mit der Welt. Ein Zusammenspiel von unserem Körper, unseren Sinnen, unseren Gedanken, Emotionen und Umwelten. Es geht also um die Möglichkeit, auf Dinge in der Welt anzusprechen.“ (ebd.)

Sie meint, dass Affekt auch als Gefühl kultivierbar ist und ein Grundstein von Kulturen ist. Affekt wird zu Emotion, wenn Werte und Worte sich an Eindrücke hängen, was an einer Bemerkung zur Rolle von Affekt in sozialen Bewegungen ersichtlich ist:

„Soziale Bewegungen bauen auf Affekt auf, insofern sie Momente bedeuten, in denen Menschen einander intensiv brauchen, und so das Neuaushandeln von Beziehung, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit auf breiter Ebene möglich wird. Widersprüche werden neu artikuliert und alte Muster und Kategorien brechen auf, neue Gespräche werden möglich. Damit tun solche high-affect Momente nicht nur Gesamtgesellschaften, sondern besonders auch eingefleischten ‚linken‘, ‚alternativen‘ und ‚politischen‘ Szenen gut, weil sie ideologische Pforten auflockern und damit viel neue Dynamiken möglich machen. Uns geht es hier um Beziehung als emanzipatorisches Konzept und um die Möglichkeit, soziale und politische Welten zu denken, die in Bewegung sind und sich selbst reflektieren.“ (Zechner 2013, o.S.)

Affekt ist also im Hinblick auf soziale Prozesse und Bewegungen nicht bloß subjektive Erregbarkeit. Vielmehr verweist der Affekt-Begriff hier auf „körperlich-seelisch-soziale Möglichkeiten der Veränderung und Beziehung“ (ebd.).

3.2. Postoperaistische Affekt-Rezeption

In der oben angesprochenen eher philosophischen Diskussion zu Affekt und Emotion gibt es m.E. keine einheitliche Verwendung der beiden Begriffe. Fest steht außerdem, dass sich die Autor_innen des Kognitiven Kapitalismus eher wenig zum Affekt-Begriff selbst äußern. Zudem interessiert dabei weniger die Frage, was Emotion und Affekt wirklich sind, sondern vielmehr die Frage, wie Emotion und Affekt im Kognitiven Kapitalismus in die Arbeit und in die Verwertung eingehen, bzw. welches widerständige Potenzial affektive Arbeit birgt. Daher beziehe ich mich im Folgenden vor allem auf die Konzeption der affektiven Arbeit, wie sie unter den Postoperaist_innen vorherrscht. Während einige Autor_innen Affekt und Emotion synonym verwenden (Koivunen 2010a), steht im Kognitiven Kapitalismus der Affekt im Vordergrund. Dieser gilt nach Massumi zudem als Schlüsselbegriff zum Verständnis der gegenwärtigen spätkapitalistischen Gesellschaft (Massumi zit. nach Koivunen 2010, 18). Im Kognitiven Kapitalismus wird Affekt in Anlehnung an Spinoza vor allem als ein Potenzial im Sinne von *power to act* verstanden (Hardt/Negri 1999, o.S.). Affekt vermittelt also Handlungsfähigkeit, was aus (post-)operaistischer Perspektive maßgeblich ist. „Power to act“ (Hardt/Negri 1999) erscheint bei Hardt/Negri als Biomacht „from below“ (Hardt 1999). Dies schließt an das Verständnis von Zechner an, wo der Affekt-Begriff als körperlich-seelisches Potenzial der Veränderung und Beziehung bezeichnet wird. Der Affekt präsentiert sich zunächst als Produktion von Wert, ist somit auch ein materialistisches Konzept. Affekt und auch affektive Arbeit entziehen sich zwar dem Wertmaßstab („out of measure“), sind jedoch nicht außerhalb kapitalistischer Kontrolle („not out of control“).

Weniger abstrakt könnte man sagen, dass im kognitiven Kapitalismus die ganze Person zur Arbeitskraft wird und letztere produktiv ist, indem sie (auch performativ) Subjektivitäten herstellt. Damit ist nicht gemeint, dass vereinzelte Individuen für sich selbst produktiv sind, vielmehr entwickeln sich die Produktivität und somit auch ihre Macht durch das gesellschaftliche Zusammenspiel, durch die gesellschaftliche Bildung von Subjektivitäten und Sozialitäten.

„In der Inwertsetzung des Wissens als Körpermaschinen entstehen schließlich neue Materialitäten in Form von Subjektivitäten und Sozialitäten, die zugleich nicht verwertbare Überschüsse produzieren“ (Lorey/Neundlinger

2012, 24).

Diese nicht verwertbaren Überschüsse entziehen sich der Verwertung und beschreiben somit eine Grenze des kapitalistischen Kommandos. Im Vergleich zum Operaismus ist daran neu, dass diese Entwicklung die ganze Person betrifft, also gleichsam Geist und Körper. Die gegenwärtige Arbeit speist sich zudem zum Großteil aus Fähigkeiten, die in sozialen Beziehungen im unmittelbaren Umfeld einer Person trainiert werden. Dies bedeutet letztlich auch eine Reduzierung des Lebens und seiner Komplexität, denn zwischenmenschliche Skills werden im Kognitiven Kapitalismus in Form individuellen Vermögens zum Bestand des Unternehmens (Morini 2007, 45).

Auch wenn die Trennung von Leib und Geist nicht mehr sinnvoll ist, kann man noch von materiellen und immateriellen Produkten sprechen. Somit ist auch eine analytische Trennung von materieller und immaterieller Arbeit möglich (Neundlinger 2009, o.S.). Demnach ist immaterielle Arbeit diejenige Tätigkeit, die immaterielle Güter produziert. Damit kann das Erstellen eines Plans, das Entwickeln einer Kampagne oder eine Beratung am Telefon gemeint sein, aber auch Erziehung und bestimmte Aspekte künstlerischer Tätigkeit. An den Beispielen lässt sich die beschränkte Möglichkeit der Trennung erkennen. So ist das Entwickeln einer Kampagne kein Prozess ohne materielle Güter und insgesamt ist jede Arbeit ein Akt des Körpers, wie auch des Geistes (ebd.).

3.3. Politik der Affekte – affektive Politiken

„Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.“ (Marx/Engels 1971, 616)

Nach dieser knappen Einführung in den Affekt-Begriff gilt festzuhalten, dass Affekt ein Schlüsselkonzept für den Postoperaismus ist. Er spielt eine wichtige Rolle im Immanenzdenken und auch in seiner Werttheorie. Ziel dieses Teilkapitels ist es nun, die politische Bedeutung dieser Theoretisierung von Affekt zu erörtern. Dabei

beziehe ich mich vor allem auf Texte von Bargetz und Karakayali aber auch Berlant und Ahmed. Bargetz nähert sich dem Verhältnis von Affekt und Politik über die Feststellung, dass weltweit Proteste zu beobachten sind, die man als emotionale Aufstände bezeichnen kann. Diese zeichnen sich durch Wut und Empörung⁵ aus, weshalb auch die Emotionalität dieser Proteste Einzug in die Berichterstattung gefunden hat. Diese Proteste zeichnen ein Bild, was den zeitgenössischen Analysen der Politikverdrossenheit (z.B. Colin Crouchs „Postdemokratie“ (2008)) widerspricht (Bargetz 2014, 117). Dass Emotionen, Gefühle, Affekte in der Politik eine Rolle spielen ist weder neu, noch ist es unerkannt geblieben. Die These der gefühl- bzw. emotionslosen Politik ist zwar im Alltagsverstand vorhanden, aber schon lange Gegenstand feministischer Kritik. Denn es ist keine Emotionslosigkeit, sondern *männlich konnotierte* Emotionalität, die die „Grundlage moderner Institutionen“ (Sauer, zit. nach Bargetz 2014, 131) bildet.

Bargetz formuliert mit Cvetkovich und Berlant (zwei wichtigen Affekttheoretikerinnen) eine um Affekt und Gefühl erweiterte Macht- und Gesellschaftstheorie. Gefühle als Momente des Politischen beziehen sich dabei sowohl auf die Form des Regierens, wie auf dessen Effekte. Gefühle sind für Bargetz zunächst eine Form des Wahrnehmens, Erkennens und Handelns, was sie als „Politik fühlen“ (Bargetz 2014, 129) bezeichnet. Politik fühlen ist ein Modus über den sich Macht- und Ausbeutungsverhältnisse in verkörperte Alltagspraxen übersetzen.

„Politik [...] schreibt sich in das alltägliche Handeln nicht zuletzt affektiv ein. Werden Gefühle als Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Handlungspotenziale ernst genommen, können darüber auch Räume für Veränderung erschlossen werden.“ (Bargetz 2014, 129)

Gefühle sind gleichzeitig aber auch Instrument und Mittel des Politischen, also „Politik der Gefühle“. Die beiden Formen Politik fühlen und Politik der Gefühle sind ineinander verschränkt. So kann das Fühlen von Politik auch als Instrument fungieren (ebd., 130). Letztlich lässt sich im Anschluss an Spinoza sagen, dass Ge-

⁵ Gemeint sind vor allem die Krisenproteste in Europa seit der Wirtschaftskrise 2008 und die weltweite Occupy-Bewegung. Bezeichnend ist hierbei auch die Selbstbezeichnung der spanischen Protestierenden als „Indignados“ (Empörte). Ihr Slogan war „¡Democracia Real YA!“ (Echte Demokratie JETZT!).

fühle handlungsleitend und handlungsmotivierend, als auch passivierend wirken können.

Kollektive Gefühle (Ahmed 2014, 186) sind also nicht immer im progressiven Sinne aktivierend, sie können auch die Handlungsfähigkeit der Menschen lähmen. Ein Beispiel dafür ist die patriotische Liebe zum eigenen Land, die auch in Form einer reaktionären und destruktiven Politik des Hasses erscheint (Ferguson 2014, 253).

Ahmed sieht in der Liebe für das Weiße den Grund für den Hass auf das andere, was sie an Schriften der Aryan Nations⁶ analysiert. Das Beschwören eines weißen Subjektes durch Rassist_innen ist für sie konstitutiv an die Mobilisierung des Hasses auf das andere verbunden (Ahmed 2014, 185). Dies hat mit dem Charakter von Gefühlen zu tun, wie sie exemplarisch am Gefühl des Schmerzes verdeutlicht. Das Gefühl des Schmerzes, die Bewegung der Emotion, stellt körperlichen Raum her. Wenn wir beim Berühren einer heißen Herdplatte zurückzucken, merken wir erst unsere Haut, also unseren Körper. Vorher gibt es die Distanz nicht. Haut und Körper werden erst durch äußere Eindrücke (auch als physischer Ein-Druck zu verstehen) erfahrbar (Ahmed 2014, 189). Auf gesellschaftlicher Ebene gilt das gleiche: die Bewegung der Emotion bewirkt die Differenz. Dies zeigt die problematische Tendenz des Begriffes der Gemeinschaft,

„da er mit den Traditionslinien der Nationalbewegung, mit Naturromantik und völkischem Denken verbunden und sein politisches Sinnfeld bis heute maßgeblich auf kollektive Identität ausgerichtet ist.“ (Spitta 2010, 8)

Auch Lauren Berlant findet in den USA eine Form der Politik der Gefühle vor, die als passivierend bezeichnet werden kann. Sie meint konkret die „liberale Rhetorik des Versprechens“ (Berlant 2014, 89), die dazu dient, die Nation über gesellschaftliche Differenzen hinweg zu konstituieren. So wird z.B. Privatheit als Raum „frei von Bestimmungen der Geschichte [also natürlich und überhistorisch; Anmerkung J.W.] oder den Zwängen des Schmerzes“ (ebd.), als behüteter und geschützter Raum konstruiert.

Serhat Karakayali (2014) hingegen möchte mit seinem Verständnis von Affekt und Solidarität einen Zugang skizzieren, der in der Beziehung von Bewegungen zu

⁶ Aryan Nations (deutsch: Arische Nationen) ist eine us-amerikanische neonazistische Organisation, welche die Überlegenheit der sogenannten weißen Rasse (White Supremacy) propagiert.

Minderheiten einen Weg zur „kommenden Gemeinschaft“ (Agamben, zit. nach Karakayali 2014, 298) erkennt. Gemeint sind Prozesse, die durch affektive Regime gekennzeichnet sind, in denen sich Gruppengrenzen schärfen und neu ordnen, also ein Potenzial zur Deterritorialisierung aufweisen. Gemeint ist damit letztlich Solidarität. Solidarität ist für Karakayali aber keine ethische Norm oder das Ergebnis von rationalen Erwägungen, sondern wird zunächst einmal empfunden (Karakayali 2014, 303).

Karakayali möchte auf Affizierungsvorgänge, also Prozesse des Zusammenkommens, als konstitutive Dimension der Transformation von Identitäten aufmerksam machen, die das Gefüge des sozialen Raums destabilisieren (Karakayali 2014, 301f.). Das bedeutet, dass Affekt eine zentrale Einheit in der Produktion von Subjektivitäten ist (ebd., 304).

Karakayalis Verständnis von Solidarität erinnert an das bekannte Che Guevara Zitat „Solidarität ist die Zärtlichkeit der Völker“. Denn Karakayali versteht Liebe als aktivierendes Moment, als Steigerung der Handlungsfähigkeit.

Zudem beschreibt er ein Verständnis von fundamentaler Transindividualität:

„Jede Handlung hat ihre Ursache und Vollendung in anderen Wesen, zu existieren heißt daher, von anderen affiziert zu werden und diese zu affizieren. Als endliche Wesen sind wir konstitutiv offen für andere, Affektivität ist Grundzustand menschlicher Existenz. Affektionen (und ihre Ideen) mindern oder steigern die Handlungsfähigkeit des Körpers, sie ereignen sich sowohl innerhalb als auch zwischen den Körpern.“ (Karakayali 2014, 307)

Die Entäußerung des Subjekts in der Liebe⁷ zu anderen ist eine Form der Nicht-Souveränität. Diesen vom Standpunkt des rationalen Selbst unangenehmen Zustand, gilt es aber positiv zu besetzen und zu kultivieren, analog zur postoperaistischen Vorstellung des *communen* der Individuen. Liebe ist in dem Sinne eine transformatorische Praxis. Sie ermöglicht den Entwurf einer sozialen

⁷ Die Verwendung des Begriffs der Liebe ist bei Karakayali zugegeben etwas unklar. Die Formulierung „Entäußerung des Subjekts“ hin zur „Nicht-Souveränität“ legt eine Vorstellung von Liebe als romantische Liebe nahe. Gleichzeitig ist Liebe hier vor allem eher Solidarität als christliche Nächstenliebe. M.E. lässt sich Liebe hier als das Verknüpfen von Schicksalen bezeichnen. Also das Eingehen einer Verbindung, die in dem Sinne nicht-souverän ist, dass das Schicksal (emotional) geteilt wird.

„Formation, in der Entscheidungen und Politik neu organisiert werden müssen, da Entscheidungen nicht mehr auf die Figur eines Souveräns übertragen, sondern durch den Schwebezustand der Nicht-Souveränität getragen werden.“ (Karakayali 2014, 309)

Gelebte und erlebte Solidarität als Engagement für Rechte und Kämpfe von Migrant_innen sind Ausdruck dieser Transindividualität, eines Gefüges, in dem „soziale Kräfte entfesselt werden“ (Karakayali 2014, 313). Das Gemeinsame dieser Prozesse zeigt sich unter anderem auch in Gemeinbegriffen, die sich durch die affektive Verbindung von Körpern herausbilden.

„Gemeinbegriffe entstehen durch die Aktualisierung dessen, was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern, durch die der menschliche Körper affiziert zu werden pflegt, gemeinsam und eigentümlich ist“. (Spinoza, zit. nach Lorey 2012b, 119)

In diesen Gemeinbegriffen manifestieren sich die Gemeinsamkeiten und Singularitäten der Beteiligten (Lorey 2012b, 119f.). So haben die Aktivist_innen von Occupy Wall Street ein gemeinsames Verständnis von Demokratie. Demokratie ist hier aber kein klassischer, definierter Begriff. Demokratie bedeutet für die Aktivist_innen zum Beispiel die konkrete Erinnerung an die letzte Versammlung, die Erfahrung von Streitigkeiten bei der letzten Diskussion, das gemeinsame Verbundensein in der Situation eines Angriffs von der Polizei, eine Freundschaft, die im Zucotti-Park entstanden ist, und noch mehr. Ein Gemeinbegriff ist also ein Begriff mit affektivem Inhalt.

3.4. Chancen und Grenzen des Affekt-Begriffs

Wir haben gesehen, dass der Affekt-Begriff direkt an den Immanenzgedanken Spinozas anknüpft. Affekt ist ein Konzept, mit dem sich die vergeschlechtlichte Hierarchie von Körper und Geist kritisieren lässt. Zudem impliziert Affekt, den Men-

schen nicht als Individuum zu begreifen, sondern vielmehr als durch Affekte miteinander verbunden. Zudem birgt der Affekt-Begriff ein Potenzial zur Transformation auf „körperlich-seelisch-sozialer“ Ebene. Dieses Potenzial ergibt sich im kognitiven Kapitalismus auch aus der Produktion nicht verwertbarer Überschüsse, die eine Grenze kapitalistischer Ausbeutung beschreiben. Denn die Subjektivierungsweisen gehen nicht gänzlich in den „staatlichen und ökonomischen Anrufungen nach Flexibilität, Mobilität und affektiver wie kreativer Arbeit auf.“ (Lorey 2010, 21).

