

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Eine feministische Relektüre der Pariser Commune (1871)“

verfasst von / submitted by

Kyra Schmied, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Oliver Marchart

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Mag. Dr. Matthias Flatscher



Gefördert von der Hochschüler*innenschaft an der Universität Wien (Topf zur Förderung feministischer/queerer Arbeiten).

Danksagung

Vorab möchte ich mich bei allen bedanken, die die vorliegende Masterarbeit möglich gemacht haben. Bei Oliver Marchart für die Übernahme der Betreuung, bei Matthias Flatscher, ebenfalls für die Betreuung, das reichhaltige Feedback und die spannenden Gespräche. Meinen Eltern möchte ich für die Unterstützung, den Zuspruch und das ausgiebige Lektorat danken. Großer Dank gilt auch meinen Freund_innen und Weggefährt_innen, die mich auf unterschiedliche Weise bei dieser Arbeit begleitet und deren Fertigstellung ermöglicht haben: Danke für eure Einfälle, für den Austausch, für eure Hilfsangebote, die ich immer nur widerwillig angenommen habe, und für euren Rückhalt.

Ich widme diese Arbeit allen feministischen Kämpfen, von denen ich tagtäglich so viel lerne – vielleicht kann ich durch diese Arbeit mit ein wenig Inspiration zu diesen Kämpfen beitragen.

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	6
I. Die materialistisch-marxistische Lektüre: Das „Ereignis“ der Pariser Commune (1871).....	16
I.1 Die unmittelbare Analyse durch Karl Marx und seine späte Neuinterpretation.....	17
I.1.a Eine historisch-chronologische Kontextualisierung der Pariser Commune bei Marx.....	18
I.1.b Die Darstellung der Pariser Commune nach Marx.....	20
I.1.c Marx’ Darstellung der Versailler Regierung unter Thiers und der konservativen und kapitalistischen Konterrevolution.....	24
I.1.d Marx an Ferdinand Domela Nieuwenhuis in Den Haag (Brief aus dem Jahr 1881).....	26
I.2 Die „Antwort“ von Friedrich Engels.....	28
I.2.a Die Bewertung und Analyse der Pariser Commune bei Engels.....	28
I.2.b 1871, 1881, 1891: Veränderungen der Analysen bei Marx und Engels.....	30
I.3 Die programmatische Bezugnahme bei Lenin.....	33
I.3.a Eine kontinuierliche Auseinandersetzung.....	34
I.3.b Lenins Rezeption der Pariser Commune.....	35
I.3.c Das Programm hinter der Rezeption der Analyse.....	38
I.4 Ein androzentrismus, martialischer Revolutionsbegriff in der „klassischen“ Lektüre.....	41
I.4.a Das Subjekt der Pariser Commune.....	42
I.4.b Kontinuität und Ereignis.....	44
I.4.c Das Vorhaben: Eine Dezentralisierung des Blicks.....	46
II. Communard.e.s in der Pariser Commune: kontinuierliche Kämpfe für eine andere Gesellschaft	48
II.1 Vielfältige Subjekte: Die Akteur_innen der Pariser Commune.....	50
II.1.a Mit und nach Marx.....	51
II.1.b Frauen* in der Pariser Commune: Über den 18. März hinaus.....	54

II.2 Commune: Kontinuität und Ereignis.....	61
II.2.a Von den Salons zu den Clubs.....	61
II.2.b Akteur_innen der Clubs: Nachbar_innenschaft, Klasse, Geschlecht.....	64
II.2.c Die politische Dimension des Sozialen: Communard.e.s in den Clubs.....	69
II.3 Antifeminismus und Repression: Mehr als nur konterrevolutionärer Widerstand gegen die Communard.e.s.....	77
II.3.a Antifeministische Kontinuitäten.....	78
II.3.b Misogynie und Repression: Darstellung und Bekämpfung der Communard.e.s.....	80
II.3.c Mnemonicide: Tilgung aus Geschichte und Erinnerung.....	83
III. Feministische Perspektiven auf die Pariser Commune: Versuche und Potentiale (in) der Neukonfiguration.....	88
III.1 Transgression von Normen, Räumen, Politiken.....	89
III.1.a Geschlechterverhältnisse ins Wanken bringen.....	90
III.1.b Räumliche Transgression: Praxen einer anderen gesellschaftlichen Ordnung.....	95
III.2 Zentrale begriffliche Verschiebungen.....	101
III.2.a Repräsentation und Transgression.....	102
III.2.b 2.2. Präfigurative Praxen und demokratischer Experimentalismus.....	106
CONCLUSIO.....	113
Literaturverzeichnis.....	119

EINLEITUNG

Das 150-jährige Jubiläum der *Pariser Commune* brachte 2021 eine vergleichsweise starke Auseinandersetzung mit ihr hervor, unter anderem in Form zahlreicher Publikationen, Vorträge, Radiosendungen, Tagungen, Gedenkfeiern, Ausstellungen... Eine kurze Darstellung dessen, was die Pariser Commune ist, widerstrebt mir allerdings, denn im Zentrum der vorliegenden Arbeit wird gerade die Frage nach wählenden Narrativen gestellt, um diese kritisch zu hinterfragen. Dementsprechend besteht ein widersprüchliches Verhältnis dazu vorwegzunehmen, was die Pariser Commune ist, weil damit eine verkürzte Darstellung entsteht oder bestimmte Narrative reproduziert werden. Die folgende konzise und schematische Beschreibung soll also nur als ein vorläufiger Versuch einer thematischen Einbettung verstanden werden: Als Pariser Commune wird eine 73 Tage andauernde historische Phase bezeichnet, in der – anlässlich eines Aufstands der Pariser Bevölkerung – die Stadt selbstregiert wurde. Die sogenannte „Blutige Maiwoche“, die von 21. bis 29. Mai 1871 andauerte, bedeutet das Ende dieser Selbstregierung und bringt eine kompromisslose Welle der Repression mit sich.¹

Das zentrale Ziel, dem ich mich in diese Arbeit widme, ist der Versuch einer politiktheoretischen Auseinandersetzung mit der Pariser Commune aus einer feministischen Perspektive. Die Arbeit soll damit eine Lücke schließen, denn sowohl in aktuellen als auch in historischen Texten wurden systematisch feministische und intersektionale Debatten und Analyse der Pariser Commune weitgehend ausgespart.

Im Rahmen der Einleitung werde ich darstellen, wie ich mich im Laufe der vorliegenden Arbeit mit diesen Fragen auseinandersetzen, welche primären und sekundären Quellen ich dafür unter anderem heranziehen werde, wie ich mich diesen Fragen aus methodischen und theoretischen Perspektiven nähern möchte, aber auch, was von dieser Arbeit nicht zu erwarten ist beziehungsweise was sie nicht abdecken kann.

Im Gegensatz zu ihrer stark geschichtswissenschaftlich geprägten Rezeption und Bearbeitung lassen sich zunehmend transdisziplinäre Perspektiven auf diese spezifische historische Konstellation

1 In seinem Artikel „Die Pariser Commune. Versuch einer historischen Rekonstruktion“ (2021a) schreibt Klaus Ronneberger von den 73 Tagen der Commune. Mit der geläufigen Erzählung und historischen Festschreibung von 72 Tagen wurde hingegen das Narrativ des Versailler Generals Mac-Mahon übernommen, dabei gingen die Kämpfe tatsächlich bis zum 29. Mai 1871 (vgl. Ronneberger 2021a: 7). Dies ist insofern spannend, als dass diese 72 Tage sich historisch (wie sich im späteren Verlauf dieser Arbeit beispielsweise in der Reaktion von Lenin zeigt) in einem kollektiven Gedächtnis festgesetzt haben. Damit stellt sich auch die Frage, wer Geschichte schreibt: Welche Perspektive wird hegemonial, welche Narrative zementieren sich ein? Und mit welchen Mitteln der Propaganda oder Aufklärung wird dies erreicht?

finden. Ausgangspunkt dafür ist oft eine mehr oder weniger explizite Positionierung gegenüber zeitgenössischen Darstellungen der Commune: Insbesondere Marx und ihm folgend Engels und Lenin haben Narrative vorgegeben, an denen sich nun teilweise abgearbeitet wird. Die Literaturwissenschaftlerin Kristin Ross (2021) befasst sich – so wie vor ihr Martin Johnson (1996) – insbesondere mit den diversen Clubs und Versammlungen als Orten der Transformation durch die und nach der Pariser Commune. Statt wie noch bei Marx, Engels oder Lenin eine „Diktatur des Proletariats“ zu betonen beziehungsweise die Pariser Commune in ein Verhältnis zu dieser zu setzen, werden zunehmend radikaldemokratische Theorien herausgearbeitet, welche sich mit dem *demos* als politischem Akteur der Commune beschäftigen (Gluckstein 2006; Breugh 2007). Die Ausgabe der *dérive – Zeitschrift für Stadtforschung* vom März 2021 hat sich vor allem der Frage des Raums und seiner Produktion sowie der Commune als urbane Revolution gewidmet – häufig auch in Anlehnung an Lefebvres (1965) Theorien zur Commune – unter anderem mit dem Versuch, Bezüge zu aktuellen Protesten zu ziehen. Sowohl in Frankreich als auch im deutschsprachigen Raum erfährt die Beschäftigung mit konkreten feministischen Vorreiterinnen derzeit ein Hoch. Florence Hervé (2021) oder Eva Geber (2019) setzen sich mit Louise Michel (wie Marian Leighton bereits 1976), Antje Schrupp (1999) mit André Léo oder Elisabeth Dimitrieff auseinander. Zwar nicht ganz so stark im Zentrum, aber dennoch nicht unbetont, sind internationale Perspektiven auf die Pariser Commune, die ebenfalls in der aktuellen Fachliteratur präsent sind. Sie grenzen sich insofern vom Internationalismus des späten 19. Jahrhunderts ab, als dass sie von translokalen und dekolonialen Perspektiven ausgehen (Hartmann/Wimmer 2021; Deluermoz 2021). Die Geschichtswissenschaftlerin Carolyn Eichner, die sich bereits 2004 mit konkreten Akteur_innen der Pariser Commune auseinandergesetzt hat, hat nun eine weitere Publikation zu einem feministischen Verständnis von Internationalismus veröffentlicht, demzufolge die Commune, die ihr entgegengebrachte Repression sowie die darauffolgenden Deportationen in französische Kolonien eine zentrale Rolle einnehmen (vgl. 2022).

Des Weiteren finden – unabhängig von konkreten und tiefgehenden Analysen der Pariser Commune – neue Theoretisierungen von Revolution und von Praxis (Eva von Redecker 2018), zu Fragen von Kollektivierungsprozessen, Repräsentation, dem Politischen (Marchart 2010), zu Transgression (Hacker 1998) und Präfiguration (Raunig 2017, Sörensen 2019) sowie kontinuierlich feministische Theoriebildungen statt, die sich an der Trennung zwischen vermeintlich Privatem und Öffentlichem abarbeiten (Sauer 2001).

Ausgehend von diesem Forschungsdesiderat geht meine Arbeit einer doppelten Fragestellung nach:

a) Was sind die Gründe der beharrlichen Ignoranz gegenüber feministischen respektive

intersektionalen Anliegen? b) Was bedeutet es, eine feministische Perspektive anzuwenden? Welche Praxen werden damit sichtbar, welche Begriffe und Theorien dadurch verändert?

Um meinem Forschungsvorhaben nachzukommen, möchte ich diese Stränge – die zuletzt genannten Theoriebildungen sowie die zuvor genannten Analysen zur Pariser Commune – zusammenführen und eine feministische intersektionale Auseinandersetzung mit dieser vorschlagen, welche den blinden Flecken von Marx, Engels und Lenin entgegenwirkt. Ausgehend von einer Betrachtung und Analyse der Praxen der Communard.e.s ist es daher das Ziel der Arbeit, begriffliche Verschiebungen, Veränderungen in der Erzählung der Pariser Commune sowie der Vorstellungen von gesellschaftlichem Wandel vorzunehmen. Anhand der feministischen Analyse ebendieser konkreten Praxen vor, während und in der Pariser Commune in einem spezifischen politischen, gesellschaftlichen und historischen Kontext, soll ein blinder Fleck der „klassischen“ Lektüre der Pariser Commune nach Marx, Engels, Lenin ausgemacht werden. Wo ich genau diesen blinden Fleck verorte, wird im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit genauer ausgeführt. Es sei jedoch vorweggenommen, dass mich eine feministische Kritik der Texte zur Darstellung des ihnen zugrundeliegenden Androzentrismus und seiner Konsequenzen für die Erzählung der Pariser Commune führen. Ich möchte hier noch anmerken, dass Marx, Engels und Lenin als gute Beispiele dieses blinden Flecks dienen, jedoch nicht willkürlich, sondern aufgrund der Tragweite und Wirkmächtigkeit ihrer jeweiligen Theoriebildung und deren Auswirkung auf ihre konkreten politischen Praxen gewählt wurden – es gäbe jedoch noch eine ganze Reihe zeitgenössischer und aktueller Theoretiker, die auf der gleichen Basis kritisiert werden könnten. Gegen ihre Theoretisierungen soll eine feministische Perspektive auf die Pariser Commune entwickelt werden.

Bevor ich nun eine Übersicht über die einzelnen Kapitel gebe und anschließend vorwegnehme, was diese Arbeit nicht leisten kann oder wird, möchte ich auf die Besonderheiten dieser Auseinandersetzung mit der Pariser Commune eingehen. Die vorliegende Arbeit ist eine politiktheoretische Arbeit. In Abgrenzung zu geschichtswissenschaftlichen Analysen geht es hier nicht darum, eine (chronologische oder gar lineare) Beschreibung der Vorgänge zu verfassen und somit die Illusion der Möglichkeit des *einen* historischen Narratives zu bestärken. Hingegen möchte ich mit bestehenden Narrativen und den ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen von Gesellschaft, Macht, Politik, Revolution auseinandersetzen und mich anhand politikwissenschaftlicher, feministischer Theorien kritisch mit ihnen auseinandersetzen. Als Basis dienen mir, anders als in der akademischen Politikwissenschaft oftmals üblich, nicht nur textuelle Quellen und Bezüge, sondern stellenweise anderes auch historisches Material, wie Zeitungsartikel, Bilder, Dokumentationen.

Demzufolge grenze ich mich nicht vollkommen von der Geschichtswissenschaft, die es gut versteht, mit zahlreichen Quellen zu arbeiten, ab. Ich versuche hingegen, transdisziplinäre Verbindungen zu schaffen und die vielfältigen methodischen und theoretischen Zugänge, die sie bieten, für eine mögliche Relektüre zu nutzen. Dementsprechend beziehe ich mich auf Wissen, Theorien und Methoden aus den Politikwissenschaften, der Soziologie, der Philosophie, der Literaturwissenschaft, der (historischen) Medienanalyse, der Geschichtswissenschaft... Wenn ich also davon ausgehe, dass eine feministische politiktheoretische Analyse der Pariser Commune noch ausständig ist, dann verstehe ich diese nicht in Abgrenzung zu anderen Disziplinen, sondern in ihrem Verhältnis zu diesen, wobei die hier betonten Inhalte besonders in der Politikwissenschaft verortet werden können.

Die Notwendigkeit einer politikwissenschaftlichen und politiktheoretischen Auseinandersetzung mit der Pariser Commune ergibt sich aus mehreren Gründen. Zunächst ist das Thema der Pariser Commune selbst politisch, insofern es sich hier einerseits um einen radikalen Versuch der Etablierung eines politischen Systems jenseits des bestehenden handelt. Die vielfältigen Ebenen des Politischen, die darin erprobt werden, sollen auf den nachfolgenden Seiten untersucht werden. Andererseits wurde dieser Versuch von unterschiedlichen Seiten überschwänglich gepriesen bis zutiefst abgewertet. Dementsprechend – und das bildet die Ausgangsbasis für den zweiten Grund – gibt es bereits politiktheoretische Auseinandersetzungen mit der Pariser Commune. Gerade aber die wiederholte Bezugnahme auf bestimmte Darstellungen, wie es in einigen Theoriedebatten unter anderem mit dem Text von Marx passiert, normalisiert diese Interpretation der Commune. Eine kritische politiktheoretische Perspektive kann und muss sich mit diesen Normalisierungen und den daraus entspringenden blinden Flecken auseinandersetzen und kann Aktualisierungsmöglichkeiten ausmachen. Tatsächlich sind „Theorieprojekte [...] niemals abschließbar, stets bleiben sie unfertig, bruchstückhaft und lückenhaft.“ (Kreisky 2012: 27) So wird auch die hier vorliegende Auseinandersetzung nicht abgeschlossen sein – aber vielleicht, so meine Hoffnung, bildet auch sie die Möglichkeit für weitere Überlegungen und kritische Bezugnahmen. Gerade aber die Tatsache, dass noch immer zeitgenössische und historische Theorien zur Pariser Commune herangezogen werden, verdeutlicht auch ihre Wirkmächtigkeit. In einer einführenden Darstellung zu historisch-politischen Theorien schreibt Salzborn zu ebendieser fortbestehenden Relevanz: „Das Spezifikum von politischen Theorien in ihrer Fortwirkung über ihren sozialhistorischen Kontext hinaus liegt genau darin, erfolgreich wesentliche Struktur- und/oder Funktionselemente ihrer jeweiligen Gesellschaft erkannt und erfasst zu haben und damit kleinere oder größere Teile der politischen Kulturen eines politischen Ordnungskontextes zu politischem Handeln motiviert oder, andersherum,

dieses (de-)legitimiert zu haben.“ (Salzborn 2012: 52) Mit der vorliegenden Arbeit soll also nicht einfach noch eine Theorie hinzugefügt werden, sondern das Ziel ist es unter anderem, bestehende Theorien und damit einhergehende Konzepte und Vorstellungen zu hinterfragen und zu kontextualisieren, denn: „Theorien entstehen niemals in herrschaftsfreien Räumen oder konfliktfreien Deutungszonen. Immer sind sie mit besonderen sozialen Kontexten und politischen sowie ökonomischen Interessen verbunden.“ (Kreisky 2012: 25). Daher sind Theorien „niemals ‚neutral‘ oder gar ‚objektiv‘“ (ebd.: 24). Aus einer feministischen oder intersektionalen Perspektive bedeutet dies auch, den Finger dort hinzulegen, wo gesellschaftliche Strukturen eben bis dato nicht erkannt oder untersucht wurden. Für die feministische Geschlechterforschung in der Politikwissenschaft bedeutet das laut Eva Kreisky Folgendes: „Zum einen hat sie [die feministische Geschlechterforschung; Anm. K.S.] sich mit dem politischen Feld, seinen Kräften und Gegenkräften, in herrschafts- und machtkritischer Weise zu befassen; zum anderen aber hat sie zusätzlich auch unerkannte wie offensichtliche Ver- und Entgeschlechtlichungen des politischen Feldes aufzugreifen.“ (Kreisky 2004: 42) Eine feministische politiktheoretische Perspektive zu entwickeln heißt demnach, sich kritisch mit politischen Herrschafts- und Machtverhältnissen auseinanderzusetzen und unter anderem in Bezug auf die Entnennung von Geschlecht als gesellschaftliche Strukturkategorie aktiv zu werden und dieser entgegenzutreten. Damit können aber weitere Perspektiven eröffnet werden. Vielfältige Analysen und Aktualisierungen von der Pariser Commune ermöglichen es also, von ihr als emanzipatorischem Projekt, das radikal die Frage nach den Wünschen, Bedürfnissen und Möglichkeiten des gemeinsamen gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens stellt, zu lernen – Fragen, die wir uns heute auch noch stellen und stellen sollten. Dass die Pariser Commune weder eine abschließende Antwort formuliert noch eine ausgereifte Form angenommen hat, widerspricht keinesfalls den Potentialen, die ihre Analyse birgt. Im Gegenteil: Dass sie nicht abgeschlossen (gedacht) ist, bietet sowohl aus politiktheoretischer als auch aus praktischer und aktivistischer Perspektive die Möglichkeit, an ihr und teilweise auch gegen sie weiterzudenken. In Bezug auf die Praxisrelevanz von politischen Theorien schreibt Salzborn: „Politische Theorien entstehen in der Absicht, politische Ordnungen zu verändern – oder sie vor Veränderung zu bewahren.“ (Salzborn 2012: 51) Eine politiktheoretische Erweiterung der Überlegungen zur Pariser Commune aus feministischer und intersektionaler Perspektive kann demnach Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderungen verdeutlichen und aktualisieren. Die Pariser Commune bietet dafür eine Erfahrung, von der gelernt werden kann.

Der Begriff der (feministischen) „Relektüre“, der im Titel der Arbeit angekündigt wird, verweist auf das methodische Vorgehen: Ausgehend von bereits erfolgten Analysen – das heißt: Lesarten – der

Pariser Commune, werde ich anhand aktueller Theorien und Forschungen Kritiken und Erweiterungen der Darstellungen vorschlagen. Diesem Vorgehen liegt die Annahme zugrunde, dass nur in der systematischen Kritik sowohl der Analysen als auch der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst sich die Möglichkeit ergibt zu erkennen, inwiefern diese feministische und intersektionale Perspektive ausgespart wurde. Der Begriff der Relektüre verweist auch auf mein Verständnis von Geschichte sowie des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis. Ich gehe davon aus, dass ‚die‘ Geschichte, also das konkrete Geschehen, das in der Vergangenheit liegt (ohne damit zu meinen, dass Aktuelles davon abgekoppelt verstanden werden könnte), nicht vollkommen erschlossen werden kann. Zwar können die Theorien und die Geschichtsschreibung und Geschichtswissenschaft etwas über Geschichte, über Taten und Praktiken aussagen, aber eben nie alles. Geschichte ist dementsprechend auch nicht abgeschlossen und ihre Verhandlung findet im Präsens statt und bleibt zugleich immer vorläufig. Gleichzeitig bleiben die Theorien auch nicht statisch. Einerseits bauen Theorien aufeinander auf, verweisen (bewusst oder unbewusst, explizit oder nicht) aufeinander, und verändern sich auch mit weiteren Erkenntnissen, welche auch Einsichten aus der Praxis sein können. In Bezug auf die Pariser Commune bedeutet das, dass ich Theorie nicht als abgekoppelt von Praxis verstehe, sondern dass ich Theorien in ihrer Verwobenheit und Interdependenz untereinander sowie konkrete Praxen, die während der Pariser Commune ausgeübt wurden, und das Verhältnis von Praxis und Theorie in den Blick nehme. Des Weiteren soll die Commune nicht als alleinstehendes, abgekoppeltes Ereignis verstanden werden, sondern in ihren politischen und gesellschaftlichen Kontext eingebettet werden. So kann auch eine Perspektive entwickelt werden, die sich nicht auf ein vermeintlich martialisches Moment fixiert, sondern Elemente der Transgression und langfristige Praxen der Transformation in den Blick nimmt. Eine solche feministische Erzählung soll dem Narrativ des Scheiterns des Ereignisses der Pariser Commune entgegenwirken und eine Perspektive auf ihr Hineinwirken in die Zeit nach der Commune ermöglichen. Ich werde die Pariser Commune dementsprechend kontextualisieren und daher als kontingent in ihrer Verwobenheit mit Vergangenheit und Zukunft untersuchen. Die Pariser Commune dient mir daher als ein Beispiel für das ko-konstitutive und relationale Verhältnis von Theorie und Praxis, in dem beide als kontingent und veränderbar ausgewiesen werden.