Gleichzeitig zeigt Ahmed, dass Gefühle allein auch zur Herausbildung von ausgrenzenden und diskriminierenden Gruppen führen können. Aus der affektiven Verbundenheit folgt nicht automatisch eine solidarische Praxis.

Mit dem Affekt-Begriff lässt sich trotzdem eine Form der Nicht-Souveränität denken, die als solidarische Praxis eine neue Form von Gesellschaft impliziert.

Der Affekt-Begriff stellt m.E. eine gute Brücke vom Postoperaismus zum Sorge-Begriff dar, da er die Angewiesenheit der Menschen aufeinander theoretisiert.

Teil II

4. Sorge – Stand der Debatte

In dieser Arbeit benutze ich den Begriff der Sorge. Dies ist, wenn man sich die derzeitige feministische Diskussion um Sorgearbeit anschaut eher unüblich. Zumeist wird eher mit den Begriffen Care oder Reproduktion gearbeitet. Daher werde ich im Folgenden darlegen, was die jeweiligen Begriffe unterscheidet und warum ich den Begriff Sorge im Hinblick auf die Ausarbeitung eines politischen Begriffs bevorzuge. Dazu wird zunächst auf die beiden Diskussionsstränge zu Care und Reproduktion eingegangen, im Anschluss werden alternative Sorgekonzepte vorgestellt. Eine Zusammenfassung am Ende dient der Übersicht über die mögliche Spannweite des Sorgebegriffs.

4.1. Begriff

„Worauf es [...] bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“ (Hegel, zit nach Kreisky 2012, 29)

Begriffe dienen in erster Linie dazu, gesellschaftliche Wirklichkeit zu begreifen. Sie sind „*Griffe*, mit denen Dinge und Verhältnisse in Bewegung gesetzt werden“ (Kreisky 2012, 29). Begriffe sind schon deshalb politisch, weil mit Begriffen Politik gemacht wird. Sie sind umkämpft und nicht natürlich oder konstant, vielmehr ändern sich Bedeutungen von Begriffen ständig (ebd., 31). Begriffsarbeit bedeutet somit für politikwissenschaftliches Arbeiten, einerseits die Bedeutungsebenen von Begriffen aufzuspüren und andererseits zu versuchen, Verhältnisse mit Begriffen zu beschreiben. In dieser Arbeit ist zwar ein Begriff der Gegenstand und somit auch das Problem, an das sich die Forschungsfrage richtet. Ziel ist die Herausarbeitung eines politischen Begriffs der Sorge. Dazu möchte ich zunächst den Blick auf die verschiedenen Begriffe von Sorge richten, die in der Wissenschaft verhandelt werden. Da der politische Gehalt eines Begriffs meist nicht unabhängig von Theorien verstanden werden kann (ebd., 30), werde ich mich später aus verschiedenen theoretischen Perspektiven mit dem Begriff der Sorge auseinandersetzen.

4.2. Care und Reproduktion

Unter Care und Reproduktion verstehe ich zwei feministische Diskussionsstränge. Beide behandeln dasselbe Thema, jedoch aus einer unterschiedlichen Perspektive. Teilweise gibt es zwischen den Diskussionssträngen starke Überschneidungen (z.B. die Position von Winker 2011). Daher lassen sich die beiden nicht eindeutig trennen. Gerade auch weil die feministische Diskussion um Reproduktion ungleich älter ist, gibt es einen starken Einfluss auf die Care-Debatte. Während Care vor allem den Fokus auf Pflege- und Betreuungsarbeit hat, wobei auch informelle Arbeitsverhältnisse und Migration stark thematisiert werden, kommt die Reproduktionsdebatte eher aus der Auseinandersetzung mit der marxistischen Fixierung auf

die Lohnarbeit. Während die Reproduktionsdebatte klar in der feministischen Auseinandersetzung mit dem marxistischen Wert- und Arbeitsbegriff zu verorten ist, gibt es in der Diskussion um Care viele verschiedene neuere Theorieansätze. Gemeinsam ist beiden die Problematisierung von Sichtbarkeit von bestimmter Arbeit, die wirtschaftliche und gesellschaftliche Relevanz von Frauenarbeit, Hausarbeit, von Pflege- und Betreuungsarbeit, sowie deren Anerkennung und desweiteren das Ziel einer Reformulierung des Arbeitsbegriffs.

4.2.1. Der Care-Begriff

Der Begriff Care ist derzeit in der feministischen Diskussion *en vogue*. Care kann aus dem Englischen sehr unterschiedlich übersetzt werden und bedeutet soviel wie Pflege, Achtsamkeit, Sorge, Umsicht oder Zuwendung. Das Konzept der Care-Arbeit umfasst Tätigkeiten, die Fürsorge und eine starke emotionale Dimension beinhalten. Diese Tätigkeiten können marktvermittelt, staatlich, gemeinwirtschaftlich oder im Privathaushalt erbracht werden. Dazu zählen bezahlte, unbezahlte, informelle, formelle, abgesicherte und unsichere Tätigkeiten (Haidinger/Knittler 2014, 111). Die feministische Diskussion zu Care ist allerdings weniger breit, als der Begriff selbst. Haidinger und Knittler unterscheiden z.B. drei Arten von Care-Tätigkeiten: Care gibt es in Form eines Dienstverhältnisses. D.h. es gibt eine kollektive Belegschaft, vermutlich einen Kollektivvertrag und die Möglichkeit gewerkschaftlicher Organisation sowie die Einhaltung wesentlicher rechtlicher Standards. Daneben gibt es informelle, häufig kolonial geprägte und unfreie Arbeitsverhältnisse ohne oder mit eingeschränkter Absicherung. Die dritte Art umfasst unbezahlte Tätigkeiten zur Reproduktion und materiellen Versorgung, z.B. klassische Hausarbeit (Haidinger/Knittler 2014, 113f.).

Für Winker bezeichnet Care die „Gesamtheit der familiären Sorgearbeit als auch Erziehungs- und Betreuungstätigkeiten in Institutionen wie Kindergärten, Schulen und Altersheimen“ (Winker 2011, 336). Ein wichtiger Ausgangspunkt für die Konjunktur des Care-Begriffs ist zudem der Fokus einiger frauenpolitischen Perspektiven auf Gleichstellung in der Lohnarbeit und berufliche Integration. Diese Perspektive schreibe, so Winker, die Nachrangigkeit von Haus- und Sorgearbeit implizit

fest (Winker 2011, 340). So ist sie der Überzeugung, mit dem Begriff Care kämen alle bezahlten und unbezahlten Sorgearbeiten in den Blick (Winker 2011, S.336). Die feministische Forschung verweist zudem seit langem auf die Engführung des Arbeitsbegriffs als Lohnarbeit und zeigt, wie unverzichtbar Sorge und Reproduktionsarbeit sind (Winker 2011, 333).

Neben der zum Teil nebulösen Verwendung von „Care“ als Schlagwort⁸ (ähnlich wie „Gender“), wird auch häufig von Care-Ökonomie gesprochen. Care-Ökonomie bezeichnet den Bereich von Volkswirtschaften mit Tätigkeiten, die Fürsorge und starke emotionale Dimension beinhalten. Diese Tätigkeiten können marktvermittelt, staatlich, gemeinwirtschaftlich, oder im Privathaushalt erbracht sein. Sie sind bezahlt, unbezahlt, informell, formell, abgesichert oder nicht. Die Care-Ökonomie teilt das Ziel der feministischen Verfechterinnen des Care-Begriffs, den Arbeitsbegriff zu reformieren und Bewusstsein für Sorgearbeiten zu schaffen. Hierbei wird vor allem auf die gesamtgesellschaftliche Relevanz und den wirtschaftlichen Impact von Care-Arbeiten abgestellt. So wird herausgestellt, dass der Einsatz von unbezahlter Arbeit und Care-Arbeit direkten Einfluss auf Akteure bezüglich Investitions-, Konsum-, und Sparverhalten und auch auf den Arbeitsmarkt hat. Fürsorge beeinflusst also makroökonomische Größen (Haidinger/Knittler 2014, 111). Winker stellt gar heraus, dass allein die Arbeit, die der Reproduktion der Arbeitskraft und dem Wohlbefinden dient, in Deutschland 2001 das 1,7fache Volumen der Arbeitszeit der Erwerbsarbeit betrug (Winker 2011, 333). Das heißt auch, dass die Zeit, die für nicht-marktförmige Arbeit aufgewendet wird, unsere Lebensstandards und unsere Lebensqualität formt. Das zeitliche und materielle Investment in Schulen und Bildung z.B., scheint aber nicht in ökonomischen Ergebniskonten auf (Folbre 2009, 206). Auch staatliches Handeln spielt eine wichtige Rolle in der Care-Diskussion:

„[T]he welfare state does not simply regulate or mediate capitalist relations of production; it regulates and mediates family life – the process of repro-

⁸ Diese Verwendung von Care begegnet mir persönlich häufig in Diskussionen in politischen Zusammenhängen oder auch in Seminaren. Gemeint ist eine Verwendung von Care im Sinne der Praxis des „add and stir“. Eine solche Verwendung legt nahe, dass eine Care-Perspektive ein Upgrade für eine unvollständige, meist marxistische Betrachtungsweise wäre. Dies ist problematisch, weil ihr somit eine gewisse Eigenständigkeit abgesprochen wird. Häufig ist dies eine Strategie der Alibi-Verwendung, um sich vor feministischer Kritik zu schützen.

duction. It socializes some forms of family support and privatizes others; it promotes health and encourages fertility and defines citizenship and restricts immigration. Its taxes and transfers have implications for gender roles that reach well beyond differences in female labor force participation.” (Folbre 2009, 206)⁹

Letztlich scheint das Ziel der Care-Debatte zu sein, die Wichtigkeit von Tätigkeiten herauszustellen, die zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse notwendig sind (Winker 2011, 341). Es geht darum, Gesellschaft ausgehend von der individuellen und generativen Produktion zu denken und die dafür notwendigen Tätigkeiten in den Mittelpunkt politischen Handelns zu stellen (Winker 2011, 340).

Neben dem quantifizierbaren Beitrag zur Ökonomie wird auch der Inhalt, bzw. der qualitative Aspekt von Care diskutiert. Caretätigkeiten ernst zu nehmen, heißt dann auch die gesellschaftliche Rolle von Grundbedürfnissen neu zu interpretieren, die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit in Frage zu stellen (Winker 2011, 341).

M.E. fokussiert die Diskussion um Care zu stark auf den Pflege- und Gesundheitssektor, sowie auf den Arbeitsbegriff. Die Diskussion bewegt sich zum Teil im hegemonialen Verständnis von Ökonomie und ist damit auch kompatibel. Vor allem die „Care-Ökonomie“ kann zudem als eine Ergänzung der Volkswirtschaftslehre betrachtet werden, die blinde Flecken aufzeigt, ohne andere zentrale Kategorien ernsthaft in Frage zu stellen. Kurz gesagt, der Care-Ökonomie liegt keine Analyse von Patriarchat und Ausbeutung zugrunde.

Vor allem Frigga Haug meint, dass der Standpunkt der Care-Ökonomie der Standpunkt „innerkapitalistischer Reformpolitik“ (Haug, zit. nach Haidinger/Knittler 2014, 112) wäre, gerade weil diese eine Ergänzung zur Volkswirtschaftslehre sein kann, aber nicht grundsätzlich die Verwertungslogik in Bezug auf Reproduktionsarbeit in Frage stellt. Sie kritisiert also, dass das Konzept Care also nicht über kapitalistische Vergesellschaftung hinausweist. Die Konjunktur des Care-Begriffs bezeichnet sie daher auch als „Care-Syndrom“. Auch Haidinger und Knittler merken an:

⁹ Bei der englischsprachigen Debatte fällt es manchmal schwer, die Autor_innen dem Care- oder Reproduktionsdiskurs zuzuordnen. Dies liegt vor allem daran, dass das englische Wort Care auch ein Schlagwort in der reproduktionstheoretischen Debatte ist.

„Die Care-Debatte – zumindest in ihrer akademischen und institutionellen Ausgestaltung – ist keine, die die kapitalistische Verwertung von Lohnarbeit und Care-Arbeit grundsätzlich in Frage stellt. Stattdessen soll pragmatisch auf die Leerstelle von Sorgearbeit in der Mainstream- und der heterodoxen Ökonomietheorie verwiesen und umsetzbare Lösungen für Organisationen gefunden werden. Die Reformidee weicht der Befreiungsidee.“ (Haidinger/Knittler 2014, 112)

Was das Konzept der Care-Arbeit dennoch leisten kann, ist den Einfluss von unbezahlter Arbeit auf ökonomische Prozesse und Verhältnisse aufzuzeigen, z.B. auf das Konsumverhalten oder auf den Arbeitsmarkt. Care-Arbeit wird also vor allem in bezug auf den Einfluss auf makroökonomische Prozesse untersucht (ebd., 111). Der Fokus wird verschoben zugunsten von Care-Arbeit und zu Lasten von männlicher Lohnarbeit. Das Care-Konzept verknüpft hier also eine Analyse des Marktes und des Wettbewerbes mit der Sphäre der Reproduktion.

Dennoch geht mir diese Diskussion um Care nicht weit genug. Sorge wird hier im Kontext kapitalistischer Vergesellschaftung und patriarchaler Herrschaftsverhältnisse diskutiert. Es wird jedoch, trotz Winkers bewegungsnahem Ansatz, nicht auf das transformatorische Potenzial von Sorge verwiesen.

4.2.2. Der Reproduktionsbegriff

Während Care in aller Munde ist, wirkt die Diskussion um Reproduktion geradezu verstaubt. Dabei nimmt die Diskussion zu Reproduktion, wie die Diskussion zu Care, den von klassischer (Politischer) Ökonomie und Demokratietheorie ausgeblendeten Bereich in den Fokus (Haidinger/Knittler 2014, 108). Demnach ist die kapitalistische Akkumulation

„strukturell angewiesen auf die freie Aneignung gewaltiger Mengen von Arbeitskraft und Ressourcen, die außerhalb des Marktes bleiben müssen. Wie etwa unbezahlte Hausarbeit, die Frauen geleistet haben, und auf die

Arbeitgeber_innen sich zwecks Reproduktion der Arbeitskraft verlassen haben.“ (Federici 2012b, 91)

Die Kategorien der sozialen Reproduktion und auch Reproduktionsarbeit stammen aus der marxistischen Theorietradition. Sie verweisen auf die Totalität der kapitalistischen Vergesellschaftung. Soziale Reproduktion meint die Wiederherstellung der Bevölkerung im Alltäglichen und generationsübergreifend. Sie beinhaltet sowohl Fürsorgearbeit, biologische Reproduktion als auch die Reproduktion der Arbeitskraft und Reproduktion der sozialen und kulturellen Werte. Die Diskussion entstand im Zuge der zweiten Frauenbewegung als analytische Kategorie in Abgrenzung zur Sphäre der Produktion und Lohnarbeit mit Fokus auf unbezahlter Arbeit (Haidinger/Knittler 2014, 109). Insbesondere die Forderung nach Lohn für Hausarbeit muss hier hervorgehoben werden. Diese war allerdings "keine konkrete realpolitische Forderung, sondern der Beginn eines Kampfes, mit dem Reproduktionsarbeit überhaupt erst als Arbeit sichtbar gemacht werden sollte." (Kitchen Politics - Queerfeministische Interventionen 2012, 13)

Reproduktion bedeutet also zunächst im marxistischen Sinne die Reproduktion der Arbeitskraft, ferner die Reproduktion der Gesellschaft, soziale Reproduktion. In der ersten Bedeutung ist sie zunächst bezogen auf die Arbeitskraft und vermittelt auch auf die Sphäre der Lohnarbeit. Darauf verweist auch die Vorsilbe „Re“. Die verausgabte Arbeitskraft wird durch Reproduktionsarbeit wiederhergestellt. Eigentlich jedoch ist diese sogenannte Reproduktion vielmehr eigentliche Produktion, nämlich die Produktion von Arbeitskraft überhaupt, die Produktion von Leben und die Produktion von Wohlbefinden. Letzteres ist auch verknüpft mit der Ebene der sozialen Reproduktion, der Wiederherstellung sozialer Verhältnisse. Reproduktion heißt nämlich auch Reproduktion des Lohnsystems, Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse. Insbesondere die Produktion von Wohlbefinden spielt eine große Rolle in der (Wieder-)Herstellung von Herrschaftsverhältnissen. Man könnte sagen, Reproduktion als Begriff ist eng verbunden mit der Aufrechterhaltung einer speziellen Lebensweise und von Hegemonie:

„Wenn wir im Zusammenhang mit unbezahlter Arbeit von Reproduktion

sprechen, übernehmen wir den Blick der Kapitalisten. Die Produktion im so genannten Privaten ist dazu da, uns ein angenehmes Leben zu ermöglichen, gut essen zu können und unsere Kinder aufzuziehen. All die Arbeit, die mit dieser 'privaten Produktion' verbunden ist, nennen die Kapitalisten Reproduktion, weil sie nur diese 'reproduzierten' Menschen für den Arbeitsprozess gebrauchen können.“ (Madörin 2001, 131)

Sorge ist in diesem skizzierten Verständnis keine transformatorische Instanz. Genau dies würde ich aber bestreiten, wie andere Autor_innen im folgenden Kapitel auch.

4.3. Andere Ansätze

Neben den beiden großen Strängen von Vertreter_innen des Care-Begriffs und des Reproduktionsbegriffs, gibt es noch eine Vielzahl von anderen Auseinandersetzungen mit dem Themenkomplex Care, Sorge, Fürsorge, die jeweils andere Zielsetzungen haben und in ihrer Tragweite noch weit über die bisher angesprochenen Ansätze hinausgehen. Diese sollen im Folgenden dargestellt werden, da sie durch ihren politischen Gehalt oder ihre analytische Qualität sehr inspirierend sind für eine breitere Auseinandersetzung. Im Folgenden werden Ansätze zu Sorgegemeinschaft/Commons, die Konzepte der Lebenssorge, der Fürsorgerationalität und der Demokratie als fürsorgliche Praxis vorgestellt. In jedem dieser Ansätze verstecken sich einzelne wichtige Aspekte von Sorge, die für eine politische Neubestimmung des Begriffs interessant sind.

4.3.1. Sorgegemeinschaft

„Wir verstehen Sorge vor allem als Aufmerksamkeit, als Anerkennung des Umstands, dass das lebenswerte Leben nur in Interaktion mit anderen entfaltet werden kann, dass sich das Leben im Leben selbst entscheidet und nicht außerhalb (auf den Märkten) besorgt werden kann.“ (Precarias a la deriva 2011, 112)

Dieses Verständnis von Sorge, welches die Precarias a la deriva hier vorschlagen, ist sicherlich das politischste aller genannten Konzepte. In ihrem Buch „Was ist dein Streik?“ geht es vergleichsweise wenig um konkrete Care-Tätigkeiten. Vielmehr versuchen sie das politisch-praktische Potential der Sorge herauszuarbeiten. Ihr erklärtes Ziel ist es,

„Sorge in einen Hebel der Veränderung zu verwandeln, indem eine ökologische Logik der Sorge vorangetrieben wird, die Wege einer Reorganisation des Sozialen eröffnet und damit das Leben angesichts der heute vorherrschenden Logiken der Akkumulation und der Sicherheit (wieder) in den Mittelpunkt rückt.“ (Precarias a la deriva 2011, 58)

Sorge wird hier also als politisches Konzept behandelt, welches in Ansätzen der Logik der Akkumulation von Mehrwert widerspricht. Sorge hat also bestimmte Qualitäten, ist in erster Linie gemeinschaftsbildend. Konkret vor Augen haben die Precarias eine Sorgegemeinschaft. Diese Gemeinschaft soll die Isolierung und Verletzlichkeit von Frauen und Prekären überwinden. Die Sorge selbst steht durch ihre Affektivität und Kreativität, sowie die Fähigkeit Beziehungen herzustellen, konträr zur Sicherheitslogik postfordistischer Prekarisierung (Precarias a la deriva 2005). Ihre Logik ist die des Gebens, nicht die des Tausches. Letztlich ist die Logik der Sorge laut den Precarias geeignet, das Paradigma patriarchal-kapitalistischer Profitimperative zu ersetzen.

Sie folgen damit einer Argumentation, die sich auch bei Silvia Federici findet. Diese meint auch, dass es nicht möglich ist, eine alternative Gesellschaft aufzubauen, solange Reproduktion nicht auf kooperative Weise gestaltet ist, die Trennungen zwischen Privatem und Politischem und Aktivismus und Reproduktion nicht aufgehoben sind (Federici 2012b, 104). Eine solche Sorgegemeinschaft steht für eine bestimmte Qualität der Beziehungen, „ein Prinzip der Kooperation und Verantwortung: füreinander, aber auch gegenüber der Erde, den Wäldern, den Meeren und den Tieren.“ (Federici 2012b, 100)

Die Sorgegemeinschaft transzendiert das klassische Verständnis der Binarität von Abhängigkeit und Autonomie. Es geht nicht darum, dass unabhängige Menschen

sich um abhängige sorgen oder sie versorgen. Vielmehr wird Sorge als eine Praxis der intersubjektiven Vermittlung verstanden. Die Intersubjektivität verweist dabei auf die Verletzlichkeit, gesellschaftliche Situiertheit im Geflecht von Beziehungen in denen wir leben (Precarias a la deriva 2011, 111f.). In einer solchen Sorgegemeinschaft sind die Spaltung von Rechten in soziale und politische, wie auch die Einteilung in Staatsbürger_in oder nicht, nicht von Bedeutung. Die Anerkennung des Rechts, für andere zu sorgen und umsorgt zu werden steht im Mittelpunkt (Precarias a la deriva 2011, 105).

4.3.2. Lebenssorge

Besonders spannend für meine Herangehensweise ist das Konzept der Lebenssorge von Cornelia Klinger. Sie geht, genauso wie ich, davon aus, dass der Begriff Care zu eng gefasst ist, wenn es darum geht möglichst viele Facetten des Begriffs deutlich zu machen. Für Klinger ist die Diskussion über Care zu sehr auf Pflege- und Betreuungsarbeit, Care-Ökonomie und Care-Ethik reduziert (Klinger 2013, 82f.). Auch sie schlägt vor, den Terminus Sorge zu benutzen, denn:

„Sorge betrifft alle theoretischen Reflexionen von und alle praktischen Relationen zwischen Menschen, die sich aus den Bedingungen der Kontingenz, das heißt aus dem Werden und Vergehen des Lebens ergeben.“ (ebd.)

Klingers Zugang zu Sorge ist eher sozialphilosophisch, weshalb dem Arbeitsbegriff keine allzu große Bedeutung eingeräumt wird.

Sorge ist für sie auf verschiedene Dinge gerichtet. Zunächst auf den Körper im Sinne der Erhaltung und Wiederherstellung. Zusätzlich betrifft Sorge die Seele oder den Geist im Sinne von Lehren und Lernen, konkreter die Einübung von Körperpraktiken und Gewohnheiten, Bildung des Charakters, Ausbildung von Identität und sozialer Lebensweisen. Auch das „Abschalten“ vom Alltag, die Zerstreuung in Sport, Spiel und Kunst ist eine Dimension der Sorge, wie auch die spirituelle, religiöse Dimension der Seelsorge, der Suche nach dem Sinn des Lebens (ebd., 83). Auch die Sorge um die Umwelt, die Tiere, die Natur gehört dazu. Sorge ist für sie somit nichts weniger als Lebensführung (Klinger 2013, 84). Zudem ist Sorge zirkul-

lär und repetitiv, das heißt sie hört niemals auf, wird immer gebraucht und immer erbracht (ebd., 83).

Eingebettet in ein bürgerlich-patriarchales Lebenssorge-Regime (Klinger 2013, 84), mit dem auch die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit einhergeht, wird Sorge abgewertet und den Frauen zugeordnet.

„Die Ursache für die Verachtung der Lebenssorge liegt in der Verachtung des Körpers und die Ursache für die Verachtung des Körpers resultiert aus seiner Kontingenz, das heißt aus der Zufälligkeit und Hinfälligkeit des Lebens, aus seiner Anfänglichkeit und Endlichkeit, aus seiner Beliebigkeit, seiner Flüchtigkeit und Unberechenbarkeit, aus seiner Fragmentierung/Partikularität und der unübersichtlichen Vielfalt/Pluralität des Lebendigen.“ (Gerhard/Klinger 2013, 270)

Der Aspekt der Sorge um die Umwelt ist auch bei anderen Autorinnen ein zentraler Punkt in der Sorgediskussion. Senghaas-Knobloch macht die „menschliche Kondition der Angewiesenheit“ (Senghaas-Knobloch 2013, 209) zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen zu fürsorglicher Praxis in Bezug auf Nachhaltigkeit. Auch sie benutzt den Begriff der Lebenssorge, jedoch reduziert auf „leibbezogene Fürsorgebeziehungen“ (Senghaas-Knobloch 2013, 210). Besonders spannend ist hier m.E., dass Fürsorge nicht funktional verstanden wird, sondern als etwas, was „mit Eigensinn und Subjektivität der Menschen in der Fürsorgeaktivität“ (ebd.) zu tun hat. Was die Autorin am Begriff der Sorge jedoch besonders interessiert, ist die Rationalität der Fürsorge. Diese stehe im Spannungsverhältnis zu marktvermittelter Arbeit und ökonomischer Rationalität (ebd.). Fürsorgliche Praxis und ihre Rationalität korrespondieren mit der politischen Zielvorstellung von Nachhaltigkeit, werden jedoch im Gegensatz zu Ökonomie und Ökologie im Nachhaltigkeitsdiskurs kaum thematisiert.

4.3.3. Fürsorgerationalität

Kari Waerness unterscheidet verschiedene Charakteristiken von Fürsorgetätigkeiten. So geht es in manchen Tätigkeiten um Resultate (wie Wachstum und Heilung),

um Erhaltung bzw. Stillstand (Einrichtungen für chronisch Kranke und Behinderte) oder um Rückschritt (Fürsorge für Sterbende, Palliativmedizin) (Waerness 2000, 57f.). Schon bei dieser Einordnung fällt auf, dass sich die Charakterisierung sehr stark an Pflege- und Betreuungsarbeit orientiert. Für Waerness können persönliche Dienstleistungen Ausdruck von Fürsorge sein, müssen es aber nicht. Sie unterscheidet dies anhand des Status von Gebendem und Empfangendem. Bringe ich einer Person, die das selbst kann, einen Kaffee, ist dies für Waerness zwar eine persönliche Dienstleistung, jedoch keine Fürsorgearbeit. Dies wäre das Kaffeeholen erst, wenn die empfangende Person dies nicht könnte. Sicher hat Waerness recht, dass Empfänger_innen von (vor allem marktförmigen) persönlichen Dienstleistungen eher nach ihrem sozialen Status empfangen. Und bei Pflege- und Betreuungsverhältnissen eher die Abhängigkeit der Empfänger_innen ausschlaggebend ist (Waerness 2000, 55). Trotzdem scheint mir die Unterscheidung und noch vielmehr das Beispiel problematisch. Sicher leistet die Verkäuferin im Kaffeegeschäft keine direkte Fürsorgearbeit, sie verkauft lediglich eine Ware. Aber wenn Menschen ihren Freund_innen einen Kaffee bringen, obwohl diese dies selbst können, ist dies trotzdem ein fürsorglicher Akt.

Spannend bei Waerness ist vor allem noch die Unterscheidung von Fürsorgetätigkeiten nach ihrer Spezialisierung. Während diese in der öffentlichen Sphäre einen hohen Grad an Differenzierung aufweisen, gibt es im Privaten kaum Spezialisierung (Waerness 2000, 57). Zudem versteht sie private Fürsorgearbeit als nicht entlohnte, unsichtbare Produktion (ebd., 58). Was die Rationalität der Fürsorge ausmacht, verdeutlicht sie am Widerspruch zur „klassischen“ Arbeit. Während für die klassische Lohnarbeit Rationalisierung eine Erleichterung bedeutet und prinzipiell für Lohnarbeiter_innen wie Arbeitgeber_innen positiv ist, gilt dies nicht für die Fürsorge. Fürsorge folgt eher dem Prinzip, je mehr desto besser. Dies gilt natürlich nicht unbedingt für Arbeiter_innen im Fürsorgesektor, sondern bezieht sich eher auf die gesellschaftliche Rolle von Fürsorge. Insgesamt versteht sie Fürsorgerationalität als *sensitizing concept* (im Gegensatz zu *definitive concepts*) (Waerness 2000, 59).

4.3.4. Demokratie als fürsorgliche Praxis

Fürsorge scheint laut Joan Tronto eigentlich auf alles bezogen zu sein, was nicht demokratisch ist. Denn der Begriff evoziert Bilder von Ungleichheit, von Macht und Autoritätsgefälle, aber nicht von Gleichheit (Tronto 2000, 25). Dennoch eignet sich Tronto den Begriff der Fürsorge für die Demokratiediskussion an. Für sie ist Fürsorge schon wichtiger (und kaum reflektierter) Bestandteil von Demokratie. Allerdings wird dies in den Demokratietheorien nicht berücksichtigt, bzw. wird Fürsorge sogar aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen. Man müsse die Menschen als eingebettet in fürsorgliche Praxen erkennen und die Beziehungen zwischen Staatsbürgern auch als persönliche Beziehungen verstehen, anstatt von einer mechanischen Gleichheitsstruktur auszugehen (Tronto 2000, 29). Gleichheit und Autonomie sind laut Tronto allerdings als Elemente der Demokratie bereits gesetzt. Sie geht nämlich von einer „genuin integrativen Demokratie“ (Tronto 2000, 26) (wenn auch als Zielvorstellung) aus. Fürsorge konzipiert Tronto als gesamtgesellschaftliches Phänomen:

„Auf der allgemeinen Ebene ist Fürsorgen eine Gattungstätigkeit, die alles umfaßt, was wir tun, um unsere ‚Welt‘ so zu erhalten, fort dauern zu lassen und wiederherzustellen, daß wir so gut wie möglich in ihr leben können. Diese Welt umfaßt unseren Leib, unser Selbst und unsere Umwelt, die wir in einem komplexen, lebenserhaltenden Netz miteinander verflechten“ (Tronto/Fischer, zit. nach Tronto 2000, 26, Hervorhebung im Original).

Hintergrund des Gedankens der genuin integrativen Demokratie ist vor allem, dass Tronto der Überzeugung ist, dass die Praxis des „add [women] and stir“ (ebd.) in der Demokratietheorie nicht sinnvoll ist.

4.3.5. Sorgekrise und Sorgeregime

Brigitte Aulenbacher u.a. meinen, dass die gegenwärtige Konsolidierung des Kapitalismus als ein Resultat der Zuspitzung einer gewissen Sorglosigkeit zu interpretieren sei. Die „Belange des Lebens“ (Aulenbacher et al. 2014, 212) spielen im Kapitalismus keine Rolle, denn kapitalistisches Wirtschaften sieht von Sorgebelangen ab. Vielmehr gibt es eine Inwertsetzung von Sorgeerfordernissen. Die kapita-

listische Ausgestaltung der Organisation von Sorge lässt sich als Sorgeregime bezeichnen, welche sich historisch und länderspezifisch herausbilden (ebd.). Der Regimebegriff, welcher der Regulationstheorie entlehnt ist, meint mehr oder weniger institutionalisierte Arrangements. Sie bilden ab, wie Sorgearbeit „funktions- und arbeitsteilig organisiert, materiell und symbolisch ausgestaltet und reguliert wird“ (ebd., 213). Es handelt sich um historische Muster kultureller Symbole und materieller Praxen, die Annahmen, Werte und Überzeugungen beinhalten (ebd.). Der Regimebegriff soll zudem zeigen, dass diese Arrangements auch das Schaffen von sozialen Zwängen bedeutet (ebd., 214). Im Postfordismus zeichnet sich das Sorgeregime durch „migrations-, schicht- und geschlechtsbasierte Kommodifizierung von Sorgearbeit“ (ebd., 217) aus. Diese „Verprivatwirtschaftlichung des Sorgens“ (ebd., 218) ist Teil (und somit nicht bloßer Ausdruck) des „finanzdominierten Akkumulationsregimes“ (Demirovic/Sablowski 2011). Zum Sorgeregime gehört auf Seite der Arbeitsverhältnisse die flexibilisierte und deregulierte Beschäftigung, die Unterbietung von Beschäftigungsstandards mit Stratifizierung nach Schicht, Ethnizität und Geschlecht (Aulenbacher et al. 2014, 219). Zudem entsteht ein großer Bereich der sogenannten *care industries*. Dazu gehören die Entwicklung und Produktion von Robotern für Pflegetätigkeiten, internationale Pflegeunternehmen und Agenturen, die Sorgeleistungen vermitteln (ebd.). Die neue Qualität der Inwertsetzung von Sorge kann im Sinne der Landnahme-These von Dörre (Dörre 2012, o.S.) als ein Projekt einer Konsolidierung des Kapitalismus verstanden werden. Die stärkere Abstraktion von Sorgebelangen und ihr Einzwängen in das Korsett postfordistischer Akkumulationsstrategien führen zu einer Verschärfung der Krise der Sorge.

„Geschlechts- und ethnizitätsbasierte Arbeits- und Funktionsteilungen erweisen sich dabei als Effekte und als Voraussetzungen der gegenwärtig beobachtbaren finanzmarktgetriebenen Akkumulation.“ (Aulenbacher et al. 2014, 221)

Was die Auseinandersetzung mit verschiedenen Sorgeansätzen zeigt, ist dass die Debatte vielschichtiger ist, als auf den ersten Blick angenommen. Es gibt jenseits der klassischen Auseinandersetzung mit Care und Reproduktion noch einige weite-

re kritische Ansätze zur Sorge, die vor allem auf die Qualität oder das transformatorische Potenzial der Sorge Bezug nehmen. Auf einige der Ansätze werde ich in Kapitel 7 wieder zurückgreifen.

5. Sorge und Kapitalismus

„Nicht dient das System dem Leben der Menschen, sondern die Lebenskraft der Menschen bildet die Natur-Ressource des 'toten' Systems, eine außerhalb seines Gebiets liegende Quelle.“ (Klinger 2013, 87)

Im folgenden Kapitel möchte ich das widersprüchliche Verhältnis von Sorge und Kapitalismus herausarbeiten. Zunächst schildere ich die feministisch-postoperaistische Rezeption der Prekarisierung. Prekarisierung ist die dominanteste Erscheinung in feministisch-postoperaistischer Literatur aktueller Zeitdiagnosen. Die Literatur zu Prekarisierung verbindet eine Kritik am gegenwärtigen Kapitalismus und seinen Subjektivierungsweisen mit der Suche nach Auswegen aus der Unterwerfung durch den verwertenden Zugriff auf das ganze Leben.

Im Anschluss möchte ich herausarbeiten, dass der gegenwärtige Kapitalismus sich durch eine Sorglosigkeit auszeichnet. Diese These wird skizzenhaft an Beispielen aus der aktuellen Krisenbearbeitung in Europa und dem Gesundheitssystem verdeutlicht.