Für den konkreten Aufbau der Arbeit bedeutet das Folgendes: Im ersten Kapitel argumentiere ich, dass Marx‘, Engels‘ und Lenins Perspektiven auf die Pariser Commune keine feministischen Analysen bereithalten. In ihren Darstellungen der Commune arbeiten sie sich nach und nach an ihr ab und nutzen sie unter anderem als Negativfolie, um zu begründen, wie eine Revolution nicht aussehen sollte. Gleichzeitig unterscheide ich zwischen verschiedenen Momenten der Theoretisierung der Pariser Commune sowie den jeweiligen Zielen der Autoren. Als Basis für

diesen ersten Teil dienen mir insbesondere Marx' *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871), Engels' Einleitung zu ebendiesem Text, als er 1891 erneut veröffentlicht wurde, Lenins *Staat und Revolution* (1918), sowie einige weitere Textausschnitte, Briefe oder Reden der Dreien. Meine Analyse führt mich zu der Feststellung eines strukturellen Androzentrismus. Dieser versperrt systematisch den Blick auf die (Relevanz der) Praxen der Frauen* der Pariser Commune, auf die performative und politische Hinterfragung einer dichotomen Geschlechterordnung, auf die Auseinandersetzung mit den alltäglichen materiellen Verhältnissen aus einer intersektionalen Perspektive.

Davon ausgehend ist das Ziel des zweiten Kapitels, eine Dezentralisierung des Blicks vorzunehmen: Dafür richte ich den Fokus auf gesellschaftliche Subjektpositionen jenseits der männlichen*, proletarischen Arbeiter_innenschaft und deren Praxen. Anhand der Darstellungen des 18. März als Beginn der Pariser Commune und der prominenten Rolle, die Frauen* (ausschließlich) bei diesem zugesprochen wird, ziehe ich einen Bogen zu den Clubs, die als Orte der politischen Debatte und Organisation sowie der Politisierung der eigenen gesellschaftlichen Positionierung für die Entwicklung der Commune, der Bewältigung des Alltags sowie revolutionäre Vorstellungen des gemeinsamen Lebens zentral waren. In diesem Sinne erhalten hier Strukturkategorien wie Klasse und Geschlecht, aber auch die Organisation in der Nachbar_innenschaft besondere Relevanz, die es zu untersuchen gilt. Darauffolgend mache ich auf die antifeministischen Tendenzen aufmerksam, die sowohl durch die Versailler Konterrevolution als auch in der Repression, aber auch in den „eigenen Reihen“ wirkmächtig sind und sich in den Erzählungen und Darstellungen der Pariser Commune perpetuieren.

Abschließend setze ich im dritten Kapitel sowohl die Praxen als auch die Theorien zueinander in Beziehung. Ich greife dafür den Begriff der Transgression auf, der im Zusammenhang mit der Pariser Commune eher unsystematisch verwendet wird und dennoch immer wieder vorkommt, um ihn hier theoretisch und praktisch einzubetten. Anhand dieses Begriffs erkläre ich, wie bestehende Geschlechterverhältnisse, aber auch die Vorstellung von Räumen praktisch, performativ, theoretisch, materiell in Frage gestellt wurden. Des Weiteren analysiere ich, wie eine solche feministische Relektüre bestehende politiktheoretische Begriffe in Frage stellt. Diese Neukonfigurationen mache ich unter anderem an den Vorstellungen von Repräsentation, Präfiguration, Praxis, demokratischem Experimentalismus fest.

Ich schließe diese Arbeit mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick, in dem ich die Frage der Relevanz einer solchen feministischen Relektüre stelle.

Angesichts der Darstellung der Gliederung und Elemente dieser Arbeit gibt es drei Aspekte, auf die ich hier noch eingehen möchte, um aufzuzeigen, was diese Arbeit nicht leisten kann. Zunächst einmal soll der Begriff der „Relektüre“ nicht darauf verweisen, dass in der vorliegenden Arbeit ein anderes, vermeintlich besseres Narrativ zur Pariser Commune ausgearbeitet wird. Die Analysen nehmen bestehende Lesarten hingegen als Ausgangspunkt, um unter feministischen und intersektionalen Vorzeichen auf deren Brüchigkeit aufmerksam zu machen. Hier wäre der zweite Aspekt, auf den ich näher eingehen möchte, jenem der Intersektionalität. Die Idee wurde besonders durch die Schwarze Frauen*bewegung geprägt und theoretisch von Kimberlé Crenshaw (1991) konzeptionalisiert. Während zu diesem Zeitpunkt besonders die Ungleichheitskategorien Klasse, Geschlecht und *race* thematisiert wurden, werden zunehmend andere Diskriminierungsformen eingeflochten. Diese werden in Beziehung zueinander gesetzt und in ihrer Verwobenheit analysiert. Im Rahmen dieser Arbeit wird es vorrangig um Diskriminierungen von (lohn)arbeitenden oder proletarischen Frauen*, in Form von Misogynie, Antifeminismus und patriarchale gesellschaftliche Strukturen sowohl in Bezug auf die Geschichtsschreibung und ihre Auslassungen, als auch in Bezug auf die konkreten Praxen während der Pariser Commune gehen. Dementsprechend ist besonders die Intersektion von Klasse und Geschlecht hier thematisiert. Dies birgt allerdings das Problem, dass andere Formen der Marginalisierung ausgelassen werden oder zumindest nicht tiefgehend erschlossen werden. Insbesondere aus einer antirassistischen und antikolonialistischen Perspektive muss ich selbstkritisch anmerken, dass Erfahrungen von Rassismus und kolonialismusbedingter Unterdrückung unter anderem auch in Intersektion mit anderen Ungleichheitskategorien nicht systematisch untersucht werden (konnten). Dafür gibt es mehrere Gründe, auf die ich hier kurz eingehen möchte. Zunächst gibt es eine mangelnde Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen der Pariser Commune und dem kolonialistischen Frankreich, welche gerade nur langsam bearbeitet wird (vgl. Deluermoz 2021, Plätzer 2021, Eichner 2022). In keiner einzigen Quelle, die ich untersucht habe, geht es um Schwarze Frauen*, die an der Commune teilgenommen haben oder hätten oder zu diesem Zeitpunkt anwesend gewesen wären – dass die Communard.e.s weiß waren, wird dementsprechend auch nicht ausgeschrieben, sondern angenommen. Des Weiteren geht es meist nur implizit um Beziehungen zwischen deportierten Communard.e.s und der ansässigen indigenen Bevölkerung in den kolonialisierten Gebieten wie Neukaledonien. Inwiefern antikoloniale Positionen in den Debatten der Commune eine Rolle gespielt haben, wird eigentlich nur bei Ross (2021) angesprochen.² Nachdem ich hier auch keine systematische Auswertung

2 In ihrem neuen Buch *Feminism's Empire* (2022) beschäftigt sich Carolyn Eichner unter anderem mit Communard.e.s und ihren (anti-)imperialistischen, (anti-)kolonialistischen und (anti-)rassistischen Positionen. In direktem Bezug mit der Pariser Commune sind diese Überlegungen allerdings nicht so relevant, da es vor allem um die Zeitperiode danach geht. Nichtsdestotrotz führten gerade die Erfahrungen während der Pariser Commune sowie der Deportation zur Entwicklung von Argumenten und der expliziten Auseinandersetzungen mit diesen Themen –

archivarischen Materials vorgenommen habe, konnte ich solchen Fragen nicht tiefergehend auf den Grund gehen – sie bilden einen blinden Fleck, den ich reproduziere und der weiterer Aufarbeitung bedarf. Diesbezüglich möchte ich Becker-Schmidt zitieren, wenn sie über die Komplexität der Intersektionalitätsforschung schreibt: „Intersektionalität‘ ist ein so hybrides Forschungsprogramm, dass es sich m.E. nur arbeitsteilig bewältigen lässt. [...] Fokussierung schließt nicht aus, den Horizont jeweils so weit zu spannen, dass auch Anhaltspunkte für die Einwirkung weiterer Ungleichheitslagen sichtbar werden, die dann in Anschlussprojekten exploriert werden können.“ (Becker-Schmidt 2017: 92) Die vorliegende Arbeit kann also maximal als Vorarbeit zu diesen Auseinandersetzungen betrachtet werden.

Da nun aber in Bezug auf die soeben angesprochene Intersektionalität Geschlecht eine zentrale Rolle in dieser Arbeit einnimmt, möchte ich hier noch wenige Anmerkungen einbringen. Ähnlich wie im Falle von *race* gibt es keine, zumindest keine mir bekannten, Untersuchungen zu Personen, die in der Pariser Commune mitgewirkt haben und sich explizit jenseits der binären Geschlechterordnung verstanden haben, wenn auch theoretisch und praktisch diese transgressiert wurden, wie ich im Laufe der Arbeit noch näher darstellen werde. Wie jedoch gerade kritische Geschichtswissenschaften unter anderem die *trans*historicités* lehren, kann nur aufgrund einer binären Geschlechterordnung nicht angenommen werden, dass es keine Personen gab, die sich jenseits davon verortet haben oder mehr oder weniger explizit im Konflikt damit standen (vgl. Philips 2006; Devun/Tortorici 2018; Bychowski et al. 2018). Letzteres war auch der Fall und wird im Rahmen der Arbeit thematisiert. Dem Anschein nach geht es in dieser Arbeit also nur um Männer* und Frauen*. Um einerseits zwar genau diese vergeschlechtlichten, gesellschaftlich vorgegebenen Subjektpositionen (auch in ihrer Gewalt) nicht unsichtbar zu machen, andererseits aber nicht einfach davon auszugehen, dass sich alle darin verortet hätten, mache ich mir Methoden des Genders zu nutze. Wenn ich von Personengruppen spreche, bei denen das Geschlecht unklar ist, verwende ich den Unterstrich (_). Dieser soll auf die Bandbreite von Geschlecht und geschlechtlicher Identifikation verweisen, insofern wird Geschlecht nicht als strikt binär verstanden. Der Unterstrich ermöglicht dabei eine visuelle Hervorhebung und einen sprachlichen Stolperstein. Das Sternchen (*) nach geschlechtlichen Kategorien wie „Frau“/„Frauen“, „Mann“/„Männer“, „weiblich“ oder „männlich“ soll darauf aufmerksam machen, dass es sich dabei um soziale

Auseinandersetzungen, die dennoch vom hegemonialen und ideologischen Kontext und Diskurs imprägniert sind. Eichner schreibt über die feministischen Aktivist_innen, die sie untersucht: „Investigating colonial milieus from feminist perspectives, they often adopted imperial concepts – including racialization, sexualization, ethnographic categorization, and civilization. In this way, they became agents of imperial ideologies. These same women, however, opposed nearly all existing empires or colonial projects as inequitable. Embracing a range of complicated politics in the 1860s and 1870s, they were among the era’s first French critics to condemn empire as an oppressive force.“ (Eichner 2022: 21)

Konstruktionen handelt, welche durchaus materiell festgeschrieben und reproduziert werden. Aufgrund der Verwendung von Wörtern, die aus dem Französischen kommen, werde ich auf die in dieser Sprache übliche inklusive Schreibweise, der ebenfalls zahlreiche Debatten vorausgehen, zurückgreifen. Dementsprechend werde ich auf Deutsch „Staatsbürger_innen“, auf Französisch hingegen „citoyen.ne.s“ schreiben. So wie der Unterstrich dienen auch die Punkte als sprachliche und visuelle Stolpersteine, welche die Bandbreite von Geschlechtsidentitäten hervorheben und mit androzentristischer Sprache (das heißt, der Nicht-Benennung aller anderen Geschlechter) brechen wollen. Ich bin mir darüber im Klaren, dass diese sprachlichen Mittel keine systematische Analyse aus Perspektive marginalisierter Geschlechteridentitäten ersetzt – die Arbeit hier soll zumindest einen Einblick in die Hinterfragung von patriarchalen und geschlechtlichen (Rollen-)Zuschreibungen und Erwartungen während der Pariser Commune ermöglichen. In diesem Sinne wende ich mich nun den Analysen der Texte von Marx, Engels und Lenin zu, um so mit kritischer Distanz eine feministische Relektüre einzuleiten.

„Das Paris der Arbeiter, mit seiner Kommune,
wird ewig gefeiert werden als der
ruhmvolle Vorbote einer neuen Gesellschaft“
(Marx 1962a: 362)

I. Die materialistisch-marxistische Lektüre: Das „Ereignis“ der Pariser Commune (1871)

In diesem ersten Teil möchte ich mich der materialistisch-marxistischen Rezeption der Pariser Commune widmen. Für 73 Tage – vom 18. März bis zum 29. Mai 1871 – wird Paris gegen den Willen der bürgerlich-konservativen Zentralregierung rund um Adolphe Thiers vom gewählten Rat der Commune selbst verwaltet. Karl Marx beginnt seine Analysen schon vor ihrer blutigen Niederschlagung und publiziert den Text *Der Bürgerkrieg in Frankreich* zunächst unmittelbar nach dem Ende der Commune auf Englisch und im Juni 1871 auf Deutsch. Die Kommentare von Friedrich Engels, veröffentlicht in Form einer „Einleitung“ des oben erwähnten Textes von Marx, folgen zwanzig Jahre später. Mit zeitlichem Abstand setzt sich Lenin am Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Anläufen mit der Pariser Commune und ihrem revolutionären Erbe auseinander. Was diesen Interpretationen der Pariser Commune gemein ist, worin ihre Relevanz für die Auseinandersetzung einer linken Theoriebildung besteht, soll in diesem Abschnitt aufgezeigt und eingehend problematisiert werden.

Meine These dabei ist, dass diese Theorien als eine Klimax von der Hervorhebung eines demokratischen Experimentalismus zur Interpretation der Commune als „Zwischenschritt“ und „Diktatur des Proletariats“ zugespitzt werden. Gleichzeitig werde ich darauf eingehen, dass die Darstellungen, selbst wenn sie von drei unterschiedlichen Theoretikern gemacht wurden, einseitig sind und sich insbesondere auf militärische Aspekte und Vorstellungen und Gegenvorstellungen einer gelungenen Revolution konzentrieren. Dies vollzieht sich unter Ausklammerung feministischer Perspektiven, die für ein eingehendes Verständnis der Commune durchaus relevant sind.

Ich beschränke mich in dieser Rekonstruktion auf Interpretationen von Marx, Engels und Lenin, obwohl eine Vielzahl anderer Theoretiker_innen, beispielsweise Kropotkin, Bakunin oder Trotzki, sich auf die Commune bezogen hat. Auch werde ich hier nicht auf Erfahrungsberichte und Perspektiven von Akteur_innen wie den Communard.e.s selbst eingehen. Das liegt insbesondere

daran, dass diese kaum rezipiert wurden. Mir könnte damit vorgeworfen werden, ebendiese einseitige Rezeption, die insbesondere keine anarchistischen, akteursbezogenen oder auch bürgerlichen Perspektiven beinhaltet, zu reproduzieren. Jedoch möchte ich diese nicht ignorieren, sondern die Tragweite der Narrative von Marx, Engels und Lenin problematisieren und mich auch kritisch auf diese beziehen, um des Weiteren auf ihre blinden Flecken aufmerksam zu machen.

Dieser erste Teil möchte also zunächst die verschiedenen Perspektiven auf die Pariser Commune rekonstruieren und in ihren jeweiligen Kontext stellen, um so einerseits ihren analytischen Stellenwert und andererseits ihre Ziele darzulegen. Des Weiteren werden erste kritische Blicke auf diese ähnlichen und doch unterschiedlichen Analysen geworfen, welche blinde Flecken eines vornehmlich androzentristischen Begriffs von Revolution aufdecken und so, in den daran anschließenden Kapiteln, die Entwicklung einer feministischen Perspektive ermöglichen sollen.

I.1 Die unmittelbare Analyse durch Karl Marx und seine späte Neuinterpretation

Während der Pariser Commune, die von 18. März bis 29. Mai 1871 andauerte, lebt Karl Marx in London. Seine Beobachtungen finden aus räumlicher Distanz statt, gestützt auf Zeitungsartikel, zeitgenössischen Drucken, persönlichen Berichten und Briefen. Zentrale Aspekte, Analysen und Ausschnitte fasst er zunächst in zwei „Entwürfe[n] zum ‚Bürgerkrieg in Frankreich‘“ (1871) zusammen. Aus diesen entsteht der Text *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, den er im April und Mai 1871 verfasst (er ist mit dem 30. Mai 1871 datiert (vgl. Marx 1962a: 362)). Damit liefert Marx ein zentrales zeitgenössisches Dokument und eine unmittelbare Einschätzung der Geschehnisse. Er richtet den Text, der sowohl Nacherzählung der Ereignisse, Lobpreisung des Visionären der Commune als auch Pamphlet gegen die bürgerliche Regierung unter Adolphe Thiers ist, „An die Mitglieder der Internationalen Arbeiterassoziation in Europa und den Vereinigten Staaten“ (ebd.: 319). Im Anhang befinden sich noch zwei Beilagen, darunter zwei zeitgenössische Darstellungen aus *Daily News* und *Evening Standard* zu Massenhinrichtungen und ihrer Grausamkeit am Ende der Pariser Commune (vgl. ebd.: 363f), sowie ein in der Londoner *Times* erschienener Brief von John Hales, um Jules Favres – Außenminister der Regierung Thiers und Verächter der Pariser Commune – Propaganda, die sich gegen die *Internationale Arbeiterassoziation* (IAA) richtet, etwas entgegenzusetzen.

In meiner Darstellung der Marx'schen Analyse beziehe ich mich zunächst auf die Schrift *Der Bürgerkrieg in Frankreich*. Neben dem veröffentlichten Text werde ich in dieser Rekonstruktionsarbeit auch auf die *Entwürfe zum „Bürgerkrieg in Frankreich“* und auf Briefe

rekurrieren, um ein vollständigeres Bild seiner Überlegungen und seiner Quellen darzulegen. Insbesondere werde ich in einem letzten Abschnitt Aspekte von Marx' Kommentierung und Neuinterpretation der Pariser Commune anhand seines Briefs an Ferdinand Domela Nieuwenhuis in Den Haag aus dem Jahr 1881 herausarbeiten.

I.1.a Eine historisch-chronologische Kontextualisierung der Pariser Commune bei Marx

Um Karl Marx' Perspektive auf die Pariser Commune analysieren zu können, möchte ich zunächst darstellen, wie er diese geschichtlich kontextualisiert und welche zentralen Errungenschaften er herausstreicht. Dabei ist der Titel des Textes von Bedeutung: Indem er die Situation des Bürgerkrieges hervorhebt, wird bereits das Augenmerk auf den militärischen Kontext und auf einen grundlegenden innergesellschaftlichen Konflikt gelegt. Der Text selbst beginnt mit der Proklamation der Republik durch die Arbeiter_innen in Paris am 4. September 1870 (vgl. ebd.: 319) nach einer Niederlage Frankreichs gegen Preußen. Damit rahmt Marx seine Erzählung der Pariser Commune: Sie ent- und besteht im Kontext eines internationalen Konflikts, genauer als Folge der Niederlage der französischen Streitkräfte bei Sedan und der Gefangennahme des französischen Kaisers Napoleon III. im preußisch-französischen Krieg. Damit gehen auch Proteste, die die Proklamation der Republik fordern, in Paris einher. Wie Marx zwar noch in seinen *Entwürfen* vermerkt, allerdings in der veröffentlichten Ausgabe von *Der Bürgerkrieg in Frankreich* nicht mehr festhält, erhoben sich die Arbeiter_innen auch in anderen Städten Frankreichs: „Unter dem Einfluß der Nachrichten über die Katastrophe bei Sedan und die Revolution von Paris, die am 4. September 1870 zum Zusammenbruch des Zweiten Kaiserreichs führten, fanden in vielen Städten Frankreichs revolutionäre Arbeiterdemonstrationen statt. In Lyon, Marseille, Toulouse wurden Machtorgane des Volkes – Kommunen – geschaffen.“ (Marx/Engels 1962a: 741, Endnote 431) Die Dritte Republik (1870–1940) wird ausgerufen, sie beendet das „Second Empire“ (1852–1870), und eine provisorische Regierung (Regierung der nationalen Verteidigung – *Gouvernement de la Défense nationale*), welche den Krieg gegen Preußen bis zur französischen Kapitulation weiterführt, wird ernannt. Am 28. Jänner 1871 kommt es zur Kapitulation Frankreichs, welche laut Marx von Premierminister Trochu von Anfang an gewollt war. Die Pariser Bevölkerung hingegen wollte die Fortführung des Krieges zu ihrer Verteidigung. (Marx 1962a: 320)

Das Ergebnis der Kapitulation sind die Bezahlung von Kriegsentschädigungen sowie die Abtretung von Teilen von Elsass und Lothringen. Zugleich aber konnte sich das nunmehr bürgerlich regierte Frankreich auf die Unterstützung Preußens in der Niederschlagung des proletarischen Widerstandes

von Paris, Lyon oder Marseille verlassen (vgl. ebd.: 326). Marx bezeichnet die Aufgabe des Krieges dementsprechend als Verrat Frankreichs gegenüber der eigenen Bevölkerung (vgl. ebd.: 321). Für die politische Legitimierung der Verhandlungen mit Deutschland, beziehungsweise die demokratische Festlegung, ob der Krieg beendet werden sollte oder nicht, finden am 8. Februar 1871 Wahlen der Nationalversammlung³ statt, welche unterschiedliche monarchistische Parteien (insbesondere Orleanisten und Legitimisten) für sich entscheiden können (vgl. ebd.: 326). Damit sind die Grundlagen für die Friedensverhandlungen gelegt.