5.1. Prekarisierung – Grenze oder Chance?

Feministische Theoretiker_innen setzen sich mit negativen Aspekten des Kapitalismus hauptsächlich in Form der Prekarisierung auseinander. Prekarisierung ist ein Effekt des Spätkapitalismus, der in der Theorie des kognitiven Kapitalismus eng mit der Durchsetzung des Wertgesetzes zu tun hat. Die Lohnarbeit erscheint in Form der Prekarität (Roggero 2009, o.S.).

„Prekarisierung ist keineswegs ein Phänomen, das nur an den Rand imagi-

nierte gesellschaftliche Gruppen betrifft und von diesen Rändern her ins Zentrum überzugreifen droht – auf die so genannte Mittelschicht, diejenigen also, die bisher gut abgesichert in das kapitalistische Produktionsregime integriert waren und darüber ihre gesellschaftliche Stellung untermauern und verbessern konnten.“ (Lorey 2010, 20)

Prekarität wird dabei als Prozess und als Tendenz aufgefasst (Precarias a la deriva 2004). Sie ist nicht auf die Arbeitswelt beschränkt. Zudem ist sie nicht neu, denn die Arbeit von vielen Frauen war schon immer prekär. Die Prekarisierung wird normalisiert durch den inwertsetzenden Zugriff auf Subjektivitäten bei gleichzeitig sinkender Investition in Arbeit (Lorey/Neundlinger 2012, 29).

Besonders spannend ist diese Entwicklung aus feministischer Perspektive. Denn diese Art der Prekarisierung ist einer Form der Feminisierung der Arbeit (Morini 2007, 42). Morini geht sogar soweit, dass sie „die Frau“ als paradigmatisches Modell des gegenwärtigen Kapitalismus bezeichnet (Morini 2007, 43). Dies meint einerseits, dass die historisch-traditionelle Erfahrungswelt von Frauen (als Mütter, Ehefrauen und prekär Beschäftigte) am ehesten dem Anforderungsprofil moderner Arbeit entspricht. Andererseits entwickelt sich die Arbeit in die Richtung traditionell „weiblicher“ Arbeit. Dies zeigt sich an der räumlichen, wie zeitlichen Reorganisation der Arbeit. So wird der Haushalt in Zeiten des *home office* zum Arbeitsplatz und die Trennung zwischen Arbeits- und Freizeit ist durch Flexibilisierung nicht mehr sonderlich scharf. Dies erfordert „typisch weibliche“ Fähigkeiten, wie die der Mutter, denn die Mutter-Kind-Beziehung erlaubt keine Trennung von Arbeit und Freizeit. Mütter kennen diese Form der Entgrenzung. Daher meint Morini, dass das Organisationsmodell der Arbeit im Kognitiven Kapitalismus, die nomadische Arbeit im nomadischen Büro ist, was der historischen Modalität weiblicher Arbeit gleichkommt (Morini 2007, 47).

Die Precarias a la deriva beschäftigen sich mit Prekarisierung vor dem Hintergrund der Sorgekrise (Precarias a la deriva 2011, 57). Jene ist die Folge des Zugriffs des Kapitals auf das gesamte, vor allem das private, Leben, da dieses durch monetarisierte Praxen und Räume kolonisiert wird (ebd., 112f.).

Prekarität (als *precariousness*) lässt sich mit Butler einerseits als allgemeine Gefährdetheit des Lebens verstehen. Die Verletzlichkeit des Körpers ist eine allge-

meine Tatsache und ab dem Zeitpunkt der Geburt gegeben, ebenso wie die Abhängigkeit von sozialen Netzwerken zum Überleben (Lorey 2010, 23). Demgegenüber steht Prekarität (als *precarity*), die bestimmt ist durch politische und rechtliche Strukturen.

„Prekarisierung, so *kpD*¹⁰, lässt sich über die ökonomische Dimension hinausgehend als vielfältige Erfahrung verstehen, die mit „einer nicht funktionierenden identitären Zuschreibung oder Anrufung und den damit verbundenen Vereindeutigungen zu tun hat, die sich dennoch auf bestimmte Weisen in Subjektivierungsverhältnissen materialisieren. [...] Häufig müssen verschiedene berufliche, statusbezogene, geschlechtliche, sexuelle und ethnizierende Positionen, die sozial sehr widersprüchlich sind, gleichzeitig oder nacheinander eingenommen werden. Prekarisierung bezieht sich auf die sehr anstrengende Praxis, mehrere Positionierungen und Anrufungen gleichzeitig und nacheinander zu *durchqueeren*.“ (Lorey 2010, 22)

Prekarisierung bedeutet also nicht bloße Unsicherheit, sondern auch die Entwicklung von neuen flexiblen Subjektivitäten und Kollektiven (Caixeta 2011, o.S.). Diese Entwicklung ist paradox, da sie verstärkte Unterwerfung mit erweiterter Autonomie verknüpft (ebd.). Dies verdeutlichen Beispiele von Caixeta:

„So erhalten die einzelnen Beschäftigten oder Teams im Reinigungsgewerbe z.B. die Säuberung ganzer Objekte überantwortet, die Arbeit wird eigenverantwortlich organisiert, der Chef ist meist nicht vor Ort. Ganz ähnlich sind Arbeitsverhältnisse in Privathaushalten geregelt, die meist (wenn auch nicht immer) in Zeiten gereinigt werden, in denen die Auftraggeber_innen außer Haus sind. In der Sexbranche verdienen Migrantinnen das meiste Geld, können ihre Tätigkeit als Nebenjob ausüben, müssen meist keine Ausbildung vorweisen, haben keine vertragliche Bindung und die Möglichkeit Kontakte zu knüpfen, eine Fremdsprache zu üben, usw.“ (Caixeta 2011, o.S.)

¹⁰ Abkürzung für die feministische Forschungs- und Aktivistinnengruppe „kleines postfordistisches Drama“

Prekarisierung ist in diesem Sinne ein gesellschaftliches Verhältnis. Sie beschreibt Strukturen, nach denen sich Subjekte „frei“ verhalten können und gleichzeitig müssen“ (Kuster 2006, o.S.). Es scheint jedoch auch hier angebracht, zwischen verschiedenen Arten von Prekarisierung zu unterscheiden. Denn auch wenn Prekarisierung eine gesamtgesellschaftliche Tendenz ist, gibt es massive Unterschiede in Bezahlung und Wertschätzung zwischen der „hochbewertete[n] Arbeitskraft in einer Zukunftstechnologie“ (ebd.) und der „Migrant[in] unter deutscher Gesetzgebung“ (ebd.). Freilich können diese beiden Subjektpositionen auch *einer* realen Person entsprechen. Dies bedeutet dann allerdings auch eine zusätzliche Belastung und weitere affektive Arbeit zum Entwerfen von Kohärenz.

5.2. Sorglosigkeit im Kapitalismus

„Das Nachdenken über Fürsorge bedeutet auch, das Individuum wieder mit einem Körper zu versehen und das männliche Modell eines körperlosen, bindungslosen, autonomen Individuums zu verabschieden, das nach rationaler Abwägung seiner Interessen handelt und sich im übrigen versorgen lässt“ (Eckart 2000, 20)

Die Prekarisierung der Existenz ist eng verwoben mit der gegenwärtigen Sorgekrise meint Isabell Lorey (Lorey 2012b, 122). Gleichzeitig lässt sich die gegenwärtige Sorgekrise nicht ohne die Entwicklungen des globalen Kapitalismus und seiner vielfältigen Krisen verstehen. Ich werde hier nicht im Detail auf die gegenwärtigen Krisen des Kapitalismus eingehen, sondern lediglich stichwortartig benennen, welche Momente besonders schwerwiegend sind für die Rolle der Sorge.

So zeigt die Krisenbearbeitung auf Ebene europäischer Staatlichkeit eine gewisse Sorglosigkeit. Das Festhalten an einer wettbewerbsorientierten Austeritätspolitik verpflichtet die Staaten zum Sparen. Eine direkte Folge ist der Abbau öffentlicher Dienstleistungen. Besonders durch den Abbau von sozialstaatlichen Maßnahmen kommt es zu einer „feminisierten Kostenabwälzung“ (Klatzer/Schlager 2012). Das heißt, dass zuvor durch staatliche Leistungen abgedeckte Arbeit (und Arbeitsverhältnisse) nun im familiären Rahmen, meist von Frauen übernommen werden. So-

mit wird weibliche Sorgearbeit zum Stabilisierungsmechanismus (Klatzer/Schlager 2012, 30). Neben und in dem Privathaushalt entsteht parallel ein großer informeller Sektor zur Abdeckung der großen Nachfrage nach Haushalts-, Sorge- und Pflegearbeit, in dem häufig illegalisierte Migrant_innen unterhalb von formellen Beschäftigungsstandards arbeiten. Dieses „downloading the risks to the kitchen“ (ebd., 31) steht im Zusammenhang mit der Auswahl der Kriterien für makroökonomische Steuerungsmechanismen. Hierbei fehlt jegliche Einbeziehung der sogenannten *reproductive economy*. Die makroökonomischen Steuerungsmechanismen sind letztlich ursächlich für die feminisierte und rassifizierte Kosten- und Risikoabwälzung. Frauen und Migrant_innen fungieren als „latente Reservearmee“ (McIntosh zt. nach Genetti 2008, 139). Gleichzeitig ist die Krisenbearbeitung eine Bühne für die organisationelle Männlichkeit europäischer Staatlichkeit. Sie zeigt sich beispielhaft im Auftritt von Krisen-„Managern“ und ist Ausdruck von sedimentierten männlichen Verhaltensformen in Staatsapparaten und Ökonomie. Die Sorglosigkeit dieses „männlichen“ Verständnisses von Arbeit gilt nicht bloß für Firmenbosse und EU-Bürokraten, sondern auch für das moderne Bild von Lohnarbeit. Moderne Arbeitnehmer_innen sind

„zeitlich größtmöglich verfügbar und bring[en] ungeteilte Aufmerksamkeit für ihre Arbeit auf. Das allgemeine Modell erkennt, dass eine vollständige Verberuflichung oder Ökonomisierung aller notwendigen körperlichen und seelischen Sorgetätigkeiten für alle Menschen unmöglich ist. Strukturelle Widersprüche zwischen Flexibilitätsansprüchen der fürsorglichen Praxis und den Flexibilitätsanforderungen der Erwerbsarbeit“ (Senghaas-Knobloch 2013, 213).

Die Krisenbearbeitung liefert zudem eine gute Überleitung zu einem anderen „sorglosen“ Aspekt des gegenwärtigen Kapitalismus. Während die staatliche und staatlich unterstützte Sorgearbeit zurück ins Private oder auf den informellen Sektor gedrängt wird, schützte die Bundesrepublik Deutschland die heimische Automobilindustrie mit der sogenannten „Abwrackprämie“. Während sich weltweit Regierungen, NGOs und zahllose ThinkTanks überlegen, wie die „sozial-ökologische Krise“ (Bader et al. 2011, 16) mittel- bis langfristig zu lösen ist, motiviert die

deutsche Bundesregierung die Bevölkerung zum staatlich subventionierten Kauf von neuen Automobilen unter der Bedingung der Verschrottung der alten. Es ist davon auszugehen, dass auch in folgenden Krisen die Rettung von Industrie und Arbeitsplätzen schwerer wiegt, als der umsichtige Umgang mit Ressourcen.

Besonders deutlich wird die Sorglosigkeit bei der Frage der Gesundheitspolitik. Im Gesundheitssystem gibt es ein strukturell sehr ungleiches Verhältnis zwischen Patient_innen und Ärzt_innen oder Therapeut_innen, Pharmazeut_innen, Wissenschaftler_innen und Politiker_innen im Gesundheitsbereich, sowie Krankenkassen und Pharmakonzernen. Die einen definieren die Krankheiten und steuern den Bedarf an Einrichtungen, Medikamenten und Therapien (AG links-netz 2010, 4). Auf der anderen Seite sind die Patient_innen. Diese sind von den anderen abhängig. Denn sie sind krank, haben Schmerzen oder sind sonst irgendwie eingeschränkt. Sie befinden sich in einer psychisch schwierigen Situation, sollen aber gleichzeitig als Kund_innen „agieren, abwägen und unter Marktbedingungen das beste Angebot auswählen.“ (AG links-netz 2010, 4) Das ungleiche Verhältnis drückt sich aber nicht nur im psychisch bedingten schwierigen Verhältnis bei Beratungssituationen aus. Vielmehr muss noch die Rolle der Gesundheitsindustrie berücksichtigt werden. Denn zusätzlich üben Pharma- und Geräteindustrie einen großen Einfluss auf Ärzt_innen und Therapeut_innen aus. Sie entscheiden, welche Medikamente entwickelt werden, werben für ihre jeweils eigenen und finanzieren große Teile der Forschung. Zudem gibt es eine starke Tendenz zur Monopolisierung und ein restriktives Patentrecht (ebd., 5). Unter diesen Bedingungen ist es kaum vorstellbar „Verhältnisse zu schaffen, die ein selbstständiges, aktives und schmerzarmes Leben für alle als Voraussetzung für gesellschaftliche Teilhabe ermöglichen.“ (AG links-netz 2010, 5)

Alle oben genannten Aspekte sind m.E. Anzeichen einer gewissen „Sorglosigkeit“ im Kapitalismus. Dies meint einerseits die auf ideologischer Ebene zu verortende Freiheit von Sorgen, die sich in makroökonomischen Krisen-“Lösungs“-Strategien ebenso finden, wie im nutzenkalkulierenden homo oeconomicus. Die andere Bedeutung von Sorglosigkeit wird im staatlichen Handeln in der Krisenbearbeitung deutlich. Konkret meine ich die Nicht-Berücksichtigung von Sorgearbeit als makroökonomischen Faktor und die Nicht-Berücksichtigung der Folgen einer wettbewerbsorientierten Austeritätspolitik in Form von Abwälzung von Sorgearbeit auf

vorwiegend Frauen und Migrant_innen. Hinzu kommt die mangelnde Berücksichtigung von Nachhaltigkeit und Sorge um die Umwelt. Neben der „normalen“ Umweltzerstörung durch den Produktionsprozess zwingen auch die Klimakrise und die Krise der Biodiversität zum Handeln. Eine Beseitigung der Ursachen dieser Gefahren ist nicht in Sicht, stattdessen zielt das globale Umweltmanagement auf technische Lösungen und somit „marktfreundliche Lösungswege“ (Bader et al. 2011, 18) ab.

Sorglosigkeit meint also hier die Nicht-Berücksichtigung von Sorgetätigkeiten in polit-ökonomischen Konzepten, die Unterordnung der Umwelt unter Verwertungsinteressen und die steuerungsoptimistische und technikaffine Managementmentalität von nationalen und transnationalen Bürokraten und Politikern. Diese Sorglosigkeit ist Ausdruck von patriarchal-kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen.

6. Sorge und ihr Potenzial

„Die Ökonomisierung des Sozialen, das Zusammenfallen von Arbeit und Leben, die Anforderungen bei performativ-kognitiver, affektiver Arbeit die gesamte Person einzubringen, also die Kapitalisierung von Subjektivierungsweisen – all diese Prozesse sind keineswegs total, umfassend oder vollkommen determiniert. Immer entstehen Überschüsse, Möglichkeiten der Artikulation und Potenzialitäten von Widerständigkeit“ (Lorey 2012b, 131)

Im vorherigen Kapitel ging es um das widersprüchliche Verhältnis von Kapitalismus und Sorge. Sicherlich lässt sich nicht sagen, dass Sorge und Kapitalismus in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen. Denn wie weiter oben schon herausgestellt wurde, ist die Produktion von Mehrwert auf bezahlte und unbezahlte Sorgetätigkeiten angewiesen. Jedoch lässt sich sagen, dass die Sorglosigkeit im Widerspruch zu sorgenden oder fürsorglichen Praxen steht. Die Prekarisierung der Existenz ist die Grundlage derzeitiger Vergesellschaftung. Sie bildet den theoretischen Untergrund, auf dem Überlegungen für gesellschaftliche Transformationen beginnen müssen. Solche Überlegungen dürfen, wenn sie bestehen wollen nicht

den gleichen Fehler machen, wie die klassischen Ökonomietheorien oder Politikkonzepte. Sie müssen die realen gesellschaftlichen Verhältnisse anerkennen. Anerkennung meint hier nicht Affirmation sondern Einsicht, die am Beginn jeder Veränderung steht. So plädiert Lorey in Anlehnung an Butler dafür, Prekarität nicht als Bedrohung zu begreifen, sondern die existenzielle Verletzbarkeit anzuerkennen und als affirmativen Ausgangspunkt von Politik zu begreifen (Lorey 2012b, 117). Dies setzt ein Verständnis von Politik voraus, welches die Zentralität von Sorge anerkennt bzw. sie zum Ausgangspunkt macht, eine fürsorgliche Politik. Daher werde ich im Folgenden darstellen, was eine mögliche Bedeutung des Fürsorglichen sein kann.

6.1. Fürsorglichkeit und Weiblichkeit

Mehrfach wurde schon angesprochen, dass es sich bei Fürsorglichkeit um ein vermeintlich weibliches Attribut und bei Sorgetätigkeiten und etwas handelt, was zumeist von Frauen getan wird. Diesen Eindruck bekommt man auch bei Ruddicks Begriff des *maternal thinking*. Sara Ruddick beschreibt damit ein Denken, welches sich von der Sorge um Wachstum, Erhaltung und Sozialisation leiten lässt (Ruddick, zit. nach Tronto 2000, 28).

Prinzipiell ist Weiblichkeit die soziale Form der Fürsorge im Kapitalismus. Dies führt zu der spannenden Frage des Verhältnisses von Weiblichkeit zu Fürsorglichkeit. Maria Mies hat in ihrem Buch „Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung“ etwas zum „weiblichen Gegenstandsbezug“ geschrieben. Meines Erachtens ist ihre Analyse fruchtbar für eine Auseinandersetzung mit Fürsorglichkeit. Besser gesagt, ihr Begriff des weiblichen Gegenstandsbezugs korrespondiert sehr stark mit dem hier verwendeten Verständnis von Fürsorglichkeit.

Neben ihrer zentralen These, dass Patriarchat und Kapitalismus keine getrennten Systeme sind (Mies 1988, 56), spricht sie von einem unterschiedlichen Gegenstandsbezug von Männern und Frauen (bzw. einem weiblichen und männlichen Gegenstandsbezug, die sich zumindest unterscheiden lassen). Sie meint, Frauen erfahren durch ihre Gebärfähigkeit ihren ganzen Körper als produktiv. Für sie sind Gebären und Nähren des Säuglings als Arbeit zu verstehen, nicht als biologische

Funktion, wie bei Tieren (ebd., 68).

Sie leitet aus einer historisch-analytischen Perspektive her, wie der weibliche und männliche Gegenstandsbezug sich unterscheiden. Dabei bezieht sie sich sowohl auf frühe Arbeitsteilung, als auch auf historisch gewachsene Institutionen.

„Die Beziehung der Frauen zu Erde, Wasser, Pflanzen und Tieren war quasi eine von Frau zu Frau, von einem geistesbegabten Wesen zu anderen, mit anderen Geistern begabten Wesen [...]. Etwas Neues hervorbringen (produzieren) gelang nur, wenn frau 'mit der Natur mitwirkte', wie meine Mutter sagte. Dieses Mit-der-Natur-Mitwirken bezog sich auf den eigenen Körper als auch auf die äussere [sic!] Natur.“ (Mies 1988, 68)

Hierbei bezieht sie sich vor allem auf die frühe Arbeitsteilung. Sie meint, dass Frauen aufgrund ihrer Ortsgebundenheit während der Endphase der Schwangerschaft und nach der Geburt einen sozialeren Bezug zur Natur herausgebildet haben. Frauen waren, laut Mies, auch verantwortlich für die Erschließung von dauerhaften Nahrungsquellen, namentlich dem kultivierten Getreideanbau (Mies 1988, 70). Die Weiblichkeit, vor allem die Gebärfähigkeit, ist bei Mies Produktivkraft. Diese weibliche Produktivkraft wird zudem als Vorbedingung aller weiteren Entwicklung verstanden (ebd., 73). Als bestes Beispiel für die weibliche Kontrolle ihrer Produktivkraft ist das historische Wissen über Empfängnisverhütung (Mies 1988, 69).

Der weibliche Gegenstandsbezug zur Natur zeichnet sich laut Mies durch die Auseinandersetzung mit der Natur als reziproker Prozess aus, durch die Aneignung der Natur ohne Herrschafts- und Eigentumsbeziehungen, also Kooperation mit Produktivkräften der Körper und der Natur zur Produktion des Lebens und auch durch den von Anfang an sozialen Charakter der Produktion und der Schaffung sozialer Beziehungen (Mies 1988, 71).

Die großen Angriffe auf die Frauen und ihr Wissen sind für Mies die Hexenverfolgung und die Herausbildung des Kapitalismus (siehe dazu auch Federici (2012a)). Die Hexenverfolgung war für sie in erster Linie eine „neue Alchemie, die aus Menschenblut Gold macht“ (ebd., 108). Frauen wurden als Hexen verfolgt, um ihren Besitz und vor allem ihr Wissen der Medizin zu zerstören und anzueignen und um dieses letztlich durch Männer zu Professionalisieren (Mies 1988, 103ff.). Es war

der „größte geschlechtliche Genozid in der Geschichte“ (Dalla Costa 2014, o.S.), der dazu beitrug, dass Arbeiterinnen in Folge dazu verurteilt waren, für die Produktion und Reproduktion von Arbeitskraft zu sorgen.

„Die Klasse, die von dieser neuen wissenschaftlichen, patriarchalischen Herrschaft über Frauen und Natur profitierte, war die aufstrebende protestantische, kapitalistische Klasse von Kaufleuten, Bergwerksindustriellen und Textilkapitalisten. Für sie war es notwendig, die alte Autonomie der Frauen zu zerstören und die Frauen mit Gewalt dahin zu bringen, mehr Arbeitskräfte zu gebären.“ (Mies 1988, 110)

Mit dem Kapitalismus kam dann die Hausfrauisierung, die die totale Atomisierung und Disorganisation von Frauen bedeutete. Sie büßten Kaufkraft und politische Macht ein (Mies 1988, 138).

Meines Erachtens korrespondiert das Miessche Konzept des weiblichen Gegenstandsbezugs mit dem Konzept der Fürsorglichkeit. Mies betont, dass die Herausbildung des weiblichen Gegenstandsbezugs ein historischer Prozess ist, also weder universell, noch überhistorisch oder gar biologistisch zu verstehen ist. Vielmehr ist die Herausbildung den historisch gewordenen Lebens- und Existenzbedingungen geschuldet. Die Bezeichnung des dargestellten Gegenstandsbezugs als weiblich darf also ebenso wenig als überhistorisches Faktum aufgefasst werden. Denn heute gelten andere Lebensbedingungen, die eine solche Gebundenheit von Gebären und Raum, bzw. Gebären und Umwelt weitgehend unnötig haben werden lassen. Die weiterhin bestehende Verbindung von Weiblichkeit und Fürsorglichkeit ist somit zunächst historischer Ballast. Weiblichkeit ist die soziale Form der Fürsorglichkeit und geht einer mit der herrschaftsförmigen Abwertung von Fürsorglichkeit und ihrer Zuschreibung zur Weiblichkeit im dichotomen Denken, ist somit Teil kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse.

Die tatsächliche Rolle von Fürsorglichkeit entspricht nicht dem Schattendasein, welches sie durch vorenthaltene moralische wie materielle Anerkennung im modernen Kapitalismus fristet. M.E. ist Fürsorglichkeit in Form des weiblichen Gegenstandsbezugs, wie sie Mies beschreibt, integraler und produktiver Bestandteil des historischen Weltengangs, wie die geschilderte Kultivierung von Getreide und

die Anfänge der Medizin zeigen. Somit ist diese, durch die androzentrische Deutung der Welt, in Vergessenheit geratene Verbindung von Fürsorglichkeit und menschlicher Produktivität keine beiläufige und zufällige „Schlacke“ (Gramsci 1991, 880), sondern ein dissidentes Wissen, welches die große patriarchale Erzählung herausfordert.

Der Charakter des weiblichen Gegenstandsbezugs ist die Fürsorglichkeit. Die Schilderung von Maria Mies entspricht einigen oben genannten Beschreibungen von Sorgekonzepten. Es enthält Fürsorglichkeit als „Prinzip der Kooperation und Verantwortung füreinander“ (Federici 2012a, 100), die starke Betonung der Untrennbarkeit von Natur, bzw. Umwelt und Mensch, die Sorge um den eigenen Körper (Klinger 2013, 83) und den Zusammenhang von Produktion und Fürsorge. Zudem wird in der Schilderung der Angriffe auf die Frauen und ihren Implikationen deutlich, wie sehr Fürsorglichkeit und kapitalistische Produktionsweise in einem Spannungsverhältnis stehen. Fürsorglichkeit steht außerdem im Widerspruch zu marktvermittelter Arbeit und ökonomischer Rationalisierung (Senghaas-Knobloch 2013, 210). Fürsorglichkeit ist also keine weibliche Eigenschaft, sondern eine Haltung oder ein Gegenstandsbezug, der historisch von Frauen *performs* wurde, gleichzeitig aber auch von ihnen gefordert wurde und wird.

6.2. Sexaffective production

Ann Ferguson spricht, inspiriert von Hardt/Negri von *affective economy* oder von *sexaffective production* (Ferguson 2014, 250). Damit meint sie den körperlichen und sozialen Tausch (*bodily-yet-social exchange*) von Energien und Freuden, die sich mit der biologischen bzw. generativen Reproduktion des Menschen und der Reproduktion jener, die in materieller Güterproduktion tätig sind, überlagert (Ferguson 2014, 250).

Der Tausch von Liebe und Zuneigung ist gewöhnlich sowohl für die Gebenden als auch für die Empfangenden angenehm. Er ist nicht von Profitinteressen motiviert oder Eigennutz. Die Logik der *affective economy* unterscheidet sich von der kapitalistischen und anderen materiellen Ökonomien, die auf Privateigentum beruhen (ebd., 251).

Die genannten Energien produzieren auch Gruppensolidaritäten und neue Räume für soziale Kämpfe. Somit sind die *affective love energies*, wie Ferguson die Energien noch nennt, dazu in der Lage einen Prozess der Reterritorialisierung in Gang zu setzen (Ferguson 2014, 254). Diese Nutzung nennt sie, nach Che Guevara, revolutionäre Liebe (ebd.).

Mit dem Begriff Reterritorialisierung¹¹, der von Deleuze und Guattari entlehnt ist, sind jene Prozesse gemeint, bei denen soziale Bewegungen versuchen, die vom globalen Kapitalismus *deterritorialisieren* Energien zurückzuholen. Gemeint ist damit vor allem die fehlende Energie für Nähe, Familie, Gruppengefühle, Solidarität. Reterritorialisierung meint also die Rückgewinnung von Zeit und Raum für sich selbst und andere (Ferguson 2014, 255).

„These social movements [...] are based on a re-focusing of social energy that decenters the apolitical emphasis on couple and even familial and kin love and solidarity relationships toward group identifications and solidarities between citizens, ethnic and religious groups.” (Ferguson 2014, 255)

Dieser Prozess der Wiederaneignung von Energien stellt sich nicht unbedingt als direkten Weg ins Paradies dar und auch keinen spontanen revolutionären Umbruch. Viele entstehende Bewegungen fokussieren ihre Energie häufig zunächst auf ihre Nachbarschaft. Meist entstehen dann lokale, solidarische Praktiken und Institutionen, die sich zunächst mit dem ökonomischen Überleben der Nachbarschafts-Community auseinandersetzen (ebd., 256). Andererseits probieren solche Bewegungen dabei auch neue Arten und Weisen von kollektivem Besitz aus, wie z.B. kollektive Gärten.

Der wohl wirkmächtigste Einsatz dieser Energien geht allerdings in die Subjekte. Sie erlangen vor allem Selbstwert und Würde zurück, die ihnen im kapitalistischen Alltag versagt bleiben. In diesem Prozess kommen die Leute zusammen und kümmern sich, sorgen sich umeinander, sie entwickeln eine Hingabe und Kameradschaftlichkeit oder Liebe für ihre Gruppe (Ferguson 2014, 256), was nicht unbe-

¹¹ Deleuze und Guattari (2010) sind fasziniert vom nomadischen Prinzip, der Flucht aus der Verfestigung philosophischer Begriffe. Ein Kernproblem dabei ist die De- und Reterritorialisierung, wobei Deterritorialisierung eine subversive Strategie sein kann. Bei Ferguson wird m.E. aus der Erfahrung der Unsicherheit im Neoliberalismus die Territorialisierung wieder als etwas Positives betrachtet.

dingt messbar ist, sondern sich zunächst im freundlicheren, solidarischeren Umgang miteinander und in einer Kultur der Nachbarschaftshilfe bemerkbar macht.

„These new community and social network productive forces of love [...], that is, the solidarity love that develops in social justice movements, can create a radical biopower of resistance to the political tactics of temporary governmentality [...] supported by various forms of national and global biopower.” (Ferguson 2014, 256f.)

In diesen kollektiven (aber auch in individuellen) *love practices* entstehen meist zwei Formen von Machtverhältnissen. Einerseits jene, die hierarchische Strukturen fördern und andererseits jene emanzipatorischen, horizontalen Macht-Verhältnisse. Ferguson nennt diese *power-with relations* und meint damit kollektives Empowerment, das neue *commons* bereitstellt und Herrschaftsverhältnisse herausfordert (ebd., 257). Mit Spinoza gesprochen, wären hier jene Affekte im Spiel, die das Tätigkeitsvermögen erhöhen.

Als Ausdruck dieses Empowerments lassen sich einige kollektive Praxen dieser Bewegungen beschreiben. So steht zum Beispiel der sogenannte „Mic Check“ oder das „human mic“ bei Occupy Wallstreet symbolisch für das horizontale Empowerment. Beim Mic Check spricht eine Person inmitten einer großen Versammlung (z.B. im Zucotti-Park). Die umstehenden wiederholen die gesprochenen Sätze oder Satzteile. Dies bewirkt einerseits, dass alle umstehenden die Worte der sprechenden Person verstehen können, da sie von dutzenden anderen laut wiederholt werden. Andererseits verstärkt es nicht nur die Akustik, sondern durch die bloße Wiederholung das Gruppengefühl. Es entsteht ein neues Gruppensubjekt, das gleichzeitig spricht und zuhört (Ferguson 2014, 257).

6.3. Das Fürsorgliche

„Doch deine Macht, o Sorge, schleichend-groß,

Ich werde sie nicht anerkennen!“

(Goethe, Johann Wolfgang von; Faust. Der Tragödie zweiter Teil

o.S.)

Wenn der Affekt als Klebstoff (Zechner 2013, o.S.) verstanden werden kann, der Menschen die Möglichkeit gibt mit der Welt und anderen Menschen in Kontakt zu kommen, so kann die Sorge als der Akt des Klebens verstanden werden. Sorgetätigkeiten „kleben“ Menschen aneinander, verbinden sie und halten sie zusammen. Zudem ist Sorge affektiv, aber nicht immateriell, wie in der Affekt-Diskussion und in der feministischen Diskussion zum Kognitiven Kapitalismus deutlich wird. Fürsorglichkeit beschreibt in der Folge, das Vermögen zum Sorgen und ist gleichsam ein spezifischer positiver Aspekt der Sorge. Als fürsorglich kann man jene Sorge benennen, die nicht von Eigennutz oder Profit motiviert ist, also jene die man beispielsweise im Tausch von Liebe und Zuneigung findet. Zudem ist Fürsorglichkeit auch das vermeintlich extrafunktionale Subjektpotenzial, welches Frauen zugeschrieben wird und im Postfordismus in den Anforderungskatalog für alle Arbeitskräfte Einzug hält. Fürsorglichkeit bezeichnet einen nachhaltigen und sorgvollen Gegenstandsbezug. Dieser unterscheidet sich von dem von Maria Mies beschriebenen dadurch, dass er nicht als ausschließlich weiblich bezeichnet werden kann. Fürsorglichkeit ist die Logik von Praxen, die das Zusammenleben in Gruppen, Familien, Kollektiven, aber auch am Arbeitsplatz auf längere Sicht ermöglichen. Sie ist ein Hebel zur Verstetigung. Dies heißt nicht, dass sie bloß zur Erhaltung eines Status Quo dient, vielmehr kann auch Veränderung verstetigt werden. Fürsorglichkeit wird erspürbar in „high-affect moments“ (ebd.), in Momenten der Nähe, die die unterschiedlichsten Menschen etwas Gemeinsames erfahrbar machen lassen. Dies können gemeinsame Protesterfolge sein, wie auch das Erreichen eines Auftragsziels einer teambasierten Arbeitsgruppe einer Marketingagentur. Aber jenseits der Arbeit, in selbstgewählten Situationen, im bewussten Handeln, werden die von Ferguson beschriebenen „affective love energies“ (ebd.) genutzt und ihr Potenzial wird dort sichtbar. Hier bietet sich die Möglichkeit für Veränderung und Reterritorialisierung, für Widerstand und politische Durchsetzungskraft. Das Fürsorgliche ist zudem die Grundlage von Gemeinschaft, von Konvivialität.

Teil III

7. Analytische Breite des Sorgebegriffs

Wie in Kapitel 4 gezeigt wurde, gibt es eine breite Diskussion zum Sorgebegriff, eingebettet in die Diskussionsstränge der Care- und der Reproduktionsdebatte und auch darüber hinaus. Aus diesen zum Teil sehr unterschiedlichen Konzepten von Sorge lassen sich verschiedene Ebenen des Begriffs herausarbeiten.

Das Terrain der Sorge

Unter dem Terrain der Sorge verstehe ich die Gesamtheit aller Sorgetätigkeiten, die in einer Gesellschaft notwendig sind bzw. für notwendig erachtet werden. Es ist ein umkämpfter Aushandlungsprozess, welche (Sorge-)Tätigkeiten in einer Gesellschaft als notwendig gelten. Zudem wird verhandelt, welche Sorgetätigkeiten gemeinschaftlich, also staatlich, geleistet werden und welche privat, welche Formen der Sorge notwendig sind und was Mindeststandards von Versorgung sind. Dazu gehört zum Beispiel der Leistungskatalog einer Krankenversicherung aber auch ein gesellschaftlicher Diskurs über die Zustände in Pflegeheimen.