Nachdem allerdings die Kosten des Krieges und der Niederlage auf die Arbeiter_innen abgewälzt werden sollen (vgl. ebd.: 327), zeichnet sich ab, dass sich Paris gegen die französische Regierung erheben würde: „Paris mußte also entwaffnet werden“ (ebd.: 328). Da die Waffen jedoch Eigentum der Nationalgarde sind, die sich vornehmlich aus Mitgliedern der Arbeiter_innenschicht zusammensetzt, und dementsprechend nicht dem französischen Staat gehören, wehrt sich Paris und das durch die Nationalgarde gewählte Zentralkomitee gegen die Forderung, die Waffen abzugeben und damit die Kapitulation hinzunehmen (vgl. ebd. 329). Marx' Schlussfolgerung lautet dementsprechend, dass der Bürgerkrieg mit dem 18. März 1871, mit dem „nächtlichen Raubzug gegen Montmartre [...], um dort durch Überraschung das Geschütz der Nationalgarde wegzunehmen“ (ebd.: 330), von der französischen Zentralregierung losgetreten wurde. Nach Marx wird im Widerstand der Nationalgarde die „Verbrüderung der Truppen mit dem Volk“ (ebd.) offensichtlich. So beginnt das Wirken der Pariser Commune: „Die ruhmvolle Arbeiterrevolution des 18. März nahm unbestritten Besitz von Paris. Das Zentralkomitee war ihre provisorische Regierung.“ (ebd.) Um die neue Stadtregierung demokratisch zu legitimieren, plädierte das Zentralkomitee der Nationalgarde (Comité central de la Garde nationale) für Wahlen, die am 28. März 1871 abgehalten wurden.

Im Text geht Marx auf die konkreten Errungenschaften der Commune, ihre Gesetze und Dekrete sowie ihr Wirken ein; er stellt die von Versailles ausgehende und von Thiers organisierte Anfeindung der Commune als Konterrevolution dar und beschreibt die Rolle Preußens an der Seite Frankreichs als bürgerliche Allianz. Auf all diese Aspekte möchte ich im Folgenden noch genauer eingehen, um ein umfassendes Bild der Darstellungen von Marx zu skizzieren. Hier soll zur Kontextualisierung der Geschehnisse noch erwähnt werden, dass Thiers für den 30. April Gemeinderatswahlen auf nationaler Ebene ausrufen lässt, um seine moralische und materielle Macht im übrigen Frankreich zu stärken. Jedoch verlaufen diese Wahlen nicht nach seinem Plan, es bildet sich eine Gegenversammlung zu Versailles in Bordeaux (vgl. ebd.: 352f). Das zieht den

3 Von Mitte Februar bis Anfang März hat die Nationalversammlung ihren Sitz in Bordeaux, ab dem 10. März 1871 in Versailles. Damit sollte Paris als Hauptstadt symbolisch geschwächt werden.

Unmut Bismarcks auf Frankreich, Preußen mischt sich in den Bürgerkrieg ein, um das aufständische Paris endlich zu unterdrücken (ebd.: 355), sodass „nach dem gewaltigsten Krieg der neuern Zeit die siegreiche und die besiegte Armee sich verbünden zum gemeinsamen Abschlagen des Proletariats“ (ebd.: 360f).

I.1.b Die Darstellung der Pariser Commune nach Marx

Neben diesem militärischen Kontext des Krieges gegen Preußen wird der Bürgerkrieg in Frankreich nicht nur als Krieg innerhalb einer Nation dargestellt, sondern in seinem kapitalistischen Kontext auch als Klassenkampf. Während die Pariser Commune für Marx und aus einer materialistischen Perspektive aus dem Klassenantagonismus erklärt werden kann, stellt sie für die Bourgeoisie – welche demnach kein Verständnis für ebendiesen Klassenkampf und die kapitalistische gesellschaftliche Struktur hat – eine „Sphinx“ (Marx 1962a: 335) dar. Sie gibt ihr ein Rätsel auf, insofern sie kein Klassenbewusstsein entwickelt hätte, welches ihr erlauben würde, die Hintergründe, Funktionsweisen und Ziele des proletarischen Aufstandes zu erschließen. Der „Bourgeoisverstand“ kann dementsprechend nicht nachvollziehen, warum genau der Staat zerstört und die Gesellschaft auf sozialer, politischer und ökonomischer Ebene anders organisiert werden soll.⁴ Für Marx ist die Pariser Commune der Ausdruck ebendieses Klassenkampfes und des Versuchs, diesen zu bearbeiten, sowohl im tatsächlichen Kampf der Commune gegen die monarchistische Regierung als auch in ihrem Bestehen: „Sie [die Pariser Commune, K.S.] war wesentlich eine *Regierung der Arbeiterklasse*, das Resultat des Kampfes der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte.“ (ebd.: 342) Marx bezeichnet sie dementsprechend als politischen „Hebel“, der die „ökonomischen Grundlagen“ (ebd.) radikal verändern würde.⁵

4 Von Interesse ist hier, dass im ersten Entwurf noch ein Absatz zu finden ist, den Marx sowohl für den zweiten Entwurf als auch für die Endfassung rausgenommen hat. Die Frage nach dem, was „die Kommune, diese Sphinx, die den Bourgeoisverstand auf so harte Proben setzt“ sei, beantwortete er zunächst noch mit: „In ihrer einfachsten Konzeption [ist sie] die Form, in der die Arbeiterklasse in ihren gesellschaftlichen Schwerpunkten, in Paris und den anderen Industriezentren, die politische Macht ergreift.“ (Marx 1962b: 591) Wahrscheinlich schien ihm diese Interpretation selbst zu wenig komplex. Stattdessen folgt nun direkt ein Zitat vom Zentralkomitee (aus der Proklamation vom 20. März) (vgl. Marx 1962a: 335; 1962b: 607).

5 Zwar handelt es sich bei dem Text *Der Bürgerkrieg in Frankreich* um eine politische (Streit)Schrift, die sich von den ökonomischen Texten Marx' unterscheidet, dennoch möchte ich hier bereits Verbindungen zu der theoretischen und analytischen Marx'schen Unterscheidung zwischen Basis und Überbau schaffen, da ich eine vollkommene Trennung seiner politischen und ökonomischen Überlegungen nicht als sinnvoll erachte. Dementsprechend ist, wie ich später auch noch darstellen möchte (insbesondere in Bezug auf das Verständnis von Produktion, die Nichtbeachtung von weiblich* konnotierter Reproduktionsarbeit), in dieser Analyse politischer Geschehnisse auch eine Analyse ökonomischer Verhältnisse enthalten. Diese sehe ich unter anderem in der Vorstellung eines politischen Hebels und einer ökonomischen Grundlage angelegt.

Dementsprechend bezeichnet Marx die Pariser Commune als „der ‚mögliche‘ Kommunismus“ (ebd.: 343), denn in ihrem Sein und Bestehen hebt sie die vermeintliche utopische Unmöglichkeit des Kommunismus auf.⁶ Sie ist allerdings noch kein fertiges Ideal, sondern als Teil historischer Kämpfe und Prozesse zu verstehen – jedoch in einem teleologischen Sinn, da diese Entwicklung notwendigerweise, angesichts der ungerechten ökonomischen gesellschaftlichen Verhältnisse und dem entstehenden Klassenbewusstsein der Arbeiter_innen, zu einer befreiten Gesellschaft führen muss: Die Commune „hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben“ (ebd.: 343). Dementsprechend spricht Marx im ersten Entwurf auch von verschiedenen Phasen. Die Commune ist daher „die politische Form der sozialen Emanzipation“ (ebd.: 545), ein „Zwischenstadium“ (ebd.: 546) zur Erreichung einer allgemeinen befreiten Gesellschaft. Dafür muss allerdings auch die Verallgemeinerung der Idee der Commune stattfinden (vgl. ebd.: 741, Fußnote 431). Demnach ist es auch der Plan der Pariser Commune, ihr Modell auszuweiten und Frankreich föderal nach dem Modell der Commune zu organisieren (vgl. ebd.: 339f).

Neben dieser nationalen Perspektive der Umstrukturierung aufgrund der Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse verweist Marx auch auf den internationalen Charakter der Commune. Dieser ergibt sich einerseits aus ihrem Internationalismus – so „annexierte die Kommune die Arbeiter der ganzen Welt an Frankreich“ – der sich auch in ihrer personalen Besetzung niederschlägt, indem beispielsweise der Deutsche Leo Frankel Minister und die Polen Jaroslaw Dombrowski und Walery Wróblewski Generäle der Nationalgarde wurden (vgl. ebd.: 346). Aufgrund dieser internationalen Vereinigung der Arbeiter_innen ergibt die nationalstaatliche Ordnung als Bastion der Bourgeoisie und Legitimierungsversuch ihrer Macht keinen Sinn mehr: „Die Klassenherrschaft ist nicht länger imstande, sich unter einer nationalen Uniform zu verstecken, die nationalen Regierungen sind eins gegenüber dem Proletariat!“ (ebd.: 361). Die internationale Ausrichtung der Commune, welche sich auch gegen den bonapartistischen Imperialismus stellt, verdichtet sich symbolisch im Sturz der Vendôme-Säule (ebd.: 346f). Diese stand für den napoleonischen Imperialismus und wurde zwischen 1806 und 1810 nach dem für Frankreich siegreichen Feldzug 1805 gegen Österreich und Russland errichtet. (ebd. Endnote 246).

Innerhalb dieses komplexen Kontextes verschiedener lokaler, nationaler und internationaler Ebenen – des preußisch-französischen Konflikts und des Bürgerkriegs, der Arbeiter_innenrevolution und der Konterrevolution, des Klassenkampfes und der kapitalistischen Verhältnisse – entsteht die Pariser Commune und wird in ihrer täglichen Arbeit erkämpft. Im Folgenden möchte ich auf die von Marx

6 Wenn Marx schreibt: „Aber dies ist der Kommunismus, der ‚unmögliche‘ Kommunismus!“ (ebd.: 343), dann bekommt das „Unmögliche“ eine doppelte Bedeutung, einerseits, was für nicht möglich gehalten wurde, aber auch im Sinne von unhaltbar – unmöglich, das heißt als Zumutung für die kapitalistische Klasse.

genannten Errungenschaften eingehen. Des Weiteren möchte ich noch zwei andere Aspekte hervorheben, welche in seiner Analyse der Commune einen zentralen Stellenwert einnehmen: Die Position der Commune zum Staat und die Anwendung von Gewalt.

In den 73 Tagen ihres Bestehens, und insbesondere an ihrem Beginn, arbeitet das Zentralkomitee der Commune Dekrete, welche unterschiedliche Bereiche des Lebens betreffen, aus. Sie werden im *Journal Officiel* veröffentlicht.⁷ Dementsprechend zeichnet sich die Commune nach Marx durch ihr „arbeitendes Dasein“ (ebd.: 347) aus. Damit umschreibt Marx den Umstand, dass es in der Commune keinen Parlamentarismus und somit auch keine Berufspolitiker_innen gibt. Zugleich verweist dieser Ausdruck auf die Prozesshaftigkeit und die kontinuierliche Praxis der Commune. Dieses Dasein verdeutlicht sich auch darin, dass sie einen produktiven Umgang mit Fehlern sucht, denn „die Kommune machte keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit [...]. Sie veröffentlichte alle Reden und Handlungen, sie weihte das Publikum ein in alle ihre Unvollkommenheiten“ (ebd.: 348). Ihre Offenheit war nicht nur in diesem kontinuierlichen Prozess angelegt, sondern auch darin, dass sie „eine durch und durch ausdehnungsfähige politische Form“ (ebd.: 342) sei, die also nicht ihr eigenes Ende mitproduziere, sondern offen war. Des Weiteren vermittelt dieser Begriff den der Commune inhärenten „konkreten“ Experimentalismus. Dieser äußert sich darin, dass diesem kontinuierlichen Prozess kein Weg, der genauso zu gehen sei, vorgegeben wurde. Konkret ist der Experimentalismus und die Realisierung der Commune daher auch, weil er sich nicht auf Wunschdenken und „phantastischen Utopien“ (Marx 1962b: 557) besinnt. Die Arbeit der Commune, ihr „arbeitendes Dasein“ (Marx 1962a: 347) schlägt sich in ihrer konkreten Realisierung nieder: „Von dem Moment an, da die Bewegung der Arbeiterklasse Wirklichkeit wurde, schwanden die phantastischen Utopien, nicht weil die Arbeiterklasse das Ziel aufgegeben hatte, das diese Utopisten anstrebten, sondern weil sie die wirklichen Mittel gefunden hatte, sie zu verwirklichen, weil an die Stelle phantastischer Utopien die wirkliche Einsicht in die historischen Bedingungen der Bewegung trat und die Kräfte für eine Kampforganisation der Arbeiterklasse sich immer mehr zu sammeln begannen.“ (Marx 1962b: 557) Damit benennt Marx das Verhältnis von Utopie und konkreter Realisierung: Gerade aufgrund der Anerkennung und Bewusstwerdung durch die Arbeiter_innenklasse über die historisch-materiellen Bedingungen und Verhältnisse gibt sie die Utopien, das heißt hier, die abstrakten Vorstellungen einer besseren Welt, für reale Veränderungen durch gemeinsame Arbeit daran auf.

7 Es lohnt sich, einen Blick in das *Journal Officiel* zu werfen, um einen Einblick in die tägliche Arbeit der Organe der Commune und der Diskussionen innerhalb zu erhalten. Das Kollektiv „Archives Autonomie“ stellt dieses als Scans online zur Verfügung (sowohl die Morgen- als auch die Abendausgabe, die zumeist ignoriert und auf die nur selten Bezug genommen wird) (vgl. Archives Autonomie 2017a und 2017b). Auf Deutsch empfehle ich die Zusammenstellung von Helmut Swoboda in „Die Pariser Kommune 1871“ auf Basis unterschiedlicher Quellen, unter anderem dem *Journal Officiel* (vgl. Swoboda 1971).

Das Wissen über die Möglichkeit von Fehlern und die Hoffnung, diesen oder zumindest Korruption und wissentlichen Fehlern zuvorzukommen, führt dazu, dass alle Beamten „verantwortlich und jederzeit absetzbar“ (Marx 1962a: 339) sind und zu „Arbeiterlohn“ (ebd.) arbeiten. Des Weiteren wird das stehende Heer durch eine aus Arbeitern bestehende Nationalgarde ersetzt und die Polizei von jeder politischen Tätigkeit entbunden (vgl. ebd.: 338). Die Kirche wird enteignet, die Trennung von Staat und Kirche umgesetzt, die allgemeine Schulpflicht sowie kostenlose Schule werden eingeführt und die Hochschulen allen zugänglich gemacht. Des Weiteren bleibt das allgemeine Wahlrecht für alle Pariser unbeachtet ihrer Herkunft, Hautfarbe und Religion – wenn auch nur für Männer* – erhalten. In Bezug auf konkrete Errungenschaften im Klassenkampf hebt Marx die Abschaffung der Nachtarbeit der Bäckereilehrlinge sowie die Kollektivierung von Arbeits- und Werkstätten hervor (vgl. ebd.: 347). Durch letztere Maßnahme fand eine Kollektivierung produktiver Arbeit⁸, organisiert in Arbeitsgenossenschaften, statt. Laut Marx geht es allerdings nicht nur um die einzelnen Maßnahmen, die im Zuge der Pariser Commune getroffen werden, sondern es geht vor allem darum, dass es sie überhaupt gibt und damit eine prinzipielle Veränderung gesellschaftlicher Strukturen und Verhältnisse in Aussicht gestellt wird. So schreibt er im ersten *Entwurf*: „Wie groß die Verdienste der einzelnen Maßregeln der Kommune auch sein mögen, ihre größte Maßregel war die Schaffung der Kommune selbst [...] sie beweist durch ihr Dasein ihre Lebenskraft, bestätigt ihre Theorien durch ihre Taten.“ (ebd.: 545) Die Commune ist somit revolutionäre Praxis.

Um all diese Veränderungen durchführen zu können, brauchte es eine qualitative Veränderung der staatlichen Struktur. Bereits am 12. April 1871 gibt Marx eine erste Einschätzung zur Commune in einem Brief an Ludwig Kugelmann ab: „Wenn Du das letzte Kapitel meines ‚Achtzehnten Brumaire‘ nachsiehst, wirst Du finden, daß ich als nächsten Versuch der französischen Revolution ausspreche, nicht mehr wie bisher die bürokratisch-militärische Maschinerie aus einer Hand in die andre zu übertragen, sondern sie zu *zerbrechen* [...]. Dies ist auch der Versuch unsrer heroischen Pariser Parteigenossen.“ (Marx 1966: 205). In diesem Sinne schreibt Marx im „Bürgerkrieg in Frankreich“, dass es, nachdem historisch die Staatsmacht eine „Maschine der Klassenherrschaft“ (Marx 1962a: 336) unter Kontrolle der Bourgeoisie war, diese zur Durchsetzung radikaler ökonomischer Veränderungen abgeschafft werden musste (vgl. ebd.). „Das bloße Bestehen der Kommune führte, als etwas Selbstverständliches, die lokale Selbstregierung mit sich, aber nun nicht mehr als Gegengewicht gegen die, jetzt überflüssig gemachte, Staatsmacht.“ (ebd.: 341) Bei

8 Bezeichnenderweise erwähnt Marx auch hier nicht, wie Frauen* sich in der Pariser Commune organisierten, um sowohl produktive, entlohnte, als auch reproduktive, nicht entlohnte Arbeit zu organisieren. Diese Leerstelle möchte ich noch in diesem Kapitel kritisieren, und die Bedeutung dieser feministischen Perspektive für die Pariser Commune im weiteren Verlauf der Arbeit darstellen.

Verallgemeinerung von Communes auf ganz Frankreich, hätte die Staatsmacht nur mehr eine marginale Rolle, die von Marx nicht genauer ausgeführt wird: Die „[...] Staatsfunktionen würden auf einige wenige Funktionen für allgemeine nationale Zwecke reduziert.“ (ebd.: 545)

In diesem Sinne betont Marx nicht nur die Abschaffung des Staates als Ende einer Form der kapitalistischen Unterdrückung und Repression, sondern hebt grundsätzlich die prinzipielle Gewaltlosigkeit der Commune hervor, welche ihm zufolge „rein von allen den Gewalttaten“ (ebd.) war. Jene Gewalt, die sie ausübte, ist laut Marx ausschließlich als Notwehr gegen die systematische Gewaltanwendung der Konterrevolution zu verstehen. Die Darstellung ebendieser soll in dem folgenden Abschnitt genauer beschrieben werden. Im Gegensatz zu der gewalttätigen Versailler Regierung wirkt die Pariser Commune wie ein heiteres Fest (vgl. ebd.: 356f).⁹ Ihr Ende in der blutigen Maiwoche macht Marx in ihrer Niederschlagung fest, benennt aber auch zwei Fehler, welche die Commune im Zuge ihres Bestehens begangen hat. In einem Brief an Kugelmann sowie in seiner Analyse nennt er als ersten Fehler, dass die Commune nicht gleich auf Versailles marschiert ist (ebd.: 333; Marx/Engels 1976: 205). Ein zweiter Fehler, den er jedoch so nicht in *Bürgerkrieg in Frankreich* wiederholt, ist, dass das „Zentralkomitee [...] seine Macht zu früh auf[gab], um der Kommune Platz zu machen.“ (Marx 1966: 205) Doch die Commune entscheidet sich dafür, sich eine demokratische Legitimation zu geben, indem sie bereits am 26. März – rund eine Woche nach der Machtübernahme durch das Zentralkomitee der Nationalgarde – zu allgemeinen Wahlen aufruft.

Obwohl Marx also diese beiden Fehler benennt, ist er 1871 euphorisch und begeistert von der Pariser Commune – seine Darstellung der Versailler Regierung hingegen stehen dem von der Revolution gezeichneten Bild entgegen.

I.1.c Marx' Darstellung der Versailler Regierung unter Thiers und der konservativen und kapitalistischen Konterrevolution

Neben den Lobpreisungen der Pariser Commune ist *Der Bürgerkrieg in Frankreich* auch als Pamphlet gegen die französische Regierung, ihre Position gegenüber Paris und den Arbeiter_innen zu verstehen. Versailles macht seine Abwehrhaltung besonders in der Propaganda sichtbar, am

9 Auch die Entfernung des staatlichen Gewaltmonopols der Polizei als politische Macht begrüßt Marx: „Die Polizei, bisher das Werkzeug der Staatsregierung, wurde sofort aller ihrer politischen Eigenschaften entkleidet und in das verantwortliche und jederzeit absetzbare Werkzeug der Kommune verwandelt.“ (Marx 1962a: 339) Dadurch sei es auch nicht zu mehr Straftaten oder Gewaltverbrechen gekommen: „Keine Leichen mehr in der Morgue, keine nächtlichen Einbrüche und fast keine Diebstähle mehr; seit den Februartagen von 1848 waren die Straßen von Paris wirklich einmal wieder sicher, und das ohne irgendwelche Polizei.“ (ebd.: 349)

deutlichsten wird die Feind_innenschaft allerdings in der blutigen Niederschlagung der Pariser Commune zwischen dem 21. und dem 28. Mai 1871 (vgl. Marx 1962a: 355).