Institutionen und gesellschaftliche Organisation von Sorge

Die Institutionen sind Ausdruck und Ergebnis dieser gesellschaftlichen Aushandlung. Hierzu zählen die Familien, Pflegeeinrichtungen, Krankenhäuser, Kindergärten, die Sozialversicherung, Sozialgesetze, Krankenversicherungen und alle anderen staatlichen, gesellschaftlichen und/oder privatwirtschaftlichen Institutionen, die an der Ausgestaltung von Sorgetätigkeiten beteiligt sind. Auch der Grad der Spezialisierung der Tätigkeiten spielt hier mit hinein. Sorgetätigkeiten in Form von formellen Arbeitsverhältnissen sind häufig hochgradig spezialisiert und professionalisiert. Familiäre Sorgetätigkeiten hingegen werden zumeist ohne eine professionelle Ausbildung verrichtet. Zur Organisation gehört auch die Ausgestaltung der Arbeitsbedingungen in diesem Bereich. Besonders in Tätigkeitsbereichen, die als haushaltsnah gelten oder nah am Menschen sind, ist die Bezahlung auch sehr gering. Hinzu kommt, dass die Qualität von Sorgetätigkeiten, z.B. der Zuwendung und Aufmerksamkeit in Pflegeberufen nicht verrechenbar in Lohn ist (Gerhard/Klinger 2013, 268). Neben der Bezahlung gehört auch die gesellschaftliche

Anerkennung der Tätigkeiten zur gesellschaftlichen Organisation der Sorge. Hierfür gilt, dass

„Fürsorglichkeit, wie sie von Frauen meist auch ihrer konkreten Praxis der konkreten Sorge für andere heraus politisch zur Sprache gebracht wird, [...] in der gesellschaftlichen Wertehierarchie dem Leistungsprinzip untergeordnet [ist].“ (Eckart 2000, 10)

In die gesellschaftliche Organisation der Sorge und ihre Arbeitsverhältnisse und Bedingungen sind also auch Herrschaftsverhältnisse eingeschrieben, dies zeigt sich vor allem entlang der Achse von Privatheit und Öffentlichkeit. Auch die Frage wer welche Sorgetätigkeiten entgegennehmen kann, bzw. den Anspruch auf staatliche Leistungen hat, gehört zur Organisation. Die Frage der Organisation der Sorge ist auch eine Frage der sozialen Rechte. Auch die Mitbestimmung von Sorgenden und Umsorgten ist eine Frage der gesellschaftlichen Organisation, d.h. Sorge ist eine Herausforderung für die Demokratie. Wenn z.B. in der Krise die staatliche Gesundheitsversorgung heruntergefahren wird, muss die Arbeit trotzdem verrichtet werden. Dies wird zumeist aufgefangen durch die Familie und dort insbesondere durch Frauen. Die Frage, wie die Last dieser Arbeit gesellschaftlich verteilt wird, ist eine politische. Die Art und Weise, wie Sorge herrschaftsförmig organisiert wird, lässt sich mit dem Begriff des Sorgeregimes fassen.

Tätigkeiten

Konkrete Sorgetätigkeiten machen einen Großteil der Handlungen aus, die Menschen in ihrem Alltag tun (Tronto 2000, 27). Die Tätigkeiten umfassen im Prinzip alle Tätigkeiten die sich mit dem Wortstamm Sorgen umreißen lassen: Versorgen, Umsorgen, sich sorgen und sich Sorgen machen, Entsorgen, Besorgen, Selbstsorge und Fürsorge. Die Tätigkeiten dienen wie oben gezeigt wurde, einerseits der Reproduktion der Arbeitskraft, der Befriedigung von Bedürfnissen und auch der sozialen Reproduktion, also sowohl Erhaltung des Körpers, als auch Erhaltung der gesellschaftlichen Lebensweise. Sorgetätigkeit ist aber auch die Bildung des Charakters (Bildung, Erziehung, Lehren und Lernen), der Identität und von sozialen Lebensweisen. Sorge kann auch als Lebensführung verstanden werden. Die Tätigkei-

ten haben einen beträchtlichen Einfluss auf makroökonomische Prozesse, der selten berücksichtigt wird. Zudem sind Sorgetätigkeiten immer da. Sorge hört nie auf, ist repetitiv, zirkulär und vor allem immer notwendig.

Akteur_innen

Akteur_innen sind die Personen, die diese Sorgetätigkeiten ausführen. Dies sind zunächst einmal alle Menschen. Jedoch ist hier die Arbeitsteilung ausnehmend ungleich. Während sogenannte haushaltsnahe Tätigkeiten meist von Frauen verrichtet werden, sind dies vor allem im Pflegebereich auch Frauen mit Migrationshintergrund. Die maßgeblichen Akteur_innen sind verstärkt von sexistischer und rassistischer Unterdrückung betroffen. Sie verdienen häufig wenig und arbeiten länger. Sorgetätigkeiten sind immer intersubjektiv. Somit sind sowohl Gebende, als auch Empfangende von Sorge Akteur_innen.

Qualität und Rationalität

Sorgetätigkeit lässt sich nicht in Gänze verrechnen. Das heißt, es gibt unentlohnte Aspekte der Sorge. Diese Erkenntnis ist wichtig. Manche Sorgetätigkeiten, wie die Erziehung des Kindes oder die Beziehungsarbeit mit dem/der Partner_in, lassen sich kaum auf ökonomisches Kalkül reduzieren. Dies stellt eine Abgrenzung zur funktionalistischen Vorstellung von Sorgearbeit als Re-Produktion, als bezogen auf den Arbeitsmarkt, die Arbeitskraft und die Lohnarbeit, dar. Sorge ist mehr als das, sie produziert Überschüsse. Wegen dieses sozialen Überschusses ist Sorge lebensnotwendig und unverzichtbar für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und das allgemeine Wohl (Gerhard/Klinger 2013, 268). Sorge kann auch als Prinzip im ethischen Sinne verstanden werden. Oder sie wird beschrieben als mit einer eigenen Logik oder Rationalität ausgestattet. Ihre Logik ist die des Gebens und nicht die des Tausches, sie ist Ausdruck der Verletzlichkeit des Menschen und zielt auf Kooperation und Verantwortung füreinander und die Umwelt. Ausgehend von einem solchen Konzept von Sorge, ausgehend von den Bedürfnissen der Menschen, lässt sich eine alternative Sicht auf Gesellschaft formulieren. Die Qualität, also das Fürsorgliche beschreibt zudem einen bestimmten Gegenstandsbezug, eine bestimmte Art sich affektiv auf die Welt zu beziehen. Dies ist keine Charaktereigenschaft und nicht an vergeschlechtlichte Körper gebunden. Fürsorglichkeit be-

schreibt ein Verhältnis zur Gesellschaft, bei dem es darum geht *love-energies* zu kultivieren. Sie kultiviert die Sorge um die Mitmenschen und die Umwelt. Fürsorglichkeit ist eine Keimform dessen, was soziale Bewegungen anzustreben versuchen, eine gelebte Form „transversaler Konvivialität“ (Gutiérrez Rodríguez 2011, o.S.). Sorgearbeit ist zum Großteil affektive Arbeit. Dieser kommt im informationellen Kapitalismus im Vergleich zu anderer Arbeit eine dominante Position zu. Sie produziert Subjektivitäten und Wohlbefinden.

8. Sorge als politischer Begriff

Die analytischen Dimensionen des Begriffs der Sorge sind breit und vielfältig. Sie bergen unterschiedliche theoretische Ansätze, fokussieren auf unterschiedliche Aspekte und implizieren auch Unterschiedliches. Ich hatte erwähnt, dass es wichtig ist, sich bewusst zu machen, worüber wir reden, wenn wir von Sorge, Care oder Fürsorge und Reproduktion sprechen. Denn wir sprechen niemals von einem Randphänomen. Sorge ist ein extrem breiter Themenkomplex, der sich auf alle Aspekte des Lebens erstreckt. Man könnte sogar sagen, dass dieser Themenkomplex zu breit ist, um eine analytische Kraft zu haben. Daher macht die analytische Fokussierung auf einzelne kleinere Aspekte dieses Themenkomplexes z.B. in feministischer Forschung Sinn. Wenn ich über die Mehrfachbelastung und Ausbeutung von Frauen sprechen will, dann schaue ich mir eben die Hausarbeit an. Um die Relevanz von Hausarbeit zu unterstreichen, macht es Sinn, den volkswirtschaftlichen Impact zu messen und darzustellen. Was diese analytisch-wissenschaftlichen Praktiken leisten, ist unbestritten. Worum es aber in dieser Arbeit geht, ist herauszuarbeiten, welches Potenzial Sorge für gesellschaftliche Transformation hat. Dabei geht es nicht um das analytische Potenzial eines Sorgebegriffs, dessen Mehrwert in der wissenschaftlichen Bearbeitung von Problemstellungen und politischen Skandalisierung von Herrschaftsverhältnissen liegt. Sorge ist im hier skizzierten Verständnis aus postoperaistischer und affekttheoretischer Perspektive selbst ein Hebel zur Veränderung. Anders gesagt, Sorge ist somit ein *politischer* Begriff. Fürsorglichkeit hat, sofern sie als Qualität der Sorge verstanden wird, eine politische Qualität,

bzw. ist ein politisches Moment. Nicht zuletzt die Frage, wer wieviele Sorgetätigkeiten übernimmt, ist eine politische Frage, die schon im Haushalt gestellt wird.

Meines Erachtens finden wir diese politisch-fürsorglichen Praxen in den sozialen Bewegungen selbst. Man findet sie sowohl als Ziele von Bewegungen als auch als Antriebskraft. Zudem sind konkrete Praxen von sozialen Bewegungen in diesem Sinne fürsorglich.

Im Folgenden möchte ich herausarbeiten, dass die Konzepte des Sorgestreiks und der Commons als politisch-fürsorglich verstanden werden können.

8.1. Sorgestreik

Für die Precarias a la deriva ist der Sorgestreik vor allem eine Provokation. Aus der Erfahrung um die Vorschläge zum Streik in der Hausarbeit¹² von Mariarosa Dalla Costa in den 70ern, als viele Frauen nicht bereit waren ihre Sorgetätigkeiten durch Streik auszusetzen, reduzieren die Precarias ihr Verständnis von Streik auf den Begriff der Unterbrechung: „Der Streik ist immer eine Unterbrechung und eine Sichtbarmachung“ (Precarias a la deriva 2005, o.S.). Der Streik ist im Sinne des Sorgestreiks also eine metaphorische Figur. Charakteristisch für Streiks ist ein bestimmtes (Selbst-) Bewusstsein, ein Bewusstsein um die gesellschaftliche Relevanz der eigenen Arbeit (Precarias a la deriva 2011, 123). Mit ihrem Verständnis des Sorgestreiks knüpfen die Precarias an das postoperaistische Verständnis des kognitiven Kapitalismus an. Sie verstehen die immaterielle Arbeit der Hausfrauen, der Hausarbeiterinnen, Sexarbeiterinnen und Prekären als Potenzial für gesellschaftliche Veränderung. Die Sorgetätigkeit entspricht der Produktion des Lebens. Dies entspricht der Vorstellung der Untrennbarkeit von Produktion/Reproduktion und Konsum/Produktion im kognitiven Kapitalismus.

Somit soll der Sorgestreik Überschuss produzieren, anstatt die Produktion auszusetzen, jedoch Überschuss, der den Interessen des Profits flieht (Precarias a la deriva 2011, 127). Diese Produktion im Sinne des Sorgestreiks ist Produktion von Gemeinschaft. Ziel ist das Entstehen einer Sorgegemeinschaft, die politische Allian-

¹² Diese Diskussion ist eingebettet in die Kampagne „Lohn für Hausarbeit“, an der u.a. auch Barbara Duden, Gisela Bock, Maria Mies und Silvia Federici beteiligt waren.

zen von unterschiedlich situierten Menschen ermöglicht. Diese Gemeinschaft soll die Isolierung und Verletzlichkeit von Frauen und Prekären überwinden. Die Sorge selbst steht durch ihre Affektivität und Kreativität, sowie die Fähigkeit Beziehungen herzustellen, konträr zur Sicherheitslogik postfordistischer Prekarisierung (Precarias a la deriva 2005). Ihre Logik ist die des Gebens, nicht die des Tausches. Letztlich ist die Logik der Sorge laut den Precarias geeignet, das Paradigma patriarchal-kapitalistischer Profitimperative zu ersetzen. Das Konzept des Sorgestreiks ist insoweit ein politisch-fürsorgliches Konzept, als es eine Sorgeperspektive einnimmt. Die Sorge steht im Mittelpunkt und ist ausschlaggebend für Aktionsformen. Die klassische Form des Streiks, das klassische Kampfmittel aus Perspektive der Lohnarbeit, wird aus Gründen der Verantwortung und fürsorglichen Erwägungen abgelehnt. Vielmehr rückt die Produktion von Überschüssen in den Vordergrund. Dies ist vergleichbar mit dem Konzept der Commons. Auch in der Diskussion um Commons geht es um die Produktion von Überschüssen. Zwar ist das Konzept nicht aus einer Sorgeperspektive entwickelt worden, es finden sich jedoch Anknüpfungspunkte.

8.2. Commons

Das Konzept der Commons schließt an die Vorstellung der Precarias an, eine (Sorge-) Gemeinschaft zu schaffen. Unter Commons wurden lange Zeit gemeinsam genutzte Güter verstanden, wie die Allmende in der bäuerlichen Gemeinde, gemeinsame Weideflächen für das Vieh und gemeinsam genutzte Wälder einer Gemeinschaft vor der sogenannten ursprünglichen Akkumulation, den Einhegungen, in Europa. In den letzten Jahren hat der Begriff der Commons durch soziale Bewegungen wie die Zapatistas und durch die Wissenscommons einen Aufschwung erlebt und eine breit angelegte Debatte über Möglichkeiten und Grenzen solidarischer Ökonomie ausgelöst.¹³

Die Politik der Commons richtet sich vor allem gegen neue Formen der Einhegung im Neoliberalismus.

¹³ Siehe dazu: <http://blog.commoners.at/>

„Die Vorstellung [...] der Commons hat [...] eine logische und historische Alternative zum Staats- als auch zum Privateigentum eröffnet, als Gegenentwurf zum Staat und zum Markt gleichermaßen.“ (Federici 2012b), 88).

Laut Federici zeigen gerade die neuen Einhegungen, dass die Commons nicht verschwunden sind. Vielmehr entstehen, insbesondere durch das Internet, beständig neue Formen gesellschaftlicher Kooperation. Ausgehend von der Informatisierung der Produktion entwickelt sich gegenwärtig eine Gesellschaft, die auf Commons basiert.

„In dem Ausmaß, in dem die Produktion überwiegend zu einer über das Internet organisierten Wissensproduktion werde, bilde sich ein gemeinschaftlicher Raum, der sich dem Problem der Bestimmung von Regeln des Ein- und Ausschlusses entziehe, da sich die im Internet vorhandenen Ressourcen durch Abruf und Ingebrauchnahme vervielfältigen und nicht etwa verknappen würden. Das verweise auf die Möglichkeit einer auf dem Überfluss beruhenden Gesellschaft. Die 'Multitude' müsse nunmehr nur noch eine Hürde nehmen: Sie müsse lernen, die kapitalistische 'Erfassung' des produzierten Wohlstands zu verhindern“ (Federici 2012b, 95).

Somit ist der Begriff der Commons als „Klammerbegriff, der die kooperative Gesellschaft vorwegnimmt, um deren Herstellung es der radikalen Linken geht“ (Federici 2012b, 89) zu verstehen. Federici ergänzt den Ansatz der Commons durch die Notwendigkeit einer dazu passenden Community. Die Community bezeichnet die Qualität der Commons, ihr Prinzip. Dieses Prinzip findet sie in der Sorge. Denn Sorge ist das Prinzip der Verantwortung füreinander und gegenüber Umwelt und Tieren, analog zum Prinzip der Nachhaltigkeit. Ähnlich wie die Precarias setzt Federici also das Prinzip (oder die Logik) der Sorge der kapitalistischen Verwertung entgegen.

Wie Federici in „Caliban und die Hexe“ zeigt, waren Frauen schon früher Hauptak-

teure im Kampf gegen Einhegungen¹⁴ (Federici 2012a). Durch ihre gesellschaftliche Funktion als Reproduktionsarbeiterinnen sind sie Expertinnen der Fürsorge und nehmen im Kampf für eine alternative Gesellschaft eine zentrale Rolle ein. Zudem ist ihre Stellung im Produktions-/Reproduktionsprozess zentral, denn:

„Die kapitalistische Akkumulation ist strukturell angewiesen auf die freie Aneignung gewaltiger Mengen von Arbeitskraft und Ressourcen, die außerhalb des Marktes bleiben müssen. Wie etwa unbezahlte Hausarbeit, die Frauen geleistet haben, und auf die Arbeitgeber_innen sich zwecks Reproduktion der Arbeitskraft verlassen haben.“ (Federici 2012b, 91)

Ziel ist zunächst also die Kollektivierung der Reproduktion, respektive Sorge, was vor allem ein Kampf der Frauen sein soll. Die zentrale Rolle der Frauen in den Kämpfen wird nicht essentialistisch begründet, sondern über die Notwendigkeit, des Entgegentretens gegen die

„Auslöschung der kollektiven Erfahrungen [...], die Frauen [...] gesammelt haben, und deren Geschichte ein wesentlicher Bestandteil unseres Widerstands gegen den Kapitalismus gewesen ist“ (Federici 2012b, 105).

Dieses Wissen ist auch (aber nicht nur) das Wissen um fürsorgliches Handeln. Das Konzept der Commons ist eine logische und historische Alternative zum Privat- wie auch zum Staatseigentum. Es entwirft eine Form von Vergesellschaftung jenseits von Staat und Markt (Federici 2012b, 88). Gerade die historische Form der Commons erinnert stark an jene Praxen, die Maria Mies in ihren Ausführungen zum Gegenstandsbezug erwähnt. Fürsorglichkeit ist ein grundlegendes und notwendiges Prinzip von Commons. Und nicht nur für Commons, sondern selbst für die kapitalistische Produktionsweise ist Fürsorglichkeit ein notwendiges Prinzip. Nur bietet das Konzept der Commons eine Perspektive, die ohne die Abwertung von weiblicher Sorge und ohne die Verknüpfung von Weiblichkeit und Fürsorglichkeit auskommen kann.