In Anbetracht der Darstellungen von Marx möchte ich mich im Folgenden seinen Ausführungen zum Verhältnis von Gewalt, Gewaltlosigkeit und Notwehr widmen. Marx versteht die Aktionen und Ausrichtung von Versailles als Konterrevolution (vgl. in den *Entwürfen*) bzw. als Kontrerevolution (vgl. in *Bürgerkrieg in Frankreich*). Bezüglich dieses Begriffs ist es auch spannend zu sehen, dass Thiers selbst sich im Zuge der Februarrevolution von 1848 als Teil der „Regierung der Revolution“ (Marx 1962a: 324) versteht – der Begriff der Revolution und damit einhergehend das Verständnis der Konterrevolution scheinen somit unkämpft zu sein. Mit der Konterrevolution bezeichnet Marx allerdings nicht nur die konkrete Ausrichtung von Versailles am Ende der Pariser Commune, sondern ihre systematische Opposition zu den Arbeiter_innenrevolutionen im Laufe des 19. Jahrhunderts.¹⁰ Diese erfährt allerdings besondere Grausamkeit im Verlauf der Pariser Commune und entlädt sich schließlich in den zahlreichen Hinrichtungen und in dem Blutbad der letzten Maiwoche 1871. Demgegenüber steht eine Arbeiter_innenrevolution, die, laut Marx, aus Notwehr und mit Brandstiftung antwortet. Am 5. bzw. 7. April 1871 proklamiert die Commune Vergeltungsmaßnahmen, um sich gegen die Angriffe Versailles zur Wehr zu setzen (vgl. Marx 1962b: 504; vgl. Marx 1962a: 334). Die Geiselnahmen dienten daher nicht mehr ausschließlich zum Ausüben von Druck (vgl. Marx 1962a: 335), sondern wurden, aufgrund mangelnder Bereitschaft der Regierung darauf einzugehen und die Hinrichtungen einzustellen, zum Äußersten getrieben: „Das Leben der Geiseln war aber und abermals verwirkt durch das anhaltende Erschießen von Gefangenen durch die Versailler“ (ebd.: 359). Auch die Brandstiftung verteidigt Marx, denn er bezeichnet sie gleichermaßen als „vollständig rechtmäßige Waffe“ (ebd.: 358) und als „Verteidigungsmittel“ (ebd.). Die Verteidigung der Brandstiftung als Notwehr erlaubt Marx außerdem, die architektonischen Veränderungen Paris' durch den Stadtplaner Haussmann zu kritisieren, da diese nicht nur Proletarier_innen an den Rand der Stadt drängten, um der Bourgeoisie und den „Bummeln“, den bürgerlichen Flaneuren (ebd.: 359) Platz zu machen, sondern durch die langen Boulevards auch die Konterrevolution erleichterte, da sie ihrem „Artilleriefeuer“ freie Sicht verschaffte (vgl. ebd.: 359). Des Weiteren thematisiert er den Zynismus der Versailler, wenn ihnen Leib und Leben der Arbeiter_innen im Gegensatz zu den Gebäuden Paris' nichts wert ist: „Die Bourgeoisie der ganzen Welt sieht der Massenschlächterei *nach* der Schlacht wohlgefällig zu, aber sie entsetzt sich über die Entweihung von Dach und Fach!“ (ebd.: 357; vgl. auch ebd.: 358).¹¹

10 Vgl. dazu auch weitere politische Schriften von Marx wie *Die Klassenkämpfe in Frankreich* zu den Aufständen und Revolutionen 1848 und 1849 oder *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* zum Staatsstreich 1851.

11 Eine eingehende Analyse des Verhältnisses von Raum und der Pariser Commune findet sich bei Henri Lefebvre in *La Proclamation de la Commune. 26 Mars 1871* (1965). Darin kritisiert er unter anderem, wie die Hauptstadt unter dem Stadtplaner Georges-Eugène Haussmann verändert wurde, wie die Pariser Arbeiter_innen an den Rand der

Während Versailles in seiner misogynen Propaganda vor allem Frauen* für die Brandstiftungen verantwortlich machte und von den „pétroleuses“¹² sprach (vgl. exemplarisch Shengelia 2021: 130f; vgl. Kapitel II dieser Arbeit), wendet sich Marx von diesem Narrativ ab und wirft ein, dass das Petroleum tatsächlich von der Konterrevolution genutzt wurde (vgl. Marx 1962a: 335; ebd.: 358). Die Propaganda Versailles' hatte nicht nur zum Ziel, die Pariser Commune systematisch zu diskreditieren, sie wollte auch Allianzen unter anderem mit der Provinz verunmöglichen: „Den Provinzen wird nur gestattet, Paris durch die Versailler camera obscura (Zerrspiegel) zu betrachten. (Nur die Lügen und Verleumdungen der Versailler Journale gelangen in die Departements und gelten dort etwas.)“ (Marx 1962b: 522). Unterstützt in ihrer Propaganda wurde Versailles von der französischen Presse (Marx 1962a: 356), unterstützt in der blutigen Maiwoche von Preußen (ebd.: 360). Indem Marx den Begriff der Inquisition verwendet (vgl. ebd.: 347), zieht er also auch Vergleiche zur sogenannten „Hexenverfolgung“¹³, der sich in seinen Augen die Pariser Commune in Anbetracht der systematischen Gewalt der Konterrevolution ausgesetzt sieht. Die Attacken gegen Paris dienen hingegen der Wiederherstellung von – in einem patriarchalen und kapitalistischen Verständnis – „Familie, Religion, Ordnung und Eigentum“ (ebd.: 321).

Damit entsteht bei Marx ein recht dichotomes Bild der Pariser Commune, auf der einen Seite die von ihm akklamierte, und teilweise auch kritisierte, Arbeiter_innenrevolution, auf der anderen die von ihm verachtete gewalttätige Konterrevolution. Diese Euphorie sollte aber, wie sich anhand des nächsten Abschnittes zeigt, mit der Zeit nachlassen.

I.1.d Marx an Ferdinand Domela Nieuwenhuis in Den Haag (Brief aus dem Jahr 1881)

Am 22. Februar 1881 verfasst Marx einen Brief an den niederländischen Sozialisten Ferdinand Domela Nieuwenhuis. Neben anderen Themen geht es in diesem auch um die Pariser Commune. Indem Marx näher auf eine Frage von Nieuwenhuis bezüglich eines angekündigten Diskussionspunktes während des Züricher Kongresses eingeht, kommt er auf die Pariser Commune zu sprechen und bewertet diese dabei sehr unterschiedlich von seinen vorangegangenen Analysen. Die gestellte Frage ist, welche gesetzgeberischen Maßnahmen auf politischer und ökonomischer Ebene im Falle einer sozialistischen Machtergreifung zunächst umgesetzt werden müssen (vgl.

Stadt gedrängt und das Zentrum der Stadt zunehmend bürgerlich wurde, um kapitalistischen Interessen zu dienen (vgl. Lefebvre 1965: 32, 132f).

12 Als „pétroleuses“ wurden während der Pariser Commune jene Frauen* bezeichnet, die beschuldigt wurden, mit Petroleum Brände gelegt zu haben.

13 Eine Parallele zur sogenannten „Hexenverfolgung“ zieht auch Silvia Federici, allerdings in Bezug auf die bereits erwähnten „pétroleuses“ (Federici 2018: 255). Dieser Aspekt wird im Zuge dieser Arbeit noch weiter bearbeitet – es soll hier nur schon einmal erwähnt sein, dass Marx auf die dahinterliegende Misogynie nicht näher eingeht.

Marx 1967: 160; Endnote 199). Marx weist die Möglichkeit der Beantwortung der Frage im Allgemeinen zurück und hebt zugleich stärker die Notwendigkeit, den konkreten historischen Kontext zu beachten, hervor. Demnach gibt es keine allgemeinen, immer gleichen Maßnahmen, die ergriffen werden müssen, kein vorgegebenes Szenario: „Was in einem bestimmten, gegebenen Zeitmoment der Zukunft zu tun ist, *unmittelbar* zu tun ist, hängt natürlich ganz und gar von den gegebenen historischen Umständen ab, worin zu handeln ist.“ (ebd.: 106) Dementsprechend geht er daraufhin näher auf die Pariser Commune ein, entkräftet allerdings seine zuvor gestellten Analysen. Obwohl die Commune in seiner Interpretation von 1871 für Marx noch „Verbote einer neuen Gesellschaft“ (Marx 1962a: 362) war, so bedeutet sie zu diesem Zeitpunkt nur mehr „Erhebung einer Stadt“ (Marx 1967: 160) und er bezeichnet sie als nicht mehr mehrheitlich sozialistisch (vgl. ebd.). Des Weiteren hebt er einen neuen Aspekt hervor: Während in *Bürgerkrieg in Frankreich* als größter Fehler der Commune der Verzicht auf den Marsch auf Versailles galt (Marx 1962a: 333), ist es hier die nicht-geplante „Appropriation der Banque de France“ (Marx 1967: 160). Diese Veränderung kann auch als zunehmende Verschiebung der Bewertung der Rolle des Ökonomischen verstanden werden. Die Hervorhebung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse findet sich insbesondere in dem von Marx dargestellten teleologischen Geschichtsverständnis wieder. Demnach führe die wissenschaftlich begründete Erkenntnis über die kontinuierliche „Zersetzung der herrschenden Gesellschaftsordnung“ (ebd.: 161), die gleichzeitige Unterdrückung der Arbeiter_innen (vgl. ebd.) sowie über die „fortschreitende positive Entwicklung der Produktionsmittel“ (ebd.) zur Auffassung, dass es nicht nur zu einer proletarischen Revolution kommt, sondern dass diese dann auch zu handeln weiß – das heißt, in dem konkreten Kontext weiß, welche politischen und ökonomischen Maßnahmen zu setzen sind (vgl. ebd.). Dementsprechend geht es Marx darum, vermehrt den konkreten historischen Kontext und die konkreten materiellen Verhältnisse innerhalb der allgemeinen kapitalistischen Struktur zu betrachten: „Die doktrinaire und notwendig phantastische Antizipation des Aktionsprogramms einer Revolution der Zukunft leitet nur ab vom gegenwärtigen Kampf.“ (ebd.)

Anhand der soeben dargestellten Texte von Marx lässt sich eine Veränderung sowohl der Bewertung der Pariser Commune als auch von Marx' Theorien feststellen. Um ein umfassenderes Bild der sich entwickelnden Analysen der Pariser Commune zu haben, soll auf diese Veränderungen im Folgenden am Beispiel eines Textes von Engels noch genauer eingegangen werden.

I.2 Die „Antwort“ von Friedrich Engels

1891 wird *Der Bürgerkrieg in Frankreich* mit einer Einleitung von Friedrich Engels abgedruckt. Dies ist insofern von Bedeutung, als dass sich eine zunehmend abweichende Analyse und Interpretation der Pariser Commune abzeichnet. In diesem Abschnitt möchte ich also zunächst, wie bereits bei den Texten von Marx geschehen, die Inhalte des Textes und ihre Bedeutung für die Pariser Commune wiedergeben und rekonstruieren. In einem zweiten Teil möchte ich noch einmal die Entwicklung zwischen den Interpretationen von 1871, 1881 und 1891 analytischer angehen und so die theoretischen Veränderungen hervorheben und rekapitulieren.

I.2.a Die Bewertung und Analyse der Pariser Commune bei Engels

Bereits am 21. März 1871 meldet sich Engels bezüglich der Pariser Commune zu Wort: Laut „Protokoll der Sitzung des Generalrats“ hält er eine Rede „über die Revolution des 18. März in Paris“ (Marx/Engels 1962b: 630). Abwechselnd mit Marx wird von ihnen bis zur Niederschlagung der Commune der Generalrat von Neuigkeiten aus und den Entwicklungen in Paris unterrichtet. Sie bilden erste Einschätzungen der Lage und erste Analysen aus antikapitalistischer Perspektive – auf jeden Fall ist es, insbesondere in dem bereits genannten Protokoll, Engels auch ein großes Anliegen, dem Narrativ der bürgerlichen Presse etwas entgegenzusetzen (vgl. ebd.; vgl. Marx/Engels 1962a: 746, Endnote 473).

In der zwanzig Jahre später veröffentlichten Ausgabe von *Bürgerkrieg in Frankreich* verfasst Engels, wie erwähnt, eine „Einleitung“. Er bezieht sich auf Marx' Darstellungen der „große[n] geschichtliche[n] Ereignisse“ (Engels 1962: 615) und hebt die Genauigkeit der Analysen unmittelbar nach dem Geschehen ebendieser hervor. Nichtsdestotrotz hält Engels es für notwendig, rückblickend „noch einige Zusätze zu machen“ (ebd.: 622).

Bevor ich näher auf diese eingehe, möchte ich noch kurz den ersten Teil dieser Einleitung rekapitulieren. Darin legt er erst den historischen Kontext dar, beginnend beim französischen Königreich unter Louis-Philippe (von 1830–1848) bis zur Pariser Commune (1871) (vgl. ebd.: 616–619). Mit diesen drei Daten – 1830, 1848, 1871 – markiert Engels geschichtliche Phasen, die von proletarischen Revolutionen und Aufständen sowie ihrer Niederschlagung und der (Re-)Instauration von unterschiedlichen, nicht-revolutionären politischen Systemen und Regierungen geprägt sind. Damit wird die Kontinuität der Arbeiter_innenkämpfe prägendes Moment historischer

Entwicklung¹⁴. Des Weiteren rekonstruiert Engels die Geschehnisse während der Pariser Commune, einerseits anhand der von ihr veröffentlichten Dekrete zwischen dem 18. März und dem 5. Mai (vgl. ebd.: 619f), andererseits stellt er die Kampfepisoden des Bürgerkriegs bis zur blutigen Maiwoche von 21. bis 28. Mai dar (vgl. ebd.: 620–622). Dementsprechend zeigt sich auch hier wieder eine Perspektive, die sowohl die proletarischen Kämpfe und konkrete Veränderungen, als auch die militärische Gegenreaktion in den Blick nimmt.

Im zweiten Teil der Einleitung geht Engels zunächst auf einen Aspekt ein, welcher bei Marx keine Erwähnung findet: Das Verhältnis zwischen und die Positionen von Blanquisten und Proudhonisten, denen die Mitglieder der Commune angehören (vgl. ebd.: 622). Während die Blanquisten vor allem politische Positionen und die Proudhonisten insbesondere ökonomische Perspektiven einbrachten und tendenziell für die jeweiligen Dekrete zuständig waren, stellt Engels zugleich fest, dass beide in der Praxis der Pariser Commune von ihren theoretischen Anschauungen und Zielen abweichen (vgl. ebd.: 623). Da Engels mit diesen Positionen allerdings nicht einverstanden ist, hebt er diese Abweichung positiv hervor, denn so konnte sich die Commune mehr in Richtung Kommunismus ausrichten. In Bezug auf die getroffenen Entscheidungen nennt er aber, so wie Marx auch in dem Brief an Nieuwenhuis, als großen Fehler die nicht erfolgte (und auch nicht versuchte) Aneignung der Bank von Frankreich, denn dies hätte die Möglichkeit, ökonomische Macht und ökonomischen Druck ausüben zu können, bedeutet (vgl. ebd.: 622). Im Gegensatz zu diesem folgenschweren Fehler wandte die Commune gegenüber dem Staat „zwei unfehlbare Mittel an“ (ebd.: 624). Nachdem Engels kritisch die Entwicklung des Staates als Organ „aus Dienern der Gesellschaft zu Herren über dieselbe“ (ebd.) darstellt und so die unhinterfragte Fetischisierung des Staates durch die deutsche Philosophie verurteilt (vgl. ebd.: 624f), hebt er ebendiese Mittel hervor, welche den kapitalistischen Staat ausbremsen sollten. Einerseits wurde die Besetzung aller „öffentlichen“ Stellen anhand des allgemeinen Wahlrechts bis auf Widerruf beschlossen, außerdem erhalten die in diese Positionen gewählten Personen ebenfalls maximal den Arbeiter_innenlohn von 6.000 französischen Francs, um dem Missbrauch ebensolcher Posten zu entgehen. Indem er diese Aspekte hervorhebt, möchte Engels seine eigentliche These stützen, nämlich, dass es sich bei der Commune um eine „Diktatur des Proletariats“ (ebd.: 625) handelt.¹⁵ Dementsprechend ist die Commune nicht über den Staat hinausgewachsen, doch bildet er hier nicht mehr eine „Maschine zur Unterdrückung“ (ebd.) des Proletariats durch die Bourgeoisie – im Gegenteil lag die staatliche Macht in den Händen

14 1850 schreibt Marx in „Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850“: „*Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte*“ (Marx 1960: 85). Indem Engels diese historischen Phasen so einteilt und die proletarischen Revolutionen hervorhebt, folgt er – so meine These – ebendiesem Verständnis.

15 Der Begriff der „Diktatur des Proletariats“ wurde ursprünglich von Marx in *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* verwendet. Spannend ist hier, dass er, im Gegensatz zu Engels, diesen Begriff nicht in Bezug auf die Pariser Commune anwendet.

der siegreichen Arbeiter_innen. Mit anderen Worten bedeutet dies, dass die Pariser Commune für Engels nicht schon die „freien Gesellschaftszustand[e]“ (ebd.) hervorbrachte, sondern lediglich eine Zwischenphase zu ebendiesen darstellt. Damit würde sich der Staat in der Monarchie nicht qualitativ von jenem in der demokratischen Republik unterscheiden; ein qualitativer Sprung erfolgt nur mit der Überwindung dieser staatlichen Organisation.

Wenn diese Gedanken und Analysen Engels' bezüglich der politischen und ökonomischen Organisation der Commune zusammengefasst werden, dann stellt sich heraus, dass der Kommunismus nur durch eine ökonomische Veränderung anhand der Etablierung der Assoziation der Arbeiter_innen und eine Überwindung des Staates über den Zwischenschritt der „Diktatur des Proletariats“ – wie die Commune eben demnach eine war – erreicht werden kann.

Dafür, dass es sich also um eine Einleitung von Engels zu einem Text von Marx handelt, unterscheiden sie sich inhaltlich dennoch stark. Auf diese Unterschiede und auch die dahinterliegende Entwicklung der ihnen zugrundeliegenden Theorien möchte ich im Folgenden aufmerksam machen, bevor ich zu der Analyse Lenins, welche in einem noch größeren zeitlichen Abstand zu 1871 stattfand, übergehe.

I.2.b 1871, 1881, 1891: Veränderungen der Analysen bei Marx und Engels

Es wurden nun drei Texte, die binnen zwei Jahrzehnten herausgegeben wurden, hervorgehoben und auf ihre Analysen bezüglich der Pariser Commune untersucht. Dabei zeichnet sich eine Entwicklung in ebendiesen ab, welche ich hier noch einmal anhand von zwei Aspekten herausarbeiten möchte. Einerseits werde ich kurz auf die unterschiedlichen Bezeichnungen der Pariser Commune und die ihnen zugrundeliegende Bedeutung eingehen. Andererseits werde ich anhand der von Frank Deppe (2015) dargestellten Unterscheidung zwischen der Betonung von Handlung oder Struktur die analytische Entwicklung über diese Jahre untersuchen.

Zwischen 1871 und 1891 ändert sich die Bezeichnung der Commune, zunächst wird sie als „soziale Republik“ (Marx 1962a: 338) in ihrer konkreten Ausformung, als „*Regierung der Arbeiterklasse*“ (ebd.: 342) bzw. als „Kommunismus“ (ebd.: 343) bezeichnet, zehn Jahre später als „keineswegs sozialistisch“ (Marx 1967: 160) und zuletzt, zehn weitere Jahre später bei Engels, als „Diktatur des Proletariats“ (Engels 1962: 625). Im Gegensatz zu Engels spricht Marx also nicht von Diktatur des Proletariats. Fälschlicherweise wird genau das im Vorwort zum Marx-Engels-Werk Band 33 behauptet¹⁶: „Schon in den ersten Tagen der Kommune erkannte Marx ihren Wesenszug: sie war die

¹⁶ Das Vorwort wurde vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee (ZK) der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) verfasst.

Diktatur des Proletariats, sie war die Antwort auf die nach der Revolution von 1848 gestellte Frage, wodurch die Arbeiterklasse die von der Revolution zerschlagene alte bürgerliche Staatsmaschine ersetzen müsse.“ (Marx/Engels 1966: XIII) Diese Behauptung erkennt die Unterschiede zwischen Marx’ und Engels’ Analyse der Commune und ihre abweichende Einschätzung. Dabei erreicht laut Marx die Commune (für wenige Zeit) bereits in ihrer täglichen, prozesshaften Arbeit ihr revolutionäres Ziel, also die Etablierung einer politischen Struktur mit einer, „überflüssig gemachte[n], Staatsmacht“ (Marx 1962a: 341), in der die „ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte“ (ebd.: 342) Bei Engels hingegen bildet die Commune eine Zwischenphase: Als „Diktatur des Proletariats“ ist sie ein Moment zwischen der kapitalistischen und der befreiten Gesellschaft.

Diese Texte veranschaulichen dementsprechend die Entwicklung, beziehungsweise die „Differenz von Handlungstheorie und Strukturalismus“ (Deppe 2015: 59) im Denken von Marx und Engels beziehungsweise in ihrer gemeinsamen (theoretischen) Entwicklung. So schreibt Deppe diesbezüglich: „Nach 1871 hat sich [...] bei Marx und Engels die Vorstellung durchgesetzt, dass die Bildung von Parteien, Gewerkschaften und anderen Organisationsformen der Arbeiterbewegung die Voraussetzung für eine schließlich erfolgreiche proletarische Revolution sind“ (ebd.). Während ich in dem Brief von Karl Marx 1881 diese Zentralität der Partei noch nicht erkennen kann, so findet sie meines Erachtens bei Engels – das heißt zehn Jahre nach diesem Brief – schon eher Ausdruck, denn um die Staatsmacht zu überwinden, organisiert sich das revolutionäre Proletariat auf staatlicher Ebene.

In diesem Sinne lässt sich an diesen drei Texten eine Entwicklung in der Theoriebildung von Marx und Engels herauslesen: Der ursprüngliche Text *Bürgerkrieg in Frankreich* argumentiert sehr stark entlang der Handlungen, das heißt der revolutionären Praxen der Arbeiter_innen und ihres experimentellen Charakters, der prozesshaft den Versuch der Veränderung der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse hervorbringt. Mit dem Brief an Ferdinand Domela Nieuwenhuis zeigt sich zunehmend die Zentralität des konkreten und historischen Kontextes für die Marx’sche Theorie, an den die jeweilige revolutionäre Handlung anknüpfen beziehungsweise aus der die jeweilige Handlung abgeleitet werden muss (vgl. Marx 1967: 160). Dabei erhalten die wissenschaftliche Analyse und Erkenntnis der diesem Kontext zugrundeliegenden Struktur, also der kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, einen zentralen Stellenwert (vgl. ebd.: 161). Indem Engels zehn Jahre später von der „Diktatur des Proletariats“ (Engels 1962: 625) spricht, hebt er weiter hervor, dass sich die proletarische Revolution nicht in der Aneignung und Veränderung der Staatsmacht erschöpft. Tatsächlich ist in Engels’ Augen die demokratische Republik der Commune in Bezug auf den Staat auch noch nicht besser als der frühere Zustand: „In

Wirklichkeit aber ist der Staat nichts als eine Maschine zur Unterdrückung einer Klasse durch eine andere, und zwar in der demokratischen Republik nicht minder als in der Monarchie“ (ebd.). Indem somit weniger die unmittelbaren politischen Handlungen, sondern mehr die kapitalistische gesellschaftliche Struktur im Mittelpunkt steht, erhält auch die Veränderung der ökonomischen Grundlagen eine besondere und zunehmende Bedeutung. Das zeigt sich beispielsweise in der Darstellung der Fehler der Pariser Commune: 1871 galt als zentraler Fehler, dass die Pariser Revolution und ihre Nationalgarde nicht auf Versailles marschiert sind. Diese unmittelbare Einschätzung gibt es sowohl von Marx in *Bürgerkrieg in Frankreich* (vgl. ebd.: 333) als auch von Engels in einer Rede während einer Sitzung des Generalrates Anfang April 1871 (vgl. Marx/Engels 1962b: 633). Sowohl in dem Brief an Nieuwenhuis 1881 als auch in Engels’ „Einleitung“ von 1891 heißt es allerdings, dass der zentrale Fehler in der nicht-erfolgten Aneignung der *Banque de France* liegt (vgl. Marx 1967: 160; Engels 1962: 622). Gerade mit diesem Beispiel zeigt sich eine Verschiebung von der Zentralität eines militärisch-politischen zum ökonomischen Sieg gegen Versailles beziehungsweise gegen die Bourgeoisie.¹⁷

Gerade die Betonung des Politischen, der Etablierung demokratischer Verfahren, der vielen beschlossenen Dekrete in unterschiedlichen Bereichen betreffend die politische (bspw. das allgemeine männliche* Wahlrecht), die ökonomische (bspw. die Vergesellschaftung der verlassenen Werkstätten oder das Verbot der Nachtarbeit), die gesellschaftliche (bspw. das allgemeine Recht auf Schulbildung oder die Trennung von Staat und Kirche) Ebene hebt den demokratischen Experimentalismus der Commune hervor. Im Brief an Nieuwenhuis hingegen tritt dieser angesichts der Betonung der Analyse des konkreten Kontextes und der materiellen Verhältnisse zunehmend in den Hintergrund, denn letztere würden die weiteren Handlungen in ihrem konkreten Kontext wissenschaftlich und deterministisch vorgeben (vgl. Marx 1967: 161).

Diesen zunehmenden Pessimismus zwischen Marx 1871 und 1881 lässt sich analog auch bei Engels wiederfinden – bereits 1891 betrachtet er die Commune mit mehr Skepsis als Marx es 1871 gemacht hat. Dennoch lässt sich sowohl 1871 als auch 1891 ein euphorisches Moment gegenüber den historischen Taten der Commune finden – wenn auch nicht in derselben Bewertung, sondern einmal als „Vorbote der neuen Gesellschaft“ (Marx 1962a: 362) und einmal als „Diktatur des

17 In *Die kommunistische Hypothese* setzt sich Alain Badiou unter anderem mit der Pariser Commune, ihrem Erbe und auch dem Erbe ihrer Interpretationen auseinander. Dabei geht er insbesondere auf die Analysen von Marx, Engels und Lenin ein. Bezüglich der beiden ersteren schreibt er, dass sich in den Fehlern, die Marx und Engels ausmachen, vor allem zeigt, dass diese der Commune anlasten, keinen Staat errichtet beziehungsweise keine staatlichen Strategien angewendet und Institutionen gegründet zu haben. So schreibt Badiou, dass Marx und Engels der Commune „staatliche[] Unfähigkeiten“ (Badiou 2011: 121) zusprechen: „die Schwäche der militärischen Zentralisierung, die Unmöglichkeit, finanzielle Prioritäten zu definieren“ (ebd.) und andere. Insofern würden Marx und Engels sich einerseits in ihrem Ziel, den Staat abschaffen zu wollen, andererseits im Vorwurf mangelnder Staatlichkeit widersprechen (vgl. ebd.: 120f).

Proletariats“ (Engels 1962: 625). Im Abstand von jeweils ein paar Jahren findet sich bei beiden aber auch eine weit kritischere Formulierung als „keineswegs sozialistisch“ (Marx 1967: 160). In der 1895 verfassten „Einleitung“ zu *Die Klassenkämpfe in Frankreich* schätzt Engels die Situation eher folgendermaßen ein: „Ebenso unfruchtbar wie 1848 die Überrumpelung, blieb 1871 der geschenkte Sieg.“ (Engels 1960: 518) Das was Engels in seiner Einleitung noch als sinnvolle Distanzierung der dogmatischen Ausrichtung von Proudhonismus und Blanquismus in der Praxis selbst bezeichnete, wird hier als ein zentraler Aspekt des Scheiterns der Commune verstanden, denn Vertreter der beiden Ausrichtungen agierten „im unfruchtbaren Streit“, in dem „beide nicht wußten, was zu tun war“ (ebd.). Und während Marx 1871 in seinen *Entwürfen* und im *Bürgerkrieg* festhielt, dass es an unterschiedlichen Orten in Frankreich den Versuch der Etablierung von Communes gab, welche gewalttätig niedergeschlagen wurden, so schreibt Engels in der eben erwähnten „Einleitung“ zu *Die Klassenkämpfe in Frankreich* davon, dass „Frankreich Paris im Stich [ließ]“ (ebd.).

Diese Aspekte geben Einblick in die Veränderung der Darstellung, Analyse und Bezeichnung der Pariser Commune. Diese Entwicklungen spielen insofern eine Rolle, als dass sich auch nach Marx und Engels Theoretiker_innen auf diese Revolution sowie auf ebendiese Analysen beziehen. Eine solche programmatische Bezugnahme findet sich auch bei Lenin – sie soll nun im folgenden Teil untersucht werden. Dabei möchte ich neben einer weiteren Interpretation und Analyse besonders die Instrumentalisierung der Pariser Commune für das politische Programm von Lenin hervorheben.

I.3 Die programmatische Bezugnahme bei Lenin

Einer Anekdote zufolge habe Lenin nach dem 73-tägigen Bestehen der Russischen Revolution im Schnee getanzt – sie hatte die scheinbar unüberwindbare Marke der 72 Tage (die sich als Narrativ durchgesetzt haben) von Beginn bis Ende der Pariser Commune überschritten (vgl. Grams 2021: 8). Diese Anekdote verdeutlicht, wie relevant diese Pariser Revolution nicht nur auf einer analytischen, sondern auch auf einer emotionalen Ebene war, und mit welcher Angst ihrer blutigen Niederschlagung erinnert wird. Dies erklärt auch, warum sich Lenin kontinuierlich mit der Pariser Commune befasst und sich immer wieder auf sie, ihre Praxen und ihre Akteur_innen beruft.

Im Folgenden möchte ich also zunächst einen kurzen Überblick über Lenins Beschäftigungen mit der Pariser Commune geben. Des Weiteren werde ich mich einer seiner Auseinandersetzungen genauer widmen, und zwar aus *Staat und Revolution* (1974 [1918]), in der er die Analysen von Marx und Engels nachzeichnet und interpretiert. Zuletzt möchte ich diese Interpretationen Lenins noch stärker hervorheben, um ihre programmatische Ebene darzustellen.

I.3.a Eine kontinuierliche Auseinandersetzung

1971 erscheint der Band *Pariser Kommune 1871. II. Marx, Engels, Lenin, Trotzki*, herausgegeben von Dieter Marc Schneider. In diesem wurden unter anderem jene Texte gesammelt, die Lenin mit Bezug auf die Pariser Commune veröffentlichte, die da wären: „Plan einer Vorlesung über die Kommune“ (1905), „Die Pariser Kommune und die Aufgaben der demokratischen Diktatur“ (1905), „Vorwort zu einer russischen Übersetzung der Briefe von Karl Marx an L. Kugelmann“ (1907), „Die Lehren der Kommune“ (1908), „Dem Andenken der Kommune“ (1911), „Über die Doppelherrschaft“ (1917), *Staat und Revolution* (1918). Bereits 1895, als Lenin in Paris lebte, befasst er sich eingehend mit der Commune (vgl. Schneider 1971: 181, Fußnote ***). Sie bildet also eine kontinuierliche Basis seiner Auseinandersetzungen, zumindest bis 1919 (ebd.: 188). Dabei stützt er sich vor allem auf die Analysen, Beiträge und Texte von Marx und Engels (vgl. ebd.: 181), geht auf sie ein, erweitert sie beziehungsweise interpretiert sie um und wendet sie in Bezug auf die Russische Revolution an. Er probiert, aus ihrem Geschehen Etappen einer proletarischen Revolution zu erkennen und herauszuarbeiten. Des Weiteren zieht er für seine Einschätzung auch diverse Memoiren von Communard.e.s heran (vgl. Bergman 2014: 1420). Während sich seine Rezeption der Commune durchaus wandelt (vgl. Schneider 1971: 181), bleibt sein Zugang jener eines Schülers, der von dieser Revolution und insbesondere auch von ihren Fehlern lernen will (vgl. Bergmann 2014: 1421). Zugleich nutzt er auch diesen Lerneffekt und dieses Studium für sein eigenes politisches Programm, lässt sich davon also inspirieren (vgl. ebd.). Insofern kritisiert er über die gesamte Zeit seiner Auseinandersetzung jene Zugänge, welche die Etablierung der Commune aufgrund ihres Scheiterns und ihrer Niederschlagung als bloßen Fehler sehen (vgl. ebd.; Lenin 1971a: 66–69; Lenin 1974: 426; ebd.: 438). Lenin schreibt 1908: „Die Lehren, die das Proletariat erhalten hat, werden nicht vergessen werden. Die Arbeiterklasse wird sie nützen [...]“ (Lenin 1971b: 71). Des Weiteren stellt er sich auch in Marx’ Tradition beziehungsweise auf seine Seite, wenn er darlegt, dass Marx ursprünglich den Pariser Aufstand für nicht sinnvoll erachtet, ihn dann

aber zu unterstützen probiert habe (vgl. Lenin 1971a: 68).¹⁸ Im Folgenden Abschnitt möchte ich daher genauer die konkrete Interpretation von Lenin darstellen.

I.3.b Lenins Rezeption der Pariser Commune

Im Spätsommer 1917, kurz vor der Oktoberrevolution, verfasst Lenin sein 1918 veröffentlichtes zentrales Werk *Staat und Revolution*. Ich werde mich nun im Folgenden auf die Kapitel III und IV, das heißt „Staat und Revolution. Die Erfahrungen der Pariser Kommune vom Jahre 1871. Die Analyse von Karl Marx“ und „Fortsetzung. Ergänzende Erläuterungen von Engels“, beziehen. Ich möchte dabei jene Aspekte, die Lenin hervorhebt, sowie seine Argumentation rekonstruieren. Im darauffolgenden Abschnitt möchte ich diese Aspekte systematischer einordnen, um das Vorhaben Lenins fassen zu können.

Ausgangspunkt bildet Marx' Analyse der Pariser Commune. Dementsprechend zitiert Lenin häufig und intensiv Ausschnitte aus *Der Bürgerkrieg in Frankreich*; er verfährt ebenso bei Texten von Engels im darauffolgenden Kapitel. Indem er spezifische Zitate auswählt und sie dennoch so lange sind, erscheint es so, als würde er nur Marx' Interpretation übernehmen und eventuell kontextualisieren. Tatsächlich lässt er aber eigene Positionen einfließen beziehungsweise legitimiert diese, indem er Marx heranzieht. In dieser Argumentation, die teilweise von jener von Marx oder Engels abweicht, widerspricht sich Lenin auch mehrmals. Dies macht die Rekonstruktion seiner Gedankengänge durchaus komplexer. Sein Anliegen ist es dabei, die Marx'sche Staatsanalyse zu nutzen, um in zeitgenössische innerlinke Debatten zu intervenieren. Der Staat bezeichnet dabei die „besonder[e] Gewalt zu Unterdrückung einer bestimmten Gewalt“ (Lenin 1974: 432). Nach einer kurzen Kontextualisierung der Analyse von Marx, hebt er ein Zitat von Marx und Engels hervor, aus dem von den „Opportunisten“ (so bezeichnet Lenin die Sozialdemokraten) (ebd.: 427), laut Lenin, die falschen Schlüsse gezogen werden. So schreibt er: „In Wirklichkeit ist es *gerade umgekehrt*. Der Marxsche Gedanke besteht darin, daß die Arbeiterklasse ‚die fertige Staatsmaschine‘ *zerschlagen, zerbrechen* muß und sich nicht einfach auf ihre Besitzergreifung beschränken darf.“ (ebd.) Ausgehend von diesem Standpunkt probiert Lenin, genau diese

18 Hier kann noch angemerkt werden, dass sich diese Unterstützung nicht nur in der Analyse und den wohlwollenden Worten gegenüber der Commune und der heftigen Kritik gegenüber ihren Gegner_innen zeigt, sondern auch in einer pro-communard'schen Praxis konkret wird. Marx ließ Communard.e.s Geld sowie Pässe für die Flucht zukommen, beschaffte Geflüchteten Arbeit, tauschte sich per Korrespondenz mit Communard.e.s aus, ermöglichte Informationsweitergaben und Einschätzungen zur Situation von außen und propagierte die Ideen und Taten der Commune. Seine Praxis war also zugleich materiell als auch diskursiv und ideell. Dies alles zeigt sich insbesondere in den zahlreichen Briefwechseln die unter anderem im Band 33 der Marx-Engels-Werke nachgelesen werden können (vgl. Marx/Engels 1966, insbesondere 248, 250, 267, 270). Besonders gut lässt sich auch anhand des folgenden Satzes aus der Einleitung ebendieses Bandes zusammenfassen: „Marx kritisierte die Fehler der Kommune, verteidigte jedoch stets die Kommunarden“ (Marx/Engels 1966: XIV).

Zurückweisung und Zerschlagung des Staates zu analysieren. In der Pariser Commune wurde demnach die Staatsmaschinerie vernichtet¹⁹ (vgl. ebd.: 432), indem „im riesigen Ausmaß die einen Institutionen durch Institutionen prinzipiell anderer Art ersetzt wurden“ (ebd.). Der Schritt von einer bürgerlichen zu einer proletarischen Demokratie (vgl. ebd.) erfolgt also nur, indem der Staat zu etwas wird, „was eigentlich kein Staat mehr ist“ (ebd.). Tatsächlich verändert sich nämlich die Form der Gewalt, die angewendet wird: Sie ist keine besondere Gewalt mehr, sondern „*allgemeine Gewalt*“ (ebd.: 433). Wie Lenin später noch darlegt, ist es eben auch diese allgemeine Gewalt, die durch die (ehemals) unterdrückte Klasse ausgeübt wird, welche durchaus legitimiert, dass diese eben nicht entwaffnet wird (ebd.: 463). Der Staat stirbt also ab, weil es keine Repressionsgewalt durch eine unterdrückende Minderheit gibt beziehungsweise braucht (vgl. ebd.: 432). Stattdessen etablierte die Commune etwas anderes, das sich qualitativ vom bürgerlichen, kapitalistischen Staat unterscheidet (vgl. ebd.). Einerseits wird das Parlament durch verantwortliche Vertretungskörperschaften ersetzt (vgl. ebd.: 436f), „denn die Parlamentarier müssen selbst arbeiten, selbst ihre Gesetze ausführen, selbst kontrollieren, was bei der Durchführung herauskommt, selbst unmittelbar vor ihren Wählern die Verantwortung tragen“ (ebd.: 437). Mit anderen Worten – ganz im Sinne von Marx – werden sie „arbeitende“ Körperschaften“ (ebd.: 436). Andererseits wird auch die Beamt_innenschaft und Bürokratie abgebaut. Die Beamt_innen der Commune werden gewählt und sind jederzeit absetzbar (vgl. ebd.: 434). Des Weiteren wird die Bürokratie nicht mehr durch besondere Beamt_innen durchgeführt, die für diese Aufgaben eine höhere Entlohnung erhalten. Lenin argumentiert, dass insbesondere die kapitalistische Entwicklung auch dazu beigetragen hätte, administrative Tätigkeiten so zu vereinfachen, dass alle sie machen könnten (vgl. ebd.: 433). Indem die ursprünglich von besonderen Beamt_innen ausgeführten Funktionen und Aufgaben so vereinfacht würden, dass sie erst von theoretisch allen erledigt, später als Gewohnheit betrachtet werden (vgl. ebd.: 439), würde das Beamt_innentum sich überflüssig machen, der auf Beamt_innenschaft beruhende Staat zerbrechen (vgl. ebd.: 438).²⁰

Die Form der Commune war also die der proletarischen Demokratie (vgl. ebd.: 432) beziehungsweise der „proletarischen, sozialistischen Republik“ (ebd.: 431). Für eine Umwälzung

19 Lenin widerspricht sich ein paar Zeilen weiter: „In diesem Sinne *beginnt* der Staat *abzusterben*“ (Lenin 1974: 432). Insofern ist es durchaus nicht ganz klar, ob der Staat bereits zerschlagen oder im Prozess, zerschlagen zu werden, war. Des Weiteren würde ich die Verben „zerschlagen“ als aktiven Akt der Destruktion, im Gegensatz zu Lenin, nicht mit dem passiveren „absterben“, als unaufhaltsamen Prozess der Degradation, gleichstellen, beziehungsweise unter diesen beiden Prozessen durchaus unterschiedliche Vorgänge verstehen.

20 Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, dass es für Lenin noch eine weitere Etappe gibt: Nachdem die Funktionen „zur Gewohnheit werden“, werden sie „schließlich als *Sonderfunktionen* einer besonderen Schicht von Menschen in Fortfall kommen.“ (Lenin 1947: 439) – inwiefern sich diese Etappe nun wiederum von der besonderen Funktion der Beamt_innen im kapitalistischen, bürgerlichen Staat unterscheidet, soll hier nicht näher eruiert werden. Zentral ist allerdings, und darauf wird im Folgenden auch noch näher eingegangen, dass Lenin einen sehr konkreten Weg, der seiner Meinung nach gegangen werden muss, vorgibt.

zum Sozialismus braucht es laut Lenin eine Vermittlungsphase durch die „Diktatur des Proletariats“ (ebd.) – nur so kann es kein Aufschieben dieses Vorhabens in eine ungewissen Zukunft geben, sondern bereits im Hier und Jetzt Veränderung organisiert werden (vgl. ebd.). Erst die Abschaffung der Klassen, durch die Abschaffung der sozialen Verhältnisse, kann zu einer Abschaffung des Staates führen (vgl. ebd.: 448, 451). Eine solche Volksrevolution, die diese kapitalistischen und staatlichen Verhältnisse umstoßen würde, musste sich aber aus dem Proletariat und der Bäuer_innenschaft zusammensetzen (vgl. ebd.: 429) – das war durchaus auch der Versuch der Pariser Commune, jedoch blieb ihr dafür nicht ausreichend Zeit (vgl. ebd.: 430). Der Grund, warum dennoch so strukturelle Veränderungen in Paris möglich waren beziehungsweise grundsätzlich möglich sind, ist, dass „nur das Proletariat“ (ebd.: 434) die sozialistische Republik verwirklichen kann. Dieser Erfolg bedeutet für Lenin, in Rekurs auf Marx: „Die Kommune ist der erste Versuch der proletarischen Revolution, die bürgerliche Staatsmaschine zu *zerschlagen*, ist die ‚endlich entdeckte‘ politische Form, durch die man das Zerschlagene *ersetzen* kann und muß“ (ebd.: 445).

Lenin bezieht sich in seinen Ausführungen, nicht nur auf Marx, sondern auch auf Engels, zieht hier aber diverse Texte von ihm heran. Auch hier geht er anhand von Beispielen, exemplarisch anhand Engels’ „Abhandlung über die Wohnungsfrage (1872)“ (ebd.: 446) der Frage des Staates und seiner Form in unterschiedlichen Etappen der Veränderung und in Zusammenhang mit der Veränderung der ökonomischen Verhältnisse nach. Wie in den Abschnitten zuvor bestätigt auch hier Lenin seine Position, dass die „Abschaffung des Staates“ auf der „Abschaffung der Klassen“ (ebd.: 448) beruht, bis zur Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse kann jedoch der Staat dienlich sein (vgl. ebd.) – insofern plädiert Lenin dafür, den Staat zu nutzen (vgl. ebd.: 449).

Lenin hebt drei Aspekte hervor, die in Bezug auf den Staat und, in Anlehnung an Engels, als Lehren der Commune zentral sind. Erstens ist „die demokratische Republik [...] der unmittelbare Zugang zur Diktatur des Proletariats“ (ebd.: 459). Zweitens bezieht Lenin in Bezug auf die Frage der Nation und der Staatsordnung Position und spricht sich für einen „demokratischen Zentralismus“ (ebd.: 460), wie er von Marx während der Pariser Commune übrigens bereits vertreten worden sei (vgl. ebd.: 443), aus. Drittens verhindere diese nicht die „lokale Selbstverwaltung“ (ebd.: 461), die im Rahmen ebendieses Zentralismus durchaus erstrebenswert sei, denn nur so könne die meiste Freiheit gewährt sein (vgl. ebd.: 462). Mit diesen Aspekten rezipiert Lenin nicht nur Engels, sondern stellt bereits die Basis seiner Vorstellungen der Organisation der Gesellschaft im Prozess der Zerschlagung des Staates dar. Diese Vorstellungen werden in Bezug auf sein Verständnis von Demokratie und die daraus resultierenden Konsequenzen konkreter. Diese führt er unter anderem in Rückgriff auf Engels’ „Einleitung“ zu *Der Bürgerkrieg in Frankreich* aus. Dementsprechend unterscheidet sich, wie er bereits in seiner Marx-Rezeption darstellt, die demokratische Republik

qualitativ vom bürgerlichen Staat, ist aber dennoch staatlich (vgl. ebd. 466f)²¹. Selbst wenn sie also keine Überwindung bedeutet, ist sie dennoch sinnvoll. Im Gegensatz zu Engels (vgl. Engels 1962: 625) versteht Lenin nämlich die Etablierung der demokratischen Republik auch als eine Erleichterung für die proletarischen Kämpfe: „Eine breitere, freiere, offenere *Form* des Klassenkampfes und der Klassenunterdrückung bedeutet für das Proletariat eine riesige Erleichterung im Kampf um die Aufhebung der Klassen überhaupt“ (Lenin 1974: 467). Für Lenin ist die Commune als demokratische, proletarische Republik damit ein, wenn nicht absolut notwendiger, so dennoch sehr wertvoller Zwischenschritt. Allerdings, so lautet sein Schluss, muss durch das Zusammenfallen von Demokratie und Staat beides abgeschafft werden, denn die „Demokratie ist ein die Unterordnung der Minderheit unter die Mehrheit anerkennender *Staat*, d.h. eine Organisation zur systematischen *Gewaltanwendung* einer Klasse gegen die andere, eines Teils der Bevölkerung gegen den anderen.“ (ebd.: 469) Nur so kann Lenin zufolge der Sozialismus erreicht werden (vgl. ebd.).