¹⁴ Der Begriff der Einhegung bedeutet ursprünglich das Einzäunen und somit private Aneignen von Land, vor allem von Weideland während der „sogenannten ursprünglichen Akkumulation“ (Marx/Engels 1989, 741ff.).

8.3. Politische Kämpfe mit und um Sorge

Dass aus der feministischen Auseinandersetzung mit Sorge politische Schlussfolgerungen gezogen werden, ist nicht neu. Spannend ist jedoch die Radikalität der politischen Forderungen und Perspektiven, die aus der Auseinandersetzung in letzter Zeit folgen. So fordert die Katholische Frauenbewegung Österreichs im Rahmen einer Konferenz im September 2014 einen radikalen Umbau der geltenden „symbolischen Ordnung“:

„Die Wahrnehmung von Welt und Mensch unter hierarchisch-patriarchalen Vorzeichen – Überordnung von Männern über Frauen, Kultur über Natur... - müsse abgelöst werden von der Einsicht in fundamentale Gegebenheiten, die eine Bedarfsorientierte (sic!) Ordnung der Sorge-Arbeit erst ermöglichen [...]. Familie, Staat, Ökonomie müssen daher anders gedacht werden“ (Katholische Frauenbewegung Österreichs 2014, o.S.).

Auch das Netzwerk Care Revolution plädierte in einer Resolution einer Konferenz im März desselben Jahres dafür "eine Kultur der Fürsorglichkeit ab[zu]sichern" (Netzwerk Care-Revolution 2014, o.S.). Absicherung bedeutet in diesem Sinne auch eine Abwendung vom klassischen Konzept von Lohnarbeit, da dieses in dem Dualismus von Lohnarbeit und Haushalt bzw. Öffentlichkeit und Privatheit gefangen ist. So wird auch das Konzept des bedingungslosen Grundeinkommens in Spiel gebracht. Das bedingungslose Grundeinkommen verspricht über den Faktor Zeit mehr Sorgearbeit und somit auch einen fürsorglicheren Umgang in einer Gesellschaft. Hierbei muss allerdings betont werden, dass ein bedingungsloses Grundeinkommen hier unterstützen kann, jedoch nicht automatisch die vergeschlechtlichte Arbeitsteilung verändert.

Meines Erachtens gibt es Keimformen von fürsorglicher Politik auch jenseits von staatszentrierten Lösungsansätzen. Einen Einblick geben zum Beispiel Kämpfe im Gesundheitswesen. Diese resultieren zum Großteil aus dem untergeordneten Status des Gesundheitssystems in staatlichen Haushalten und aus den Privatisierungswel-

len der letzten Jahrzehnte. Die Folgen dieser Entwicklungen waren entgrenzte Arbeitszeiten von Ärzt_innen und Pfleger_innen und somit schlechtere Versorgung, sowie sinkende Finanzierung von Gesundheitsleistungen durch Krankenkassen. Anna Leder bezeichnet diese Kämpfe als Formen der „sozialen (Selbst-)Verteidigung“ (Leder 2013, 150). Dieser Begriff ist deshalb gewählt, weil der Staat immer weniger in der Lage oder bereit dazu ist, soziale Verantwortung zu übernehmen. So zitiert sie aus der Erklärung der Besetzer_innen der Klinik in Kilkis (Griechenland)¹⁵:

„Die ArbeiterInnen des Spitals von Kilkis beantworten diesen Totalitarismus mit Demokratie. Wir besetzen das öffentliche Spital und stellen es unter direkte und absolute Kontrolle. Das Krankenhaus von Kilkis wird von nun an selbst verwaltet und die einzige Institution, die für administrative Entscheidungen zuständig sein wird, ist die Generalversammlung der SpitalarbeiterInnen.“ (Leder 2013, 153)

Hier wird die Einsicht in die Prekarisierung virulent. Die logische Konsequenz aus dem Versagen des Staates in der Krise ist die Selbstorganisierung. Zwar richtete sich die Aktion auch in der Sprache der klassischen Arbeitsauseinandersetzungen gegen eine Lohnkürzung, setzte aber gleichzeitig die gesetzlich verankerte kostenlose Gesundheitsversorgung durch. Dies ist ein sehr gutes Beispiel von fürsorglichem politischem Handeln. Einerseits ging es den Mitarbeiter_innen um ihre eigenen Beschäftigungsbedingungen. Gleichzeitig aber sind diese auch geprägt vom Umgang mit dem Elend im krisengebeutelten Griechenland. Die Aufrechterhaltung des Klinikbetriebs ist eine Produktion von Überschüssen. Eigentlich ist die Klinikbesetzung inklusive Aufrechterhaltung des Betriebs unter anderen Vorzeichen eine reale Form eines Sorgestreiks, wie ihn die Precarias a la deriva beschreiben. Ähnlich verhält es sich mit dem „Sozialen Gesundheitszentrum der Solidarität“ in Thessaloniki, was seit 2011 kostenlose Behandlung und Beratung, sowie kostenlose Medikamente anbietet (Leder 2013, 154). Das Gesundheitszentrum weigert sich mit dem Staat zu kooperieren, selbst Geld wird nicht angenommen. Dafür sind aber die Patient_innen zum Mitreden aufgefordert (Freunde der sozialen Krankenstation

¹⁵ Die Besetzung wurde nach ca. einem Monat wieder beendet.

der Solidarität Thessaloniki 2011, o.S.). Auch sind einige Ärzt_innen aus anderen Kliniken und Praxen daran beteiligt und helfen dabei, Unversicherte unbemerkt und kostenlos zu behandeln (Leder 2013, 154). Gesundheitszentren als Commons sind eine reale Perspektive. Hierbei wird eine zentrale Einrichtung des Staates, nämlich die Absicherung von Gesunden und Versorgung von Kranken, ersetzt durch das Engagement von Menschen. Die Einrichtung von sozialer Infrastruktur (AG links-netz 2010) als Commons bedeutet, dass diese zwar nicht vollkommen außerhalb des kapitalistischen Normalbetriebs funktioniert, jedoch tatsächlich über ihn hinausweist. Konkret wird hier die Vormachtstellung des Staates in der Bearbeitung und Verwaltung von Bedürfnissen in Frage gestellt. Zudem sind Commons Orte des Austauschs und der Auseinandersetzung mit dem bestehenden. Sie sind Symbol und reale Alternative. Woran kann man besser erkennen, dass Gesundheitsversorgung demokratisch organisiert werden sollte, als an der Existenz solcher Einrichtung bei gleichzeitigem Versagen des Staates? Commons sind ein Schritt in die richtige Richtung, wenn es darum geht, auszuprobieren, wie soziale Infrastruktur bestellt sein sollte. Gesundheit, Bildung, Kultur, Verkehr und Wohnen sind schließlich mehr als Bedingung von Produktion (AG links-netz 2012, 6).

9. Fazit

„Wenn keine Gewalt mehr herrscht, ist keine Hilfe mehr nötig. Also sollt ihr nicht Hilfe verlangen, sondern die Gewalt abschaffen. Hilfe und Gewalt geben ein Ganzes Und das Ganze muss verändert werden.“ (Brecht et al. 1989, 36)

„Gewissheit kann man in der Vereinheitlichung der Zeit finden, in der Festschreibung des Tuns im Sein. Selbstbestimmung ist notwendigerweise ungewiss. Der Tod der alten Gewissheiten stellt eine Befreiung dar. Aus denselben Gründen kann die Revolution nicht als Antwort verstanden werden, sondern nur als Frage, als eine Suchbewegung hin zur Realisierung der Würde. Preguntando caminamos (fragend gehen wir voran).“ (Holloway 2012, o.S.)

Die zentrale Frage dieser Arbeit war, wie der Begriff Sorge zu theoretisieren ist, um dem transformatorischen Gehalt der Sorge angemessen Rechnung zu tragen. Im ersten Teil der Arbeit habe ich gezeigt, dass der Postoperaismus dazu geeignet ist, weil sich mit ihm der Sorge ein erhöhter Stellenwert zuweisen lässt. Denn in der Theorie des kognitiven Kapitalismus‘ spielt die klassische Lohnarbeit keine übergeordnete Rolle, wie es in anderen marxistischen Theoretisierungen des Industriezeitalters die Regel war. Vielmehr ist es hier die Kooperation von menschlichen Subjektivitäten, die direkt produktiv ist. Sorge als Produzentin von Subjektivitäten ist somit zentral für den kognitiven Kapitalismus. Da aber nicht der gesamte Mensch verwertbar ist und immer und überall Überschüsse entstehen, ist Sorge auch ein Hebel zur Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen. Die konstituierenden Praktiken sind ebenso abhängig von Sorgetätigkeiten.

Desweiteren ist aus der Affekt-Debatte ersichtlich, dass der Mensch nur als gesellschaftliches Wesen existiert. Die affektive Verbundenheit mit anderen, bzw. menschliche Beziehungen erscheinen in der Affekt-Debatte als emanzipatorisch. Dies korrespondiert auch mit Hardt/Negris Konzeption von Affekt als *power from below*. Die Affekt-Debatte ist zudem produktiv, um die affektive Dimension von Politik zu begreifen. Affekt ist schließlich auch eine Form der Wahrnehmung. Politik schreibt sich affektiv ein und wird auch affektiv gemacht. Affektive Verbindungen wie solidarische Beziehungen haben das Potenzial Gruppengrenzen zu verschieben. Die fürsorgliche Verbindung von steigert die Handlungsfähigkeit und ist somit aktivierend. Fürsorgliche, verantwortungsvolle Beziehungen zeichnen sich somit durch ein Paradoxon aus. Sie stellen einen Zustand der Nicht-Souveränität her, der gleichzeitig emanzipativ ist.

Im zweiten Teil der Arbeit habe ich herausgestellt, dass die meisten sozialwissenschaftlichen Sorgebegriffe auf die Analyse von Herrschaftsverhältnissen ausgerichtet sind. Gleichzeitig kommt den feministischen Konzeptionen von Sorge der große Verdienst zu, die Relevanz von Sorgetätigkeiten herausgestellt zu haben. Sie haben gezeigt, dass entweder Reproduktion notwendig, bzw. ein Fundament kapitalistischer Ökonomie ist. Andere, z.T. eher sozialphilosophische, Ansätze formulieren trotzdem ein weitreichenderes Verständnis von Sorge, welches sich mehr mit ihrem

Wesen oder ihrer Qualität auseinandersetzt. Sorge erscheint hier als von demokratischer, nachhaltiger Logik gekennzeichnet. Sorge ist hier als Paradigma geeignet, mit dem Profitimperativ des patriarchalen Kapitalismus zu brechen. Zudem wird die Zentralität der Sorge mit der Hinfälligkeit des Körpers, der menschlichen Kon-
dition der Angewiesenheit begründet (Senghaas-Knobloch 2013, 210). Sorge kann als Gattungstätigkeit des Menschen bezeichnet werden. Als solche steht sie nicht außerhalb gesellschaftlicher Verhältnisse. Sorge ist eingebettet in ein historisch-spezifisches Sorgeregime, welches sich im Postfordismus durch rassifizierte, ver-
geschlechtlichte und klassenbezogene Kommodifizierung und Stratifizierung von Sorgearbeit auszeichnet.

Im dritten Teil habe ich zunächst am Beispiel der Sorgekrise und der derzeitigen politischen Krisenbearbeitung in Europa dargestellt, dass der gegenwärtige Kapitalismus sich durch eine gewisse Sorglosigkeit auszeichnet. Austeritätspolitik, die mit männlich-technischen Lösungskonzepten arbeitet, hat wenig gemein mit einer demokratischen Politik der Nachhaltigkeit und Fürsorge.

Mit Maria Mies' Konzept des weiblichen Gegenstandsbezugs habe ich mich dem Begriff der Fürsorglichkeit angenähert. Fürsorglichkeit kann als ein solcher Gegenstandsbezug verstanden werden und ist somit keine Frage des Charakters, sondern ein Konzept, welches sich in Wechselwirkung mit Produktionsverhältnissen entwickelt. Fürsorglichkeit als Gegenstandsbezug ist auf Kooperation, Sozialität und Nachhaltigkeit gerichtet und bezieht sich nicht nur auf das klassische Terrain der Sorgetätigkeiten im Sinne von Care- oder Reproduktionsarbeit. Fürsorglichkeit ist desweiteren kein Spezifikum von klassischer Pflege- oder Erziehungs- und Beziehungsarbeit, sondern zeigt sich in den unterschiedlichsten Praktiken, wie das Beispiel des Getreideanbaus bei Maria Mies zeigt. Dieser historisch meist von Frauen performte und von ihnen geforderte Gegenstandsbezug ist ein potenzieller Katalysator für Kämpfe. Beispiele dafür sind alte und neue Kämpfe (von Frauen) gegen kapitalistische Einhegungen. *Affective love energies* sind Ausdruck dieses Gegenstandsbezugs und gleichzeitig die Grundlage von Gemeinschaft. Diese Gemeinschaften sind die Grundlage für politische Handlungsfähigkeit im Allgemeinen. Sie bieten Bezugspunkte für die Formulierung von Interessen, Schutz und Geborgenheit, sowie Raum für Auseinandersetzungen. Sie bilden gleichzeitig die

Vorbedingung für die Existenz von Commons, die, in dem hier skizzierten Verständnis von Sorge, als Sorgegemeinschaft bezeichnet werden können. Commons stehen für eine Vereinigung von Autonomie und Anerkennung. Zudem stellt

„Vergemeinschaftung (*commoning*) der materiellen Reproduktionsmittel den wichtigsten Mechanismus zur Herstellung kollektiver Interessen und wechselseitiger Verbundenheit [dar].“ (Federici 2012b, 98)

Commons sind zudem Keimformen eines emanzipatorischen Gesellschaftsentwurfs. Dementsprechend verwundert es kaum, dass gerade in der Auseinandersetzung mit Sorge besonders starke und vielschichtige Kritik formuliert wird. M.E. hat die Kritik von feministischen Wissenschaftlerinnen und Initiativen an Verhältnissen im Gesundheits-, Pflege- und auch im Hausarbeitsbereich die stärkste analytische Kraft. Denn hat die Auseinandersetzung mit gesellschaftlicher Ungleichheit die Sorge im Fokus der Betrachtung, so zeigt sich der gegenwärtige Kapitalismus von seiner hässlichsten Seite. In der Betrachtung aus einer Sorgeperspektive, also einer Sicht, von über den Kapitalismus hinausweisenden Praktiken, erscheint die Ausbeutung auf Grundlage von Rasse, Klasse und Geschlecht als besonders perfide. Ist, mit Hegel gesprochen, das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht stand.

Zusammenfassend kann Sorge mit postoperaistischer Theorie, erweitert durch feministische und affekttheoretische Konzepte, als politischer Begriff konzipiert werden. Sorge als politischer Begriff ist also mehr als eine analytische Kategorie und bietet nicht weniger als die Perspektive einer Politik von unten, die das Fürsorgliche zu ihrem Prinzip macht. Eine solche Politik beschreibt einen radikalen Bruch mit den herrschenden Verhältnissen und öffnet den Blick für die kommende Gesellschaft. Sorge als politischer Begriff fordert sowohl die Verwertungslogik im kognitiven Kapitalismus, als auch die vergeschlechtlichte Arbeitsteilung heraus. Somit wird die symbolische Ordnung von Lohnarbeit und nicht-entlohnter Sorgetätigkeit und auch die Hierarchisierung von Öffentlichkeit und Privatheit ebenso in Frage gestellt. Eine mögliche kommende Gesellschaft ohne derartige Formen der Ausbeutung und Ausgrenzung wird denkbar. Dies wäre eine Gesellschaft, die nicht

in der Logik der Repräsentation gefangen ist, sondern eine, in der „das produktive Vermögen der Multitude eine Arbeitsteilung nicht entlang von hierarchischen Dichotomien ins Werk setzt“ (Birkner/Foltin 2010, 62). Eine solche Umwälzung geschieht natürlich nicht von allein und auch nicht über theoretische Reflexionen. Aber die Reflexion hilft doch bei dem Verständnis. So zeigt die postoperaistische Affekt-Rezeption, dass auch aus Erfahrungen des Scheiterns von emanzipatorischen Projekten noch ein Funken Optimismus herauszukitzeln ist, wie Lorey zu bedenken gibt, was für das Refugee-Camp in Wien ebenso gilt, wie für Occupy Wall Street, Blockupy in Frankfurt und Taksim:

„Das Camp wird immer geräumt. Aber es verschwindet nicht, es lagert sich ein. Es bleibt als starke affektive politische Erfahrung in den Subjektivierungen nicht nur derjenigen gegenwärtig, die physisch daran teilgenommen haben.“ (Lorey 2013, 51)

Literaturverzeichnis

AG links-netz (2010). Soziale Infrastruktur im Gesundheitsbereich. Internet: http://www.links-netz.de/K_texte/K_links-netz_gesundheit.html.

Ahmed, Sara (2014). Kollektive Gefühle oder die Eindrücke, die andere hinterlassen, in: Angelika *Baier*/Christa *Binswanger*/Jana *Häberlein*/Eveline *Yv Nay*/Andrea *Zimmermann* (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie, Wien, 183–214.