In Bezug auf die Gewaltfrage sind Lenins Ausführungen daher durchaus paradox, zentral erscheint mir aber anhand seiner Argumente nochmals festzuhalten, dass die Commune für Lenin eine proletarische Demokratie darstellt, die sich in ihrer Organisationsform zwar qualitativ vom Staat unterscheidet, jedoch diesen nicht vollends zerschlagen hätte.²² Lenins Conclusio ist demnach, dass in Hinblick auf eine Etablierung des Sozialismus Demokratie und Staat endgültig zerschlagen werden müssen. Damit zeigt sich allerdings auch, dass es Lenin hier nicht um eine Analyse der Commune oder eine Analyse der Analysen über die Commune ging, sondern ein eigenes Programm formuliert. Diesem möchte ich im Folgenden noch auf den Grund gehen.

I.3.c Das Programm hinter der Rezeption der Analyse

Staat und Revolution schreibt Lenin im Kontext des Ersten Weltkriegs, den er als imperialistischen Krieg bezeichnet. Diese Kriegssituation führt ihn dazu, Parallelen zwischen der Pariser Commune und einer möglichen Revolution in Russland herzustellen – auch um seine eigenen Ideen und Vorstellungen zu betonen. Die Kriegssituation wurde in Bezug auf die Pariser Commune als „an instrument for the liberation of the proletariat“²³ (Bergman 2014: 1424) verstanden. Diesem

21 Laut Lenin kann die Demokratie auch nie vollkommen sein im Kapitalismus: „ein vollauf konsequenter Demokratismus ist unter dem Kapitalismus unmöglich“ (Lenin 1974: 466).

22 Hier sei noch kurz angemerkt, dass Marx in seinen *Entwürfen zum Bürgerkrieg* schreibt: „Die Kommune war die entschiedene Negation jener Staatsmacht und darum der Beginn der sozialen Revolution des 19. Jahrhunderts.“ (Marx 1962b: 542) Dies widerspricht in gewisser Hinsicht Lenin, der letzten Endes doch den staatlichen, wenn auch anderen, Charakter der Commune hervorhebt.

23 „als ein Instrument für die Befreiung des Proletariats“ (Bergman 2014: 1424 [Übersetzung K.S.]).

Verständnis nach musste der Erste Weltkrieg in einen Bürgerkrieg transformiert werden (vgl. ebd.: 1426). Der Text ist also mit der Aussicht auf eine Revolution, oder zumindest im Kontext ihrer Möglichkeit, geschrieben worden, und muss dementsprechend interpretiert werden: Die Bezugnahmen auf die Pariser Commune sind nicht willkürlich, sondern exemplarisch, die Rezeption von Marx und Engels ist nicht beliebig, sondern instrumentell. Lenin forciert ein Programm und legitimiert seine Überlegungen durch eine vermeintlich sehr nahe Lektüre von Marx und Engels. Im Kontext der Nacherzählung und Bezugnahme auf die Pariser Commune Marx die Bezeichnung der „Diktatur des Proletariats“ in den Mund zu legen (vgl. Lenin 1974: 459), ist strategisch zu verstehen: Marx hat, wie wir bereits sehen konnten, nicht so von der Commune gesprochen und sie auch nicht dementsprechend verstanden – und dennoch tut Lenin so als ob. Die Appelle zur Russischen Revolution sind auch sehr konkret, die Commune wird als ein revolutionärer Anfang dargestellt, die Russische Revolution als dessen Fortsetzung : „Wir werden in der weiteren Darlegung sehen, daß die russischen Revolutionen von 1905 und 1917 in einer anderen Situation, unter anderen Umständen, das Werk der Kommune fortsetzen und die geniale historische Analyse von Marx bestätigen.“ (ebd.: 445²⁴) Dabei forciert er zugleich sein Verständnis der Volksrevolution, welches nicht nur vom Proletariat, sondern auch von den Bäuer_innen ausgeht (vgl. ebd.: 429). Neben einem stark analytischen Teil kommt durch die Verwendung des „wir“ auch die programmatische Ebene hervor, die sich bereits an andere adressiert, beziehungsweise ein revolutionäres Kollektiv benennt (vgl. ebd.: 439). Seine Gegenpositionen zu Sozialdemokratie und Anarchismus, welche permanent im Text vorkommen, müssen als Intervention in die zeitgenössische Debatte verstanden werden, welche aufgrund der revolutionären Versuche durchaus akut ist. Aus einem Hegel'schen Verständnis heraus stellt Lenin die sozialdemokratischen und anarchistischen Strömungen in ein antithetisches Verhältnis und setzt sich selbst als Synthese, legitimiert durch die Analysen von Marx und Engels einerseits und die konkreten Erfahrungen der Commune andererseits. Die Sozialdemokratie bestünde demnach aus „Opportunisten“ (exemplarisch ebd.: 427), der Anarchismus aus „Utopisten“ (ebd.: 438). Erstere haben Marx missverstanden, behaupten ein revolutionäres Gedankengut und ziehen aber, Lenin zufolge, die falschen Schlüsse daraus, indem sie beispielsweise die Zerschlagung des Staates als Notwendigkeit negieren (vgl. ebd.: 427) oder ebenfalls die Entwaffnung des Proletariats fordern und somit der Revolution in den Rücken und der Bourgeoisie in die Arme fallen (vgl. ebd.: 463). Letztere hingegen würden sich zwar im Ziel nicht wesentlich von Marx, Engels oder Lenin (vgl. ebd.: 449) unterscheiden, jedoch in den Methoden: Indem sie sich gegen die Diktatur des Proletariats stellen würden, würden sie die Revolution als Ganze verhindern, da sie sie stets in die Zukunft verschieben

24 Lenin spricht hier von der Februarrevolution 1917.

(vgl. ebd.: 438) und die gegenwärtigen Zustände und Institutionen nicht für die eigene Sache ausnutzen (vgl. ebd.: 435). Argumentativ verbindet Lenin die sozialdemokratische Position in Bezug auf die Be- und Entwaffnung der Arbeiter_innen mit der anarchistischen Position der Ablehnung der Diktatur des Proletariats, indem er sich selbst für die Anwendung von Gewalt und Autorität ausspricht – und rechtfertigt dies auch wieder anhand Marx'scher und Engels'scher Analysen und der konkreten Darstellung der Pariser Commune. Die Veränderung der Produktionsverhältnisse hin zu sozialistischen bedürfe „strengster, eiserner Disziplin, die von der Staatsgewalt der bewaffneten Arbeiter aufrechterhalten wird“ (ebd.: 439), die „gesamte Volkswirtschaft [müsse] unter der Kontrolle und Leitung des bewaffneten Proletariats“ (ebd.: 440) stehen. In Rekurs auf Engels' Beispiel des Schiffes hebt Lenin hervor, dass komplexe Systeme auf „eine gewisse Autorität oder Macht“ (ebd.: 450) angewiesen seien; und er zitiert Engels befürwortend, als dieser schreibt: „Eine Revolution ist gewiß die autoritärste Sache, die es gibt“ (ebd.: 451), und damit zusammenhängend die Frage, ob die Pariser Commune nicht noch autoritärer hätte vorgehen sollen, um ihre Macht zu halten (vgl. ebd.). Dementsprechend legitimiert und befürwortet Lenin die Anwendung von Gewalt, „ein zeitweiliges Ausnutzen der Organe, Mittel und Methode der Staatsgewalt *gegen* die Ausbeuter“ (ebd.: 449) – die Diktatur des Proletariats darf somit durchaus autoritär sein und bleiben, solange es notwendig ist, das heißt – widersprüchlich – bis zur „Abschaffung [...] jeder Gewaltanwendung“ (ebd.: 469).

Neben dieser Argumentation für Autorität und Gewalt bis zu einem gewissen Punkt positioniert sich Lenin auch – wie wir bereits besprochen haben – für die Überwindung der Demokratie (vgl. ebd.: 466–470), die mit der Abschaffung des Staates, also auch der Gewalt, zusammenhängt (vgl. ebd.: 469). Diese konkreten Darstellungen eines Weges, der über die Anwendung von Autorität und Gewalt vermittelt wird und unterschiedliche Entwicklungsphasen beinhaltet, entfernt sich Lenin stark von Marx' Bezugnahmen auf die Pariser Commune. Er hebt hervor, dass ihre Bewegungen unabgeschlossen seien, sie keinen konkreten Weg hätte: „Die Arbeiterklasse verlangt keine Wunder von der Kommune. Sie hat keine fix und fertigen Utopien durch Volksbeschluß einzuführen“ (Marx 1962a: 343). Damit räumt Marx ihr ein experimentelles Moment ein. Bei Lenin hingegen werden die nächsten Schritte vorweggenommen und einzementiert.

Dementsprechend bezieht sich Lenin stark auf die Pariser Commune, sein Verständnis und seine Vorstellung revolutionärer Vorgänge scheint sich dennoch von ihr zu unterscheiden. Dieter Marc Schneider, Herausgeber von zwei Publikationen, in denen zentrale Texte zur Pariser Commune von marxistischen, kommunistischen und anarchistischen Theoretikern gesammelt sind, schreibt bezüglich Lenins Verhältnis zur Commune: „Der Leninsche ‚Kommunestaat‘ enthüllt eine Parteikonzeption, in der die organisierende und disziplinierende Herrschaft einer Minderheit als

„Diktatur des Proletariats‘ bestimmt wird.“ (Schneider 1971: 187) Zwar bezeichnet Lenin die Commune, beziehungsweise den „Versuch der Kommunarden“ (Lenin 1974: 426) als heroisch, doch sie hatte ihr „Ziel nicht erreicht“²⁵ (ebd.: 430) Sie wird jedoch als ein wesentliches Moment der revolutionären Phasen verstanden, als erste proletarische Revolution (vgl. ebd.: 445), an die nun, unter den sich bietenden Möglichkeiten im aktuellen Kontext, angedockt werden muss. Die Ausführungen dienen dazu, bereits einen Weg vorzugeben, die Commune und ihre Praxis werden nicht systematisch analysiert, sondern sie ist Exempel und Legitimation, für einen weiteren Versuch, sowie historischer Ausgangspunkt für eine Weiterführung proletarischer Aufstände. Die Commune wird zu einem Teil revolutionärer Erzählungen.

Wir konnten also sehen, dass alleine schon Marx, Engels und Lenin die Pariser Commune unterschiedlich analysieren und aus ihr abweichende Schlüsse ziehen. Des Weiteren unterliegen auch ihre jeweiligen Positionen Wandlungen mit der Zeit, mit der Distanz zu den Geschehnissen und mit dem jeweiligen zeitgenössischen Kontext. Auf diese drei Theoretiker und ihr Verhältnis zueinander wurde nun in diesen ersten drei Abschnitten näher eingegangen. Bevor ich allerdings zum nächsten Kapitel übergehe, in dem ich mich feministischen Zugängen zur Pariser Commune widme, möchte ich noch kurz auf die hier angestellten Rezeptionen und Analysen beziehen, um darzustellen, inwiefern diese androzentristischen Logiken folgen und welcher blinde Fleck sich daraus ergibt.

I.4 Ein androzentristischer, martialischer Revolutionsbegriff in der „klassischen“ Lektüre

Für den Begriff des Androzentrismus halte ich mich an die Definition der Politikwissenschaftlerin Tina Jung. Dieser „bezeichnet die systematische Privilegierung männlicher Sicht- und Lebensweisen. Dies zeigt sich darin, dass Männlichkeit als allgemeiner Maßstab gilt.“ (Jung 2015: 64) Indem also die männliche* Perspektive verallgemeinert wird, werden andere außer Acht gelassen; indem aber sonst keine Perspektiven, die zu dieser im Widerspruch stehen, thematisiert werden, bestätigt sie sich permanent von selbst. „Die Stabilität androzentrischer Prinzipien gründet sich also zum einen auf Dynamiken der Entgeschlechtlichung und De-thematisierung männlich kodierter Strukturen und Praktiken und umgekehrt der Vergeschlechtlichung weiblich kodierter Strukturen und Praktiken.“ (ebd.)

25 Lenin bezieht sich in diesem Absatz vor allem auf das Bündnis von Proletariat und Bäuer_innen, welches „aus einer Anzahl innerer und äußerer Gründe“ (Lenin 1974: 430) nicht erreicht wurde. Angesichts dessen, dass Lenin allerdings davon ausgeht, dass die Volksrevolution allgemein ebendieses Bündnisses bedarf (beziehungsweise jenes Bündnisses, welches die Mehrheit der unterdrückten Bevölkerung und Klassen zusammenbringt), kann der Ausspruch, die Commune hätte „ihr Ziel nicht erreicht“ durchaus in den Augen Lenins verallgemeinert werden.

Ich möchte im folgenden Abschnitt also auf eben diesen Androzentrismus eingehen. Dafür werde ich zunächst darstellen, welches Subjekt der Pariser Commune implizit und explizit angenommen und welche revolutionäre Kraft ihm zugesprochen wird. Des Weiteren werde ich die Diskrepanz von Kontinuität und Ereignishaftigkeit und die daraus entstehenden Folgen für die Einbettung der Pariser Commune thematisieren. Schließlich schlage ich als Androzentrismuskritik eine Dezentralisierung des Blicks vor.

I.4.a Das Subjekt der Pariser Commune

Um herauszuarbeiten, wer in den Analysen von Marx, Engels und Lenin als Subjekt – allgemein als revolutionäres und konkret als Subjekt der Pariser Commune – verstanden wird, möchte ich auf drei besonders relevante Ebenen verweisen. Diese wären die ökonomische, die politische und die militärische. Zwar sind diese Ebenen durchaus als miteinander verschränkt zu verstehen und eine genaue Abgrenzung ist nicht immer möglich, um die Analyse hier aber zu erleichtern, möchte ich sie dennoch auseinanderhalten.

Die historisch-materialistische Perspektive von Marx, Engels und Lenin führt zu einer Hervorhebung des Ökonomischen. Dabei werden die kapitalistischen Produktionsverhältnisse als zentral gefasst, die Gesellschaft als in zwei Klassen geteilt verstanden. Der Aufstand der Pariser Commune basiert demnach darauf, dass die eine Klasse gegen die andere revoltiert, die Arbeiterklasse gegen die Kapitalistenklasse, das Proletariat gegen die Bourgeoisie. Nur so kann auch eine Veränderung auf der politischen Ebene vollbracht werden. In den *Entwürfen* schreibt Marx somit: „Nur die Proletarier, von der neuen sozialen Aufgabe entflammt, die sie für die gesamte Gesellschaft zu vollbringen haben, nämlich die Abschaffung aller Klassen und der Klassenherrschaft, waren imstande, das Werkzeug dieser Klassenherrschaft – den Staat –, diese zentralisierte und organisierte Regierungsgewalt zu zerbrechen, der sich anmaßt, Herr statt Diener der Gesellschaft zu sein.“ (Marx 1962b: 542) Und auch in Engels Bezeichnung der Commune als „Diktatur des Proletariats“ (Engels 1962: 625) ist die Relevanz der ökonomischen Ebene enthalten. Ebenso verhält es sich, wenn Lenin davon spricht, dass die sozialistische Revolution nur durch das Proletariat verwirklicht werden kann (vgl. Lenin 1974: 434). Die Arbeiterklasse wird dementsprechend als Motor der proletarischen Revolution verstanden: So „war dies die erste Revolution, in der die Arbeiterklasse offen anerkannt wurde als die einzige Klasse, die noch einer gesellschaftlichen Initiative fähig war“ (Marx 1962a: 344). Aus dieser materialistischen Analyse heraus ist das Subjekt der Revolution das Proletariat – wenn auch Lenin hervorhebt, dass die (implizit männlich* gedachte) Bauernschaft nicht außer Acht bleiben darf (sie nimmt dennoch nur

eine sekundäre Rolle ein) (vgl. Lenin 1974: 429). Als dieses Proletariat werden allerdings vorrangig die (männlichen*) Arbeiter verstanden – selbst wenn sich darunter auch Arbeiter_innen finden, so werden, in androzentristischer Manier, die männliche* Perspektive und ihre Arbeit verallgemeinert und andere ignoriert. Weiblich* konnotierte Reproduktionsarbeit findet des Weiteren gar keinen Eingang in die hier vorliegenden Darstellungen. Dies verdeutlicht sich einmal mehr, wenn auch die politische Ebene in den Blick genommen wird. So schreibt Engels, dass mit der Revolution des 18. März der „Klassencharakter der Pariser Bewegung scharf und rein hervor[tritt]. Wie in der Kommune fast nur Arbeiter oder anerkannte Arbeitervertreter saßen, so trugen auch ihre Beschlüsse einen entschieden proletarischen Charakter“ (Engels 1962: 620). Die politische Ebene ist jedoch, im Gegensatz zu der Produktionsarbeit – wenn es auch hier nicht thematisiert wurde –, eine exklusiv männliche* Sphäre und wird strukturell männlich* besetzt. Das in dieser Analyse auserkorene Subjekt der Revolution – der Arbeiter – macht somit auch Politik als Arbeiter und für den Arbeiter. Dass damit zentrale Kämpfe ausgelassen werden, bestimmte Formen von Protest, Revolution, bestimmte Forderungen und die dahinterstehenden Subjekte nicht thematisiert werden, führt nur dazu, dass sich die Perspektive auf dieses männliche* Subjekt bestätigt. Verstärkt wird dies durch den Kontext des Bürgerkriegs, wie auch die Historikerin Veronika Helfert analysiert: „Die Bereitschaft soldatischer Militanz ist einer der zentralen Bestandteile moderner Männlichkeit“ (Helfert 2021: 71). Helfert bezieht sich in ihrer Analyse zwar auf die Rätebewegung und Revolution in Österreich im frühen 20. Jahrhundert, dennoch lässt sich gerade angesichts der Texte von Marx, Engels und Lenin dieses Urteil durchaus für die Pariser Commune bestätigen. Die „aus Arbeitern bestehende Nationalgarde“ (Marx 1962a: 338) war männlich* geprägt, die historisch erwiesene Tatsache, dass es auch Frauen*bataillone gab beziehungsweise sich nicht nur Männer* den Kämpfen anschlossen, findet bei den drei Theoretikern keinen Eingang. Auch die Darstellung der Verbrüderung zwischen den Soldaten der Nationalgarde und dem Volk (vgl. Marx 1962a: 330) bestätigt die Idee eines männlichen* revolutionären Subjekts. Zwar ließe die Bezeichnung des „Volkes“ (ebd.) durchaus die Interpretation zu, dass es sich nicht nur um Männer* handelte, jedoch widerspricht dem sowohl die Bezeichnung der Verbrüderung als auch die Relevanz der (männlich* verstandenen) Arbeiter als zentraler Teil dieses Volkes. Selbst wenn sich also auch Frauen* auf dem Montmartre befanden (ihre Rolle ist historisch nachgewiesen und aus feministischer Perspektive durchaus relevant, wie wir später noch sehen werden), bleibt dies verdeckt beziehungsweise ist für Marx nicht wichtig. Frauen* spielen bei Marx nur zweimal eine Rolle, sie sind entweder die „Kokotten“ (ebd.: 349) der Versailler – ihnen wird damit in misogynen Manier die Rolle der „Hure“ zugeschrieben (vgl. Precarias a la deriva 2005: 212f) – oder „die wirklichen Weiber von Paris [...] – heroisch, hochherzig und aufopfernd“ (ebd.). Bei Engels und Lenin werden grundsätzlich nur

Männer* hervorgehoben²⁶. Dabei spielt das Verständnis von Revolution im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Analyse als kapitalistischer Klassengesellschaft und der Versuch ihrer Überwindung, eine zentrale Rolle. „Das revolutionäre Skript, also die Vorstellung davon, wie eine Revolution aussehen soll, formte die Beurteilung revolutionärer Ereignisse.“ (Helfert 2021: 85) Ergänzend zu diesem Zitat muss somit gesagt werden, dass es nicht nur die Beurteilung der revolutionären Ereignisse selbst formt, sondern auch die Darstellung und das Verständnis des revolutionären Subjekts.

Ich werde nun auf die in diesem Zusammenhang relevante Kontextualisierung der Pariser Commune und ihre Darstellung als (revolutionäres) Ereignis eingehen.

I.4.b Kontinuität und Ereignis

Die Pariser Commune darf nicht entweder in ihrer Kontinuität oder als Ereignis verstanden werden – auch nicht bei Marx, Engels und Lenin. Vielmehr sind die Thematisierung und Einordnung dieser Revolution komplexer und widersprüchlicher, sie ist sowohl Teil einer Kontinuität als auch ein Ereignis. Bei allen drei Theoretikern wird die Pariser Commune in ihrem historischen Kontext verortet. Dabei ist sie nicht nur als Bürgerkrieg und im Bezug zu Kriegssituationen zu verstehen, sondern auch in ihrem Zusammenhang mit anderen Revolutionen.

Obwohl in den *Entwürfen* von Marx Versuche der Etablierung von Communes in anderen Städten im September 1870 noch thematisiert werden, wird diese Kontinuität der Kämpfe in seinem endgültigen Text *Bürgerkrieg in Frankreich* nicht mehr erwähnt (vgl. Marx 1962b: 535): „In Lyon, Marseille, Toulouse wurden Machtorgane des Volkes – Kommunen – geschaffen. In den Provinzen führten die Kommunen trotz ihrer kurzen Existenz eine Reihe wichtiger revolutionärer Maßnahmen durch (Neubesetzung des Polizei- und Beamtenapparates, Befreiung der politischen Gefangenen, Einführung der weltlichen Bildung, Besteuerung der Reichen, unentgeltliche Rückgabe von in Leihhäusern verpfändeten Gegenständen bis zu einem bestimmten Betrag). In der Durchführung solcher Maßnahmen hat sich die Kommune von Lyon besonders ausgezeichnet. Die Regierung der nationalen Verteidigung unterdrückte diese örtlichen Kommunen auf das brutalste.“ (Marx/Engels 1962a: 741, Endnote 431) Damit wird die Commune geographisch isoliert. Zugleich wird sie historisch mit anderen Revolutionen in Verbindung gesetzt, insbesondere jenen in Paris von 1848

26 Des Weiteren sei darauf hingewiesen, dass sowohl Engels als auch Lenin auf Proudhon und den in der Pariser Commune relevanten Proudhonismus eingehen, ohne seine antifeministischen und misogynen Positionen zu thematisieren oder zu problematisieren. Dass eine solche Kritik an Engels und Lenin anachronistisch erscheint, möchte ich nicht gelten lassen, haben doch zahlreiche Frauen* während der ersten Internationalen probiert, sich gegen ebendiese Positionen zu organisieren. Auf den Antifeminismus in der Pariser Commune soll allerdings im zweiten Kapitel dieser Arbeit noch genauer eingegangen werden.

und 1870, doch im Moment selbst als Ereignis verstanden. Und auch die Darstellung anderer proletarischer Revolutionen beschränkt sich auf eine eurozentrische Perspektive, welche wiederum verallgemeinert wird²⁷: „Mit der Verobjektivierung der dabei zugrunde gelegten andro- und eurozentrischen Weltsicht wird der seinerseits partikuläre Charakter verschleiert und unsichtbar gemacht.“ (Jung 2015: 64)

Für Marx speist sie sich aus einer Geschichte historischer Momente: „Die Kommune [...] wurde schließlich am 26. März siegreich errichtet. Aber sie hatte nicht plötzlich an diesem Tag das Licht der Welt erblickt. Sie war das unveränderliche Ziel der Arbeiterrevolution.“ (Marx 1962: 537) Gleichzeitig bildet sie als Vorbotin (vgl. ebd.: 362) erst den Anfang der Arbeiterrevolutionen und läutet die befreite Gesellschaft ein. Diese Relevanz wird ihr zehn Jahre später allerdings von Marx wieder abgesprochen (Marx 1967: 160). Während Engels sie als eines von vielen „große[n] geschichtliche[n] Ereignisse[n]“ (Engels 1962: 615) bezeichnet, bildet sie für Lenin wiederum etwas Singuläres: „Es war ein in der Geschichte noch nie dagewesenes Ereignis“ (Lenin 1971c: 73), wobei die Russische Revolution an dieses Ereignis andocken könne und müsse (vgl. Lenin 1974: 445).

Die Kontinuität, in die die Commune allerdings gefasst wird, ist jene von proletarischen Revolutionen. Sie wird in eine Geschichte großer historischer Momente eingebettet. Damit bleibt sie im Moment selbst ereignishaft und wird als Bruch mit der herrschenden Ordnung verstanden.²⁸ Mit anderen Worten: während eine bestimmte Kontinuität, nämlich eine militärische, androzentrische forciert wird, spitzt sich in den Analysen von Marx, Engels und Lenin zunehmend eine auf das Ereignis zentrierte Erzählung zu. Damit verschwinden aber zunehmend die Praxen der Communard.e.s, weil sie einerseits nicht mehr rezipiert werden, da sie hinter diesen kanonischen Interpretationen langsam verblassen, oder weil sie andererseits auch überhaupt nie rezipiert oder als wichtig erachtet wurden, da ihnen bereits auf praktischer als auch theoretischer Ebene, mangels antirassistischer, feministischer, postkolonialer oder intersektionaler Perspektiven keine Relevanz zugesprochen wurde oder es keine Möglichkeit gab, sie abzubilden, einzuordnen, einzufassen. Diese Fokussierung auf eine Ereignislogik, die sich in der Benennung von konkreten (und wie bereits angemerkt, fälschlicherweise) 72 Tagen zuspitzt, führt dazu, dass nur Praxen innerhalb ebendieses Zeitraums beachtet werden. Unter diesem Narrativ leiden jedoch all jene Aspekte, jene Praxen, welche kontinuierlich erarbeitet und aufgebaut wurden und auch nicht als maskulin-proletarisch-revolutionär verstanden werden. Ich werde im weiteren Verlauf auf ebensolche Praxen

27 Dabei fand zeitgleich, wie Quentin Deluermoz herausgearbeitet hat, die Commune in Alger statt (vgl. Deluermoz 2020).

28 Noch stärker wird dieses Moment des Ereignisses bei Badiou herausgearbeitet – er plädiert sogar dafür, in Bezug auf die Pariser Commune von einem solchen zu sprechen (vgl. Badiou 2011).

zu sprechen kommen, exemplarisch seien hier die Diskussionen in Clubs genannt (vgl. Johnson 1996; Ross 2015; Raunig 2017). Die Problematik, die sich mit dieser Darstellung zwischen Kontinuitäten und Ereignis ergibt, schließt an jene bezüglich des Subjekts an: Aus diesen Analysen ergibt sich ein bestimmtes Verständnis von Revolution, welche zahlreiche Praxen und Subjekte nicht benennt und auch nicht in den Blick nimmt. Mich davon abgrenzend schlage ich eine Relektüre der Pariser Commune vor.

I.4.c Das Vorhaben: Eine Dezentralisierung des Blicks

In einem Interview mit Jochen Becker und Christoph Laimer antwortet Kristin Ross auf die Frage, wie sie den Diskurs um und den Sturz der Vendôme-Säule versteht, dass es nicht darum geht, nur einzelne, viel zitierte Ereignisse oder Personen hervorzuheben. „Ich glaube, dass man genau das tun muss, damit in unserer Zeit die Commune selbst wahrnehmbar wird. Man kann nicht zu denselben alten Geschichten zurückkehren, man muss sich von den Codierungen, den Klischees und Banalitäten befreien, die die Darstellung jedes politischen Ereignisses aus der Vergangenheit überdecken. Nichts von diesen Ereignissen wird erkennbar, wenn man sich weiterhin auf die dominanten Darstellungen konzentriert, über die bereits gesprochen wurde.“ (Becker/Laimer/Ross 2021: 21) Mein Vorhaben kommt auch diesem Verständnis nahe: Es braucht Perspektivenwechsel beziehungsweise die Erweiterung bestehender Analysen anhand weiterer Perspektiven, die die ursprüngliche nicht nur leicht verändern, sondern auch grundlegend ins Wanken bringen können. Mein Begriff ist dabei jener der „Relektüre“ als neue Lesart von Geschichte, von einem historischen Ereignis, konkret von der Pariser Commune – wobei ich durchaus ein widersprüchliches Verhältnis zum Begriff des Ereignisses darstellen werde. Das Präfix „Re-“ ist aber kein einfacher Zusatz, es wird nicht nur *nochmals* gelesen, sondern immer auch *anders* gelesen. In der Wiederholung der Betrachtung und Analyse der Ereignisse steckt bereits eine Veränderung, unter anderem, weil ich durch meine eigenen Auseinandersetzungen, Perspektiven und Positionierung andere Betrachtungsweisen einbringe.²⁹ Die Texte von Marx, Engels und Lenin dienen mir als wertvolle Basis. Allerdings werde ich die Erzählung der Commune aus dem Korsett des militärischen Kontextes zu lösen versuchen. Das bedeutet keineswegs, dass dieser Kontext irrelevant wird – das wäre geschichtsverfälschend und würde die Lebensrealität der Pariser_innen verkennen. Es soll jedoch die Vielfalt der Akteur_innen erkannt werden, die auf unterschiedlichen Ebenen, in unterschiedlichen Bereichen und auf unterschiedliche Arten in dieser Revolution verstrickt waren,

²⁹ Zentrale Überlegungen dazu sind bei Donna Haraway nachzulesen, unter anderem in ihrem wegweisenden Artikel „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“ (1988).

sich einbrachten und Vorstellungen von Kollektivität, Solidarität und Gesellschaft aufzeigten und formulierten.

In den unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit der Pariser Commune wird diese zu einer Chiffre zur Überwindung der Klassengesellschaft. Abhängig von der jeweiligen Analyse kommt ihr allerdings eine unterschiedliche Rolle und Position in diesem Prozess der Überwindung zu. Zentral ist dabei für mich, dass über die Commune also nicht nur theoretische Argumente formuliert werden, sondern sie als praktisches Beispiel der Legitimierung dieser Argumentationen dient. Insofern wird hier klar, dass Theorie nicht nur als Gerüst, welches in der Praxis angewendet wird und dann mehr oder weniger gut hält, verstanden werden darf, sondern dass sich diese immer auch aus der Praxis, und hier konkret der Praxis der Commune, speist. Dementsprechend gibt es einen rückwirkenden, theorieverändernden Effekt von Praxis. Bei Marx bedeutet das Offenhaltung: Er berücksichtigt in seiner Analyse den demokratischen Experimentalismus der Commune, die Bewegung muss erst ausbuchstabieren, welche die nächsten Schritte sind. Damit bleiben Praxis und Theorie noch offen. Bei Lenin hingegen werden die nächsten Schritte bereits vorweggenommen bzw. theoretisch einzementiert, womit die Möglichkeit einer offenen Praxis sowie ihre Rückwirkung auf die Theorie von vornherein beschnitten werden.

Angesichts dieses Bestehens eines Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis möchte ich im Folgenden versuchen, aus feministischer Perspektive auf dieses einzugehen und so Aspekte, die bei Marx, Engels oder Lenin nicht erkannt werden, zu benennen. Des Weiteren möchte ich auf jene bereits bestehenden Beiträge eingehen, die sich explizit der Rolle von Frauen* während der Pariser Commune widmen. Eine andere Perspektive auf die Theorie soll so auch eine andere Perspektive auf Praxis ermöglichen, gleichzeitig führt die Erkundung anderer Praxen, jenseits beispielsweise soldatischer Männlichkeit*, wiederum zu einer Veränderung der bestehenden Theorien. Die Dezentralisierung des Blicks, weg von einem bestimmten Kanon, soll eine Neubewertung der Theorie und Praxen der Pariser Commune ermöglichen – diesem Vorhaben möchte ich mich in den weiteren Kapiteln widmen.

„It was the condition of women itself
that had to be transformed,
and, at the same time,
the whole of society.“

Thomas 1971: 411

II. Communard.e.s in der Pariser Commune: kontinuierliche Kämpfe für eine andere Gesellschaft

1996 veröffentlicht Gay L. Gullickson das Buch *Unruly Women of Paris. Images of the Commune*, in dem es um die Rolle und Darstellung der Frauen* der Pariser Commune während ihres Bestehens aber auch in ihrem Nachgang geht. Der Titel der Einleitung lautet: „Rereading the Commune“. Da der Begriff der Relektüre in dieser Arbeit aus analytischer und methodologischer Perspektive eine zentrale Rolle spielt, möchte ich hier Gullicksons Verständnis zitieren:

„It asks the questions about how contemporaries and historians construed women’s participation in the Commune, the meaning they attached to their activities, and the ideological purposes served by the caricatures, stereotypes, and other representations of women. Answering these questions involves us in a process of *rereading* the history of the Commune and, ultimately, retelling its story.“ (Gullickson 1996: 10 [Hervorhebung K.S.])

Dementsprechend gestaltet sich auch mein Vorhaben. Im Gegensatz zu Gullickson werde ich dies allerdings methodisch nicht vor allem anhand der Analyse bildlicher Darstellungen machen, und ich gehe auch nicht davon aus, dass ich dann *die* Geschichte der Commune neu erzählen werde („retelling its story“ [Hervorhebung K.S.]). Es geht mir nicht darum, ein Narrativ bzw. *die* neue Erzählung zu setzen, sondern blinde Flecken in den Narrativen, die ich zuvor analysiert habe, zu finden und um eine feministische Perspektive zu erweitern – und damit auch mit diesen Narrativen zu brechen.

2019 erscheint des Weiteren das Buch *La Commune de 1871: une relecture*,³⁰ herausgegeben von Marc César und Laure Godineau. Dieses bezieht sich nicht spezifisch auf die Rolle der Communardes und bringt auch nicht systematisch eine feministische Position ein. Jedoch kann daran das bestehende Interesse an der Pariser Commune einerseits und vor allem an der Notwendigkeit, Geschichte und ihre Narrative immer wieder zu aktualisieren, abgelesen werden.

30 Zu dt.: *Die Commune von 1871: eine Relektüre* (Übersetzung K.S.).

Genau dieser Aufgabe sind jene Autor_innen nachgegangen, die versucht haben, die Rollen, Aufgaben und Perspektiven der Frauen* der Pariser Commune nachzuzeichnen, darzustellen und zu analysieren, wie zum Beispiel Édith Thomas (1963), Eugène Schulkind (1975), Gay L. Gullickson (1996), Carolyn Eichner (2004) oder Pamela Joan Stewart (2006). Andere haben sich vor allem mit einzelnen Akteur_innen und Aktivist_innen auseinandergesetzt, wie Marian Leighton (1976) und Eva Geber (2019) mit Louise Michel oder Antje Schrupp (1999) mit André Léo und Elisabeth Dmitrieff. Und wieder andere halten nur einzelne Ausschnitte oder Kapitel für ihre Analyse der Rolle von Frauen* bereit, wie Roger V. Gould (1995), Jacques Rougerie (1997), Donny Gluckstein (2006) oder Heather Brown (2021). Dies ist zwar keine vollständige Auflistung – die Suche nach frauen*zentrierten oder gar feministischen Perspektiven auf die Pariser Commune erweist sich durchaus als mühsam und nicht einfach –, insgesamt bleiben die Auseinandersetzungen mit diesen Perspektiven allerdings dürftig. Besonders wird Geschlecht nur selten als relevante, inhärente Kategorie der Entwicklungen der Pariser Commune betrachtet. Zugleich zeigt sich auch, dass diese Perspektiven vergleichsweise selten von französischen Wissenschaftler_innen eingebracht werden und tendenziell aus dem anglo-amerikanischen Raum kommen. Auf den nächsten Seiten des zweiten Kapitels dieser Masterarbeit möchte ich auf einige Aspekte ebendieser Auseinandersetzungen eingehen und die Darstellungen von Frauen* in der Pariser Commune rezipieren – auch in Kontrast zu den vorher abgebildeten Überlegungen zu den Analysen von Marx, Engels und Lenin. Des Weiteren möchte ich, nachdem dies zuvor auch ein Kritikpunkt an diesen Analysen war, rezente Perspektiven auf das Verhältnis von Ereignis und Kontinuität unter besonderer Berücksichtigung der Communard.e.s einbringen. Dafür ziehe ich vor allem Ausarbeitungen zu der Organisation in Clubs heran, wie sie sich bei Martin P. Johnson (1996), Martin Breugh (2007) oder Kristin Ross (2008, 2021) finden. In Anlehnung an Regina Becker-Schmidt greife ich den Begriff der „doppelten Vergesellschaftung“ (Becker-Schmidt 2010: 68) auf, um auf die politische Dimension der Praxen der Communard.e.s einzugehen. In einem dritten Teil richte ich meinen Blick auf die Desavouierung der Pariser Commune unter antifeministischen Vorzeichen. Dafür stelle ich die Kontinuität von Antifeminismus, die Folgen für die Repression sowie den anhaltenden Versuch der Tilgung der Erfahrungen der Frauen* aus der Geschichte der Pariser Commune dar.

Von diesen Strängen ausgehend – die Vielfalt der implizierten Subjekte, die Einbettung in eine Kontinuität sozialer und politischer Praktiken sowie eine Analyse des antifeministischen Kontextes – möchte ich sie im dritten Kapitel dieser Arbeit zusammenführen und, mit der sich um Sorge(konzepte) beschäftigenden Forscherin und Aktivistin Marta Malo gesprochen, erkunden,

inwiefern und ob überhaupt die Praktiken der Communard.e.s als „Experimente eines anderen gemeinsamen Lebens“ (Malo 2021) gefasst werden können.

Damit sollen die folgenden Seiten als analytischer Übergang fungieren zwischen einer linken, materialistischen, marxistischen Analyse, welche die Commune als Negativfolie revolutionärer Geschehnisse im Hinterkopf behält und sich daran abarbeitet, und der Herausarbeitung der politiktheoretischen Potentiale einer intersektionalen Perspektive auf die Pariser Commune.

II.1 Vielfältige Subjekte: Die Akteur_innen der Pariser Commune

In seinem Text „Ambigüe criminalité: le traitement judiciaire des femmes de la Commune ou le retour à l'ordre sexuel et politique“³¹ (2009) stellt Quentin Deluermoz die Frage: „Qu'est-ce, d'abord, que participer à la Commune?“³² (Deluermoz 2009: 134) – eine Frage, der ich im Zuge dieses Abschnitts auch nachgehen werde. Wie bereits im vorangehenden Kapitel zu Marx', Engels' und Lenins Analysen und Perspektiven auf die Pariser Commune angedeutet und auch kritisiert, wurden nur bestimmte Partizipationsformen als relevante und nur bestimmte Akteur_innen als Partizipierende anerkannt. Das Subjekt der Revolution allgemein und dieser im Speziellen, war, wenn nicht explizit genauso benannt, dann zumindest implizit männlich*, proletarisch und international ausgerichtet aber letzten Endes doch *weiß*³³. Besonders betont wurden dabei sowohl die militärischen als auch die politischen Partizipationsformen – wobei unter militärischen das direkte Gefecht und nicht all jene dazu notwendigen Arbeiten, die im vermeintlichen Hintergrund ablaufen, verstanden werden, und unter politischen jene Politik, die in den offiziell errichteten Institutionen der Commune stattfindet. In dem instruktiven Artikel „Taking one's part in the revolution': A comparison of women's labor as tools of revolutionary change in France, Viet Nam, and Poland“, in dem drei revolutionäre Momente und darin die Rolle von Frauen* verglichen werden, beschreibt Pamela Stewart das Problem, das aufkommt „by focusing on the military capabilities of National Guard troops defending Paris or the political makeup of the Commune's male leadership with little attention paid to the hundreds of thousands of female laborers who could

31 Zu dt.: „Widersprüchliche Kriminalität: Die gerichtliche Behandlung der Frauen der Commune oder die Rückkehr zur sexuellen und politischen Ordnung“ (Übersetzung K.S.).

32 Zu dt.: „Was heißt das überhaupt, an der Commune teilzunehmen?“ (Übersetzung K.S.)

33 Ich schreibe den Begriff *weiß* kursiv, um darauf aufmerksam zu machen, dass es sich nicht einfach um eine Hautfarbe, sondern vielmehr um eine gesellschaftliche Positionierung handelt. Das Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit schreibt dazu unter anderem: „Mit *weiß* ist nicht unbedingt die Schattierung der Haut eines Menschen gemeint, sondern die Positionierung und soziale Zuschreibung als *weiß* in einer rassistisch strukturierten Gesellschaft. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass durch Rassifizierung und Rassismus nicht nur rassistisch diskreditierbare Menschen, sondern auch rassistisch nicht diskreditierbare Menschen positioniert werden. D. h. Rassismus weist auch *weißen* Menschen strukturell einen bestimmten sozialen Ort zu. Dieser Ort ist verbunden mit Privilegien, Dominanzerfahrungen und der Erfahrung als Maßstab zur Beurteilung nicht-*weißer* Menschen zu fungieren, ohne selbst als *weiß* markiert zu werden.“ (IDA o.J.)

not vote in the municipal or National Guard elections that determined formal leadership.“ (Stewart 2008: 499f) Indem nur jene Orte der Revolution als zentral anerkannt werden, aus denen Frauen* historisch und systematisch ausgeschlossen wurden, werden sie zugleich systematisch in den Analysen der Revolution außen vor gelassen. Ganz in diesem Sinne fragt die Historikerin und Romanautorin Édith Thomas, die in diesem Feld Pionierinnenarbeit leistete: „Who were these women? What did they do? What did they want? What did they think? Were the *pétroleuses* a myth or a reality?“ (Thomas 1971: 409).

Anhand von Brown (2021) und Schrupp (2011) möchte ich daher zunächst direkt auf Marx' Perspektive eingehen. Danach werde ich darstellen, welche verschiedenen Rollen und Aktivitäten Frauen* in den unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit der Pariser Commune der letzten 40 Jahre zugeschrieben wurden.