Aulenbacher, Brigitte/Maria *Dammayr*/Fabienne *Décieux* (2014). Herrschaft, Arbeitsteilung, Ungleichheit. Das Beispiel der Sorgearbeit und des Sorgeregimes im Gegenwartskapitalismus, in: *PROKLA*, Vol. 44(175), 209–224.

Bader, Pauline/Florian *Becker*/Alex *Demirovic*/Julia *Dück* (2011). Die multiple Krise. Krisendynamiken im neoliberalen Kapitalismus. Inter-

net: <http://www.vsa-verlag.de/uploads/media/www.vsa-verlag.de-Demirovic-ua-VielfachKrise.pdf>.

Baier, Angelika/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Eveline Yv Nay/Andrea Zimmermann (2014). Affekt und Geschlecht: Eine Einleitung in Affekt-Theorien aus einer feministischen, queeren und post/kolonialen Perspektive, in: Angelika Baier/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Eveline Yv Nay/Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie, Wien, 11–54.

Balke, Friedrich (1994). Die größte Lehre in Häresie, in: Pierre-François Moreau (Hg.): Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens, Frankfurt am Main, 137–179.

Bargetz, Brigitte (2014). Jenseits emotionaler Eindeutigkeiten. Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle, in: Angelika Baier/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Eveline Yv Nay/Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie, Wien, 117–136.

Berlant, Lauren (2014). Das Subjekt wahrer Gefühle: Schmerz, Privatheit und Politik, in: Angelika Baier/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Eveline Yv Nay/Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie, Wien, 87–116.

Birkner, Martin/Robert Foltin (2010). (Post-)Operaismus: Von der Arbeiterautonomie zur Multitude ; Geschichte & Gegenwart, Theorie & Praxis ; eine Einführung, Stuttgart.

Brecht, Bertolt/Werner Hecht/Jan Knopf/u.a. (1989). Bertolt Brecht. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Stücke 3, Berlin/München.

Caffentzis, George/Silvia Federici (2012). Anmerkungen zur edu-factory und zum kognitiven Kapitalismus, in: Isabell Lorey/Klaus Neundlinger (Hg.): Kognitiver Kapitalismus, Wien, 57–87.

Caixeta, Luzenir (2011). Wir sind prekär aber revolutionär! Widerstandsstrategien von Migrantinnen. Internet: http://www.grundrisse.net/grundrisse38/wir_sind_prekaer_aber_revolutionaer.htm.

- Crouch, Colin (2008). *Postdemokratie*, Frankfurt am Main.
- Dalla Costa, Mariarosa (2014). *Kapitalismus und Reproduktion*. Internet: <http://www.linksnet.de/de/artikel/31593>.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari (2010). *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin.
- Demirovic, Alex/Thomas Sablowski (2011). Finanzdominierte Akkumulation und die Krise in Europa, in: PROKLA, Vol. 42(166), 77–106.
- Dörre, Klaus (2012). Landnahme und die Grenzen kapitalistischer Dynamik. Eine Ideenskizze. Internet: <http://www.linksnet.de/de/artikel/27742>.
- Eckart, Christel (2000). Zeit zum Sorgen. Fürsorgliche Praxis als regulative Idee der Zeitpolitik, in: *feministische studien*, Vol. 18(extra), 9–24.
- Federici, Silvia (2012a). *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien.
- Federici, Silvia (2012b). Der Feminismus und die Politik der Commons, in: Silvia Federici (Hg.): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Münster, 87–105.
- Federici, Silvia (2012c). *Revolution at point zero. Housework, reproduction, and feminist struggle*, Oakland, CA, Brooklyn, NY.
- Ferguson, Ann (2014). Feminist Love Politics: Romance, Care, and Solidarity, in: Anna G. Jónasdóttir/Ann Ferguson (Hg.): *Love. A question for feminism in the twenty-first century*, New York, 250–264.
- Folbre, Nancy (2009). Varieties of Patriarchal Capitalism, in: *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*(16), 204–209.
- Freunde der sozialen Krankenstation der Solidarität Thessaloniki* (2011). *Selbstdarstellung*. Internet: http://archiv.labournet.de/internationales/gr/selbstdarstellung_gz.pdf.
- Genetti, Evi (2008). Geschlechterverhältnisse im bürgerlichen Staat. Feministische Denkart materialistischer Staatstheorien, in: Joachim Hirsch/John Kannankulam/Jens Wissel (Hg.): *Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx*, Baden-Baden, 135–153.

- Gerhard, Ute/Cornelia Klinger* (2013). Ute Gerhard und Cornelia Klinger über Care/Fürsorgliche Praxis und Lebenssorge, in: *feministische studien*, Vol. 31(2), 267–277.
- Goethe, Johann Wolfgang von*. *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*. Internet: http://odysseetheater.org/goethe/faust/faust25_mitternacht.htm.
- Gramsci, Antonio* (1991). *Gefängnishefte*, Hamburg.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación* (2011). *Politiken der Affekte. Transversale Konvivialität*. Internet: <http://eipcp.net/transversal/0811/gutierrezrodriguez/de>.
- Haidinger, Bettina/Käthe Knittler* (2014). *Feministische Ökonomie: Intro. Eine Einführung*, Wien.
- Hardt, Michael* (1999). *Affective Labor*, in: *boundary 2*, Vol. 26(2).
- Hardt, Michael/Antonio Negri* (1999). *Value and Affect*. Internet: <http://www.egs.edu/faculty/michael-hardt/articles/value-and-affect/>.
- Hardt, Michael/Antonio Negri* (2003). *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main.
- Hardt, Michael/Antonio Negri* (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York.
- Haug, Wolfgang Fritz* (2000). "General Intellect" und Massenintellektualität, in: *Das Argument*, Vol. 42(2), 183–203.
- Holloway, John* (2012). *Zwölf Thesen über Anti-Macht*. Internet: <http://www.buko.info/http/kongress/buko25/holloway.html>.
- Karakayali, Serhat* (2014). *Regime der Alterität: Politik und Affekt*, in: *Angelika Baier/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Eveline Yv Nay/Andrea Zimmermann* (Hg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien, 297–318.
- Katholische Frauenbewegung Österreichs* (2014). *Von der Care-Krise zur Care-Gerechtigkeit: Radikaler Umbau der geltenden symbolischen Ordnung unumgänglich. Care-Revolution erfordert breites Bündnis von Zivilgesellschaft und Institutionen*. Internet: <http://www.kfb.at/kfb/de/presse/aussendungen/2014/article/1620.html>.

- Kitchen Politics - Queerfeministische Interventionen* (2012). Einleitung, oder: Anleitung zum Aufstand aus der Küche, in: Silvia Federici (Hg.): Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution, Münster, 6–20.
- Klatzer, Elisabeth/Christa Schlager (2012). Genderdimensionen der neuen EU Economic Governance. Maskuline Steuerungsmechanismen und feminisierte Kosten- und Risikoabwälzung, in: Kurswechsel(1/12), 23–35.
- Klinger, Cornelia (2013). Krise war immer... Lebenssorge und geschlechtliche Arbeitsteilung in sozialphilosophischer und kapitalismuskritischer Perspektive, in: Erna Appelt/Brigitte Aulenbacher/Angelika Wetterer (Hg.): Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen, Münster, 82–104.
- Koivunen, Anu (2010). An affective turn? Reimagining the subject of feminist theory, in: Marianne Liljeström/Susanna Paasonen (Hg.): Working with Affects in Feminist Readings. Disturbing differences, London/ New York, 8–28.
- Kreisky, Eva (2012). "Durch die Eiswüste der Abstraktion"? Begriffs- und Theoriearbeit in der Politikforschung, in: Eva Kreisky/Marion Löffler/Georg Spitaler (Hg.): Theoriearbeit in der Politikwissenschaft, Wien, 21–32.
- Kuster, Brigitta (2006). Die eigenwillige Freiwilligkeit der Prekarisierung. Internet: <http://eipcp.net/transversal/0704/kuster/de>.
- Leder, Anna (2013). Soziale (Selbst-)Verteidigung und Solidarität. Arbeitskämpfe im Gesundheitswesen in Zeiten der Krise, in: Initiative Solidarisch G'sund (Hg.): Gesundheit für alle! Intro; eine Einführung, Wien, 150–168.
- Lorey, Isabell (2010). Gemeinsam Werden. Prekarisierung als politische Konstituierung, in: Grundrisse(35), 19–25.
- Lorey, Isabell (2011a). Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie, Zürich.
- Lorey, Isabell (2011b). Non-representationist, Presentist Democracy. Internet: <http://eipcp.net/transversal/1011/lorey/en>.
- Lorey, Isabell (2012a). Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen, in: Jens Kastner/Isabell Lorey/Gerald Rau-

- nig/Tom Waibel (Hg.): Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen, Wien, 7–49.
- Lorey, Isabell (2012b). Die Regierung der Prekären, Wien.
- Lorey, Isabell (2012c). Occupy – Exodus der Beliebigen aus der juristischen Demokratie. Internet: <http://www.linksnet.de/de/artikel/27401>.
- Lorey, Isabell (2013). Präsentische Demokratie als konstituierender Prozess, in: arranca! Für eine linke Strömung(1), 49–54.
- Lorey, Isabell/Klaus Neundlinger (2012). Kognitiver Kapitalismus. Von der Ökonomie zur Ökonomik des Wissens. Einleitung, in: Isabell Lorey/Klaus Neundlinger (Hg.): Kognitiver Kapitalismus, Wien, 7–55.
- Madörin, Mascha (2001). Kapitalismus und Männerherrschaft, in: Elmar Altvater (Hg.): Neoliberalismus, Militarismus, Rechtsextremismus. Die Gewalt des Zusammenhangs, Wien, 125–142.
- Marx, Karl (1983). Ökonomische Manuskripte, Berlin.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1971). Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW Bd.13, Berlin.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1989-1993). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.
- Massumi, Brian (2002). The Autonomy of Affect, in: Brian Massumi (Hg.): Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation., Durham & London, 23–45.
- Metzger, Philipp (2012). Werttheorie des Postoperaismus. Eine Kritik an der postoperaistischen Interpretation des Marx'schen Wertgesetzes. Internet: <http://phase-zwei.org/hefte/artikel/werttheorie-des-postoperaismus-63/>.
- Mies, Maria (1988). Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung, Zürich.
- Montag, Warren (2004). Der neue Spinoza, in: Thomas Atzert/Jens Müller (Hg.): Immaterielle Arbeit und Imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire, Münster, 29–44.

- Morini, Cristina (2007). The feminization of labour in cognitive capitalism, in: *feminist review*(87), 40–59.
- Negri, Antonio (1982). *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin.
- Negri, Antonio (2009). *Insurgencies. Constituent Power and the modern State*, Minneapolis.
- Negri, Antonio (2011). *Auf der Suche nach dem Common Wealth*. Internet: <http://eipcp.net/transversal/0811/negri/de>.
- Netzwerk Care-Revolution (2014). *Resolution der Aktionskonferenz Care Revolution. Vor der Care Revolution kommt die Care Resolution*. Internet: <http://care-revolution.site36.net/vergangen/>.
- Neundlinger, Klaus (2009). *Was ist immaterielle Arbeit?* Internet: <http://www.igbildendekunst.at/bildpunkt/2009/immateriellearbeit/neundlinger.htm>.
- Oberndorfer, Lukas (2012). Hegemoniekrise in Europa – Auf dem Weg zu einem autoritären Wettbewerbsetatismus?, in: *Forschungsgruppe 'Staatsprojekt-Europa'* (Hg.): *Die EU in der Krise. Zwischen autoritärem Etatismus und europäischem Frühling*, Münster, 50–72.
- Panzieri, Raniero (1985). Über die kapitalistische Anwendung der Maschinerie im Spätkapitalismus, in: *Thekla*(7), 9–27.
- Precarias a la deriva* (2004). *Streifzüge durch die Kreisläufe feminisierter prekärer Arbeit*. Internet: <http://eipcp.net/transversal/0704/precarias1/de>.
- Precarias a la deriva* (2005). *Ein sehr vorsichtiger Streik um sehr viel Fürsorge (Vier Hypothesen)*. Internet: <http://eipcp.net/transversal/0704/precarias2/de>.
- Precarias a la deriva* (2011). *"Was ist dein Streik?" - Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*, Wien.
- Raunig, Gerald (2002). *Transversale Multituden*. Internet: http://www.republicart.net/disc/mundial/raunig02_de.htm.

- Roggero, Gigi* (2009). Was das lebendige Wissen vermag: Krise der globalen Universität, Klassenzusammensetzung und Institutionen des Gemeinsamen. Internet: <http://eipcp.net/transversal/0809/roggero/de>.
- Roth, Karl Heinz* (1993). ...und es begann die Zeit der Autonomie, Hamburg.
- Rullani, Enzo* (2012). Wie wird durch Wissen Wert geschaffen?, in: *Isabell Lorey/Klaus Neundlinger* (Hg.): Kognitiver Kapitalismus, Wien, 133–157.
- Senghaas-Knobloch, Eva* (2013). Fürsorgliche Praxis als weltweite politische Herausforderung. Perspektiven für eine nachhaltige Organisation gesellschaftlicher Arbeit, in: *feministische studien*, Vol. 31(2), 208–224.
- Silver, Beverly* (2005). Forces of Labor. Arbeiterbewegung und Globalisierung seit 1870, Berlin.
- Spitta, Juliane* (2010). Gemeinschaft, Multitude oder das Kommune. Begriffsperspektiven im Spannungsfeld zwischen nationaler Identifikation und kollektiver Aneignung, in: *Grundrisse*(35), 8–18.
- Tronto, Joan* (2000). Demokratie als fürsorgliche Praxis, in: *feministische studien*, Vol. 18(extra), 25–42.
- Virno, Paolo* (2004). Wenn die Nacht am tiefsten... Anmerkungen zum General Intellect, in: *Thomas Atzert/Jens Müller* (Hg.): Immaterielle Arbeit und Imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire, Münster, 148–155.
- Virno, Paolo* (2008). Grammatik der Multitude. Mit einem Anhang: Die Engel und der General Intellect, Wien.
- Virno, Paolo* (2010). Exodus, Wien.
- Waerness, Kari* (2000). Fürsorgerationalität. Zur Karriere eines Begriffs, in: *feministische studien*, Vol. 18(extra), 54–66.
- Winker, Gabriele* (2011). Soziale Reproduktion in der Krise. Care Revolution als Perspektive, in: *Das Argument*, Vol. 53(3), 333–344.
- Zechner, Manuela* (2013). Unter die Haut gehen. Affekt und Sorge in kollektiver Organisation. Internet: <http://www.igbildendekunst.at/bildpunkt/bildpunkt-2013/what-a-feeling/zechner.htm>.

Anhang

Abstract

Diese Masterarbeit möchte den Begriff der Sorge aus postoperaistischer Perspektive theoretisieren. Das Ziel dabei ist die Formulierung eines transformatorischen, politischen Begriffs von Sorge. Die Masterarbeit gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil zeigt, warum der Postoperatismus geeignet ist, um Sorge zu theoretisieren. Neben klassisch postoperaistischen Konzepten kommen auch feministisch inspirierte Konzepte zur Sprache. Zudem wird der Affekt-Begriff als Schlüssel zur Theoretisierung von Sorge aus postoperaistischer Perspektive vorgestellt. Im zweiten Teil der Arbeit geht es um den Sorgebegriff. Nach einer Darstellung des feministischen Forschungsstands, führt dieser Teil zu einem Verständnis von Sorge als Potenzial für gesellschaftliche Veränderung. Der dritte Teil der Arbeit hat das Ziel einer Ausformulierung dieses Potenzials der Sorge aus einer postoperaistischen, affekttheoretischen und feministischen Perspektive. Es geht dabei zunächst darum, was eigentlich das Fürsorgliche ist. Im Anschluss wird dargestellt, welche politischen Implikationen eine Neukonzeption des Sorgebegriffs birgt. Denn ein Verständnis von Sorge als politischem Begriff ist eine radikale Erweiterung des Politikverständnisses. Das Konzept der Commons wird als eine mögliche Perspektive vorgestellt, um für ein gutes Leben zu sorgen. Sorge als politischer Begriff ist mehr als eine analytische Kategorie und bietet nicht weniger als die Perspektive einer Politik von unten, die das Fürsorgliche zu ihrem Prinzip macht. Eine solche Politik beschreibt einen radikalen Bruch mit den herrschenden Verhältnissen und öffnet den Blick für eine kommende Gesellschaft.

Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbstständig verfertigt habe und dass die verwendete Literatur bzw. die verwendeten Quellen von mir korrekt und in nachprüfbarer Weise zitiert worden sind. Mir ist bewusst, dass ich bei einem Verstoß gegen diese Regeln mit Konsequenzen zu rechnen habe.

Jonas Weber

Lebenslauf

2007	Allgemeine Hochschulreife (2,6) am Ratsgymnasium Goslar
WiSe 08/09-SoSe12	Studium der Politikwissenschaft (B.A.) an der Philipps-Universität Marburg
2010-2012	Mitarbeit in der Arbeitsgemeinschaft für gewerkschaftliche Fragen in Marburg (AgF) und in der Forschungsgruppe Europäische Integration (FEI), sowie im Marxistischen Arbeitskreis (MAK) an der Universität Marburg
WiSe 11/12	Studentische Hilfskraft bei Prof. Dr. Ingrid Kurz-Scherf im Bereich „Politik und Geschlechterverhältnisse“
Seit WiSe 12/13	Studium der Politikwissenschaft (M.A.) an der Universität Wien
Seit SoSe13	Studienstipendium der Hans-Böckler-Stiftung