II.1.a Mit und nach Marx

2012 verfasst die Politikwissenschaftlerin Heather Brown *Marx on gender and the family: a critical study*³⁴. In dem Kapitel „Marx' Journalismus und seine politischen Aktivitäten“ geht sie der Frage nach, wie er sich innerhalb seiner politischen und journalistischen Tätigkeiten mit Frauen* und Frauen*arbeit auseinandersetzt, welchen Stellenwert er ihnen, ihren Arbeiten und ihren Kämpfen zuschreibt. Dabei widmet sie sich kurz auch Marx'schen Analysen der Pariser Commune und schreibt hier: „Obwohl Frauen in hohem Maße“ – in welchem beschreibt Brown in den Absätzen zuvor – „an der Kommune beteiligt waren, geht Marx nur relativ kurz auf ihre Rolle bei diesen Ereignissen ein. Es gibt jedoch einige Passagen, in denen er sich auf sie bezieht.“ (Brown 2021: 147) Ich würde hier im Anschluss an Brown kritisch anmerken, dass es sich um nur *einige wenige* Passagen handelt. Vielmehr kontextualisiert Brown Aussagen von Marx, insbesondere aus seinem *Bürgerkrieg in Frankreich*, und vermittelt so den Anschein, seine Analyse der Frauen* und ihrer Arbeit wären bereits in seinem Text enthalten, auch wenn sie tendenziell nur am Rande vorkommen und nicht genauer auf sie eingegangen wird, geschweige denn die Vielzahl ihrer Kämpfe systematisch analysiert werden. So schreibt Brown Marx' kritisierend zugleich und im Unterschied zum zuvor erwähnten Zitat: „Marx erwähnt nur die Aktionen der Frauen zur Verteidigung der Stadt und geht nicht auf ihre anderen politischen Aktionen während der Kommune ein.“ (ebd.: 145) Gerade ihre Rolle in der Verwaltung der Commune hebt Brown dann hervor. Bedeutend ist hier, wie Marx' Analyse im *Bürgerkrieg* und seine konkreten politischen Praxen in diesem Zeitraum der Commune voneinander abweichen. Tatsächlich ist eine der wichtigsten und zentralsten politischen Frauen*organisationen die „Union des Femmes Pour la Défense de Paris et les Soins aux Blessés“

34 Ich werde mich hier auf die deutsche Ausgabe *Geschlecht und Familie bei Marx* (2021) stützen.

(„Union der Frauen für die Verteidigung Paris’ und die Versorgung der Verwundeten“; in Folge kurz: *Union des Femmes*). Gegründet wurde die Organisation unter anderem durch Elisabeth Dmitrieff, die, wie Schrupp, die sich eingehender mit ihr und ihrer Rolle während der Pariser Commune beschäftigt hat, schreibt, „eine Vertraute von Karl Marx und quasi in dessen Auftrag nach Paris gegangen“ (Schrupp 2011: 63) war. Während Brown und Schrupp insbesondere ihre Rolle als eine der Gründerinnen der *Union des Femmes* sowie als Sprachrohr von Marx und dem Generalrat der Internationalen hervorheben, geht Kristin Ross in einem Interview mit Jochen Becker und Christoph Laimer noch auf einen weiteren zentralen Aspekt ein: Ihre Praxis war nicht nur insofern relevant, wie Eichner schreibt, als dass durch sie Frauen* sich organisieren konnten, in „one of the Commune’s largest and most clearly delineated and effective organizations“ (Eichner 2004: 70), sondern sie (über)trug den internationalistischen Ansatz der Commune in die Praxis (vgl. Becker et al. 2021: 21). Laut Ross handelt es sich um einen „Internationalismus, der vor allem theoretischer Natur war“ (ebd.) und Elisabeth Dmitrieff verstand sich darauf, internationale Verbindungen, nämlich zwischen Karl Marx und Nikolai Tschernyschewski, herzustellen und in die Praxis „in Form der Frauengewerkschaft, die sie gemeinsam mit Näherinnen gründete“ (ebd.: 22) zu übertragen. Ross geht in *Luxus für alle* näher auf dieses Verhältnis zwischen Marx und Tschernyschewski, welches Dmitrieff beeinflusst hat, ein: „In einer erstaunlich verdichteten Zeitspanne machte sich Elisabeth Dmitrieff daran, eine Art Transversale oder Verbindung zwischen den beiden bedeutendsten politischen Denkern der Zeit, Marx und Tschernyschewski, herzustellen. Und das auf zweierlei Weise: theoretisch und durch die Tat.“ (Ross 2016: 385) Inspiriert von Tschernyschewskis Roman *Was tun?* (1863) wollte sie seine Vision mit Marx’ ökonomischen Theorien zusammenführen: „Das größte Verdienst des Romans war, einen Weg zum Sozialismus aufzuzeigen, der seine Leser von fernen Träumen weg- zu einer direkten Begegnung mit der Alltagsrealität hinlenkte.“ (Ross 2016: 386)

Daran anschließend muss hier angeführt werden, dass der Name der *Union des Femmes* durchaus als irreführend gelten kann, denn was er unterschlägt, ist eben seine gewerkschaftliche Form beziehungsweise seine ökonomische Ausrichtung. Tatsächlich wurde die *Union* „established to organize women to defend Paris and to reorganize women’s labor into producer-owned cooperatives.“ (Eichner 2004: 17; vgl. auch Thomas 1971: 414) Damit wurden jene beiden Ziele verbunden, die von Eichner als die zwei zentralen Kampffelder der Communard.e.s ausgemacht werden: „to save the revolution while creating the nascent egalitarian society.“ (ebd.)

Angesichts der Relevanz, die Brown, Eichner, Schrupp oder Ross der *Union des Femmes*, ihrer Gründerin Dmitrieff und damit verbunden der darin oder aufgrund dessen stattfindenden Arbeit zugestehen, kann die Marx’sche Analyse als durchaus mangelhaft bezeichnet werden. Allerdings

kann hier Browns Unterscheidung hervorgehoben werden: So findet die Auseinandersetzung mit Marx und seiner Perspektive auf die Commune in dem Kapitel zu seinen journalistischen und politischen Aktivitäten statt, in welchem eben nicht nur auf die Commune eingegangen wird. Es zeigt sich, dass sich im zeithistorischen Umfeld Marx sehr wohl mit der sogenannten „Frauen*frage“ auseinandergesetzt hat, unter anderem mit der Organisation von Frauen*, ihren Streiks und ihren konkreten (Lohn)Arbeitsbedingungen (vgl. Brown 2021: 120-157). Des Weiteren hebt Brown hervor, dass Marx, auch wenn die Communardes im *Bürgerkrieg in Frankreich* kaum Erwähnung finden, sie durchaus als relevante Akteur_innen wahrgenommen hat und sie einen bleibenden Eindruck hinterlassen haben dürften. Einerseits schickte er, wie erwähnt, Dmitrieff nach Paris (vgl. ebd.: 120), andererseits waren ihre Kämpfe auch nachhaltig für Marx relevant: „Nach der Kommune setzte sich Marx innerhalb der Ersten Internationale in stärkerer Weise für die Gleichstellung von Männern und Frauen ein“ (ebd.: 119). Dass dies faktisch und realpolitisch nicht mehr so relevant war, stellt Schrupp in ihrer Analyse der Ersten Internationale fest: „Im September 1871 organisierte Marx in London zwar eine kleine Konferenz, zu der aber die meisten kollektivistischen Delegierten nicht zugelassen wurden [...]. Im Prinzip bedeutete das schon das Ende der Internationale als eine Dachorganisation, die wirklich die ganze Breite des sozialrevolutionären Spektrums zusammenführte.“ (Schrupp 2011: 64) Das ist insofern für den historischen und politischen Kontext relevant, als dass die „Frauen*frage“ in der Internationale, wie Schrupp in ebendiesem Text analysiert, keineswegs konsensuell diskutiert, sondern hingegen sehr umstritten war. Sie macht dabei als eine zentrale Unterscheidungslinie nicht die als „klassisch“ in die Geschichte eingegangenen Zerwürfnisse zwischen *dem* Marxismus und *dem* Anarchismus fest³⁵, sondern zwischen „feministischen“, „antifeministischen“ Positionen und solchen, welche sich eher strategisch zur „Frauen*frage“ positionieren (vgl. ebd.: 65). Genau in diese Mittelposition reiht sie neben Bakunin auch Marx ein: „Schließlich gab es noch jene, die die Frauenfrage für irrelevant hielten und sie je nachdem für anders gelagerte ‚eigentliche‘ Ziele instrumentalisierten (ein Punkt, an dem es speziell zwischen Bakunin und Marx große Ähnlichkeiten gab).“ (ebd.) Damit verteidigen Brown und Schrupp durchaus unterschiedliche Positionen im Umgang mit der Rolle von Frauen* während der Pariser Commune und im Zusammenhang mit der Internationalen Arbeiterassoziation. Ich würde allerdings insofern Schrupp zustimmen, als dass die Internationale sich ja tatsächlich in dieser Zusammensetzung auflöste und damit manche Positionen – nämlich jene die als anarchistisch galten (und so auch die feministischen unter ihnen) – nachhaltig aus dem

35 Im Gegenteil vertritt Schrupp die Position, dass diese Unterscheidung zu einer Homogenisierung unterschiedlicher Anarchismen führt, die sie zumindest in Proudhonismus und Kollektivismus unterteilen würde. So schreibt Schrupp diesbezüglich: „Die später behauptete inhaltliche Nähe, die in einen Oberbegriff ‚Anarchismus‘ mündete, ist lediglich eine historische Rückprojektion. Ihren Ausgang nahm sie mit der Analyse von Peter Kropotkin (1913) und wird seither immer wieder unhinterfragt reproduziert.“ (Schrupp 2011: 50)

Diskurs ausgeschlossen wurden. Angesichts der Organisationsform der Frauen* während der Pariser Commune, abseits der institutionalisierten Politik, in kleineren Zusammenhängen wie (gewerkschaftlichen) Organisationen, Kollektiven zur alltäglichen Versorgung, in Nachbar_innenschaften oder in den Clubs, wären gerade feministische kommunitaristische Perspektiven eine analytische Erweiterung gewesen. Des Weiteren wurde die „Frauen*frage“ als Nebenwiderspruch gehandhabt – ein Aspekt, der sich auch in der Rezeption der Commune und der Missachtung der Communardes, wie wir bereits anhand von Engels und Lenin zeigen konnten, widerspiegelt. Was Marx, Engels und Lenin also nicht sahen, waren einerseits die hegemoniale, patriarchale und antifeministische Struktur des Sozialen und andererseits die vielfältigen Räume, in denen das Demokratische um sich griff. Im folgenden Abschnitt werde ich an diese Gedanken anschließend diese unterschiedlichen Organisationsformen ins Zentrum der Analyse rücken.

II.1.b Frauen* in der Pariser Commune: Über den 18. März hinaus

Im nun folgenden Abschnitt möchte ich auf jene Rollen und Aufgaben eingehen, die Communardes im Zuge der Pariser Commune eingenommen haben beziehungsweise von ihnen übernommen wurden. Ich möchte dabei zunächst deskriptiv vorgehen und mich unter anderem an den Analysen der zuvor genannten Autor_innen orientieren. Des Weiteren sei vorweggenommen, dass ich mich hier noch nicht eingehender mit den Clubs befassen, da diese und die darin aktiven Personen in einem späteren Abschnitt genauer behandelt werden.

Die Erzählung der Pariser Commune beginnt oft – wie wir bereits mit den Analysen von Marx, Engels und Lenin feststellen konnten – mit dem 18. März 1871. Auch zahlreiche Autor_innen, die aus historischer Perspektive die Rolle von Frauen* darstellen und analysieren, räumen diesem Datum einen zentralen Stellenwert ein (vgl. bspw. Schulkind 1950: 17; Thomas 1971: 412f). Allerdings nicht, um die militärische Konfrontation in den Mittelpunkt zu rücken, sondern die Perspektive auf ihre Kontrahent_innen zu verschieben, insbesondere auf die Frauen* und Kinder, die an diesem Morgen auf der Erhöhung des Montmartre waren und Alarm schlugen, als Truppen der Versailler Regierung versuchten, sich der Kanonen der Pariser_innen zu bemächtigen. Der fundamentale Unterschied in der Thematisierung dieses konkreten Ereignisses liegt auch darin, dass die Rolle der Frauen* nicht auf dieses reduziert wird. Dennoch kann anhand dieses Moments und dieser Perspektive eine Analyse des sozio-politischen Kontextes angestellt werden. Während im Film *Les Damnés de la Commune* (2019) von Raphaël Meyssan die Präsenz der Frauen* noch als Zufall dargestellt wird (vgl. Meyssan 2019: 30:00–31:00 Min.), machte Édith Thomas fast 50 Jahre vor diesem Film klar, dass es durchaus Gründe dafür gab: „The housewives, out to get their bread

and milk, began to flock together and spread the news.“ (Thomas 1971: 413 [Hervorhebung K.S.]) Was also wie Zufall erscheinen mag – zumindest aus einer nicht-feministischen Perspektive –, ist eigentlich den gesellschaftlichen Verhältnissen, hier insbesondere der weiblichen* Zuschreibung von Haus- und Reproduktionsarbeit, als auch den konkreten Umständen geschuldet: Frauen* standen früh auf, um Lohnarbeiten zu gehen (vgl. Lagana 2018: 177) oder um „Nahrungsmittel zu organisieren“ (Raunig 2017: 113). Gerald Raunigs Wortwahl des „Organisierens“ verweist auf die schwierige Lage, denn der Winter war lang und hart, Paris war durch die preußische Belagerung vom Land, welches die Stadt versorgte, abgeschnitten und Versailles hatte Zugang zu Geld, während in Paris Armut und Hunger verbreitet waren. Nahrungsmittel wurden dementsprechend nicht einfach bezogen, sondern mussten organisiert werden. So schreibt Thomas bezüglich der Belagerungszeit (sie bezieht sich hier noch auf die Zeit vor der Commune, zwischen September 1870 und Jänner 1871): „Women suffered more than men: it was they who had to stand in line for hours, in mud, snow, and cold, trying to feed their families.“ (Thomas 1971: 411).

Diese Aspekte verweisen des Weiteren auf jene Aufgaben, die Frauen* während der Pariser Commune übernommen haben. Sie lassen sich aus einer Geschichte der Zuweisung von Reproduktionsarbeit an weiblich* gelesene Personen ableiten und müssen in diesem Kontext verstanden werden. Mit anderen Worten: Nur weil es sich um eine Revolution handelt, wurden nicht alle Zuschreibungen, Aufgabenzuweisungen, Geschlechtsidentitäten über Bord geworfen. (Das dritte Kapitel dieser Arbeit beschäftigt sich eingehender mit dem Spannungsverhältnis zwischen der Transgression und der Kontinuität gesellschaftlicher Verhältnisse und der Frage, was dies nun für die Pariser Commune bedeutet.) Allerdings wurde aufgrund dessen die Arbeit der Frauen* und ihre Teilnahme oft als soziale Revolution (miss)verstanden beziehungsweise darauf reduziert (vgl. Lagana 2018: 182; Pavard et al. 2020: 31). Die Probleme, mit denen die Communard.e.s konfrontiert waren, können dabei durchaus als soziale verstanden werden, ihre Kämpfe aber waren politisch. Inwiefern diese Reduktion auf eine soziale Revolution nicht aufgeht beziehungsweise sie die Trennung zwischen weiblich*-sozial und männlich*-politisch und damit eine androzentristische reproduziert, thematisiere ich später eingehender. Zunächst gehe ich allerdings noch auf jene Felder ein, in denen Frauen* besonders aktiv waren.

Ich mache dabei zunächst drei unterschiedliche Bereiche aus (ergänzt durch einen vierten, den ich im weiteren Verlauf des Kapitels stärker aufgreife). Erstens stellten Frauen* ihre Arbeitskraft in jenen Bereichen zur Verfügung, die ihnen gesellschaftlich auch zugeschrieben wurden, das heißt, für Reproduktions-, Sorge- und Erziehungsarbeiten. Neben der sowieso im vermeintlich Privaten verrichteten Arbeit waren sie beispielsweise bei kollektiven Essensausgaben als *cantinières* tätig, gründeten und verwalteten Volksküchen. Des Weiteren setzten sie sich für die Erziehung von

Kindern und Jugendlichen in Schulen und Krippen ein. Auch waren sie in der Nähe des militärischen Gefechts als Pflegerinnen und Versorgerinnen, sogenannte *ambulancières*, tätig. Damit wurden Teile davon, was als vermeintlich Privates vereinzelt verrichtet wurde, als Öffentlich verhandelt.

Zweitens arbeiteten Frauen* auch in der Produktion. Wenn es auch nur wenige Quellen zu den genauen Arbeiten gibt, denen Frauen* dort nachgegangen sind, so scheint es, als wären sie auch hier vor allem in Sektoren beschäftigt, die ihnen aufgrund des ihnen zugeschriebenen Geschlechts beziehungsweise der vermeintlich damit einhergehenden Eigenschaften zugewiesen wurden. So waren sie beispielsweise in Nähereien tätig und produzierten dort etwa Säcke für die Barrikaden (Bruhat et al. 1971: 152).

Drittens – und dieser Bereich unterscheidet sich von den beiden zuvor beschriebenen – waren Frauen* auch sehr nahe an den Gefechten beziehungsweise direkt in sie verwickelt. Tatsächlich war es nicht unüblich, wenn nicht sogar aufgrund der ökonomischen Verhältnisse absolut notwendig, dass Frauen* der Arbeiter_innenklasse ebenfalls in der Produktion tätig waren. Historisch gesehen zeigt sich auch, dass Frauen* an Kriegen und Kampfhandlungen teilnahmen, jedoch oftmals aus der Geschichtsschreibung getilgt wurden (vgl. Helfert 2021: 74–77). Ihre starke Präsenz während der Commune ist daher durchaus als Überschreitung geschlechtlicher Rollenbilder zu verstehen – eine Transgression, die innerhalb der Commune kontrovers diskutiert und durch die Versailler Truppen und Regierung mit harter Repression beantwortet und bekämpft wurde, wie sich am Ende dieses Kapitels zeigen soll.

Ein möglicher vierter Bereich ist jener der (formell-institutionalisierten) Politik. Tatsächlich waren die Communardes vom Wahlrecht ausgeschlossen, organisierten sich aber zugleich selbstständig in anderen, eigenen Strukturen. Auf diesen Bereich, auch in seiner Verbindung zu den drei soeben genannten, werde ich weiter unten nochmal stärker eingehen.

Édith Thomas fasst diese Vielfalt an Aktivitäten folgendermaßen zusammen:

„Nathalie Lemel and her *La Marmite* carried out the difficult job of feeding hundreds of starving people. Louis Michel organized a soup kitchen for her students. ... Mme. Porier (Sophie Doctrinal) ... ran a workshop [who] did not earn a salary, but instead shared in the profits Workshops of this sort were organized in all municipal halls. Work for women was one of the goals of the *Comite* [sic!] *des Femmes*, on the Rue d'Arras, founded by Jules Allix [who] advocated the establishment of communal workrooms in which women might find some work and be fed during the length of the Siege ... One could sign up for work, for nursing, for first aid, or even for the women's brigade being formed on the ramparts.“
(Thomas 1971: 411f)

Damit zeigt sich, dass die Communardes weiterhin vor allem in den ihnen traditionell und historisch zugewiesenen Bereichen aktiv waren. Oft wurden sie in den Armeen nicht zugelassen. Allerdings war ihnen die Revolution sowohl als Arbeiter_innen als auch als Frauen* so wichtig, dass sie Männer* aus Berufen, die sie mit weniger Widerstand konfrontiert übernehmen konnten, hinausdrängten. Damit konnten sie den ihnen wichtigen Beitrag zur Revolution leisten, gleichzeitig schickten sie die Männer* in die Armee, um ebenfalls für diese zu kämpfen. Diese Übernahmen erfolgten gezielt durch das Komitee der *Union des Femmes*, von dem unter anderem Nathalie Le Mel und Elisabeth Dmitrieff Teil waren. Schulkind schreibt dementsprechend: „ils [les comités] recrutèrent, par exemple, assez d’ambulancières pour que toutes les ambulances puissent être tenues uniquement par des femmes.“³⁶ (Schulkind 1950: 20)

Mit dieser Arbeit waren Frauen* bereits sehr nahe am Kriegsgeschehen, dennoch gaben sie sich mit diesen Positionen nicht zufrieden. Sie sind „ambulancières, cantinières et soldates“, „vivandière“, „soldate et chirurgien“³⁷ (Shengelia 2021: 130). Die Präsenz von Frauen* unmittelbar in den Kampfhandlungen verstärkt sich mit dem Einmarsch der Versailler Truppen in Paris. Unter anderem errichten sie Barrikaden. Besonders bekannt ist jene der Place Blanche, wie Édith Thomas schreibt: „One hundred twenty women held the barricade at the Place Blanche and halted the troops of General Clichant for several hours“ (Thomas 1971: 416). Zahlreiche Frauen* hielten Wache, bauten Barrikaden und kämpften in und vor Paris: „au moins sept cents femmes intègrent la Garde nationale pour surveiller les portes de Paris“³⁸ (Shengelia 2021: 130). Louise Michel spricht sogar von 10.000 Frauen*, die in den letzten Maitagen für die Freiheit kämpften (vgl. ebd.) – wobei hier durchaus jegliche Aktion des Widerstands als Kampfhandlung verstanden werden kann und nicht nur der bewaffnete Kampf gemeint sein muss. Dies reduziert allerdings keineswegs die Anzahl der kämpfenden Frauen*, sondern im Gegenteil, nimmt die Vielfalt von Widerstandsmomenten und -handlungen in den Blick. Schulkind verweist auch darauf, dass nicht alle Frauen* im direkten Gefecht beteiligt waren, sondern auch halfen, Barrikaden zu errichten, indem sie Sandsäcke nähten oder geeignetes Material zusammensuchten (vgl. Schulkind 1950: 27).

Martin P. Johnson hebt in seinem Artikel „Citizenship and Gender: The Légion des Fédérées in the Paris Commune of 1871“ hervor, dass die Union des Femmes ursprünglich gegründet wurde, um Frauen* militärisch handlungsfähig zu machen: „Studies of the Union des femmes have neglected

36 „sie [die Komitees] rekrutierten beispielsweise ausreichend Sanitäterinnen, damit alle Ambulanzen ausschließlich von Frauen betrieben werden konnten.“ (Schulkind 1950: 20 [Übersetzung K.S.])

37 „Sanitäterinnen, Kantinenwirtinnen, Soldatinnen“, „Marketenderin“, „Soldatin und Chirurg [sic!]“ (Shengelia 2021: 130 [Übersetzung K.S.])

38 „mindestens siebenhundert Frauen sind Teil der Garde nationale, um vor den Toren von Paris Wache zu halten“ (ebd.: 130 [Übersetzung K.S.])

its military and police functions, concentrating instead on its role organizing women's co-operative workshops and care for the wounded. Yet organizing women to defend the Commune military was initially the dominant motive for creating the Union.“ (Johnson 1994: 283) Die Aufgaben der Versorgung von Verwundeten wurden erst nachträglich ergänzt. Statt das eine gegen das andere auszuspielen, lässt sich am Beispiel der *Union des Femmes* die Vielfalt der Aufgabengebiete veranschaulichen, denen sich Frauen* annahmen. Zugleich erlaubt die Organisationsweise aufzuzeigen, dass vergeschlechtlichte Trennungen zwischen Militär und Reproduktionsarbeit aufgegeben wurden. Vielmehr wurde ein Verständnis entwickelt, das weiblich* zugeordnete alltägliche (Versorgungs)Arbeiten mit dem männlich* verstandenen konkreten politischen und militärischen Kampf verbindet und zudem sich auch der materiellen Verhältnisse und konkreten ökonomischen Lebenslagen der Communard.e.s annimmt. Dieses ganzheitliche Verständnis ist nicht nur in der *Union des Femmes* zu finden, sondern durchzieht die verschiedenen Organisationsformen der Communardes und wurde unter anderem auch stark in den wesentlich loseren Zusammenhängen der Clubs diskutiert, wie im nächsten Abschnitt genauer dargestellt werden soll.

Bezüglich der Produktionsstätten, in denen Frauen* aktiv waren, möchte ich hier noch ergänzen, dass die Kooperativwerkstätten anhand eines Entwurfs der *Union des Femmes* institutionalisiert werden, die ihn der Kommission für Arbeit, Industrie und Handel vorlegen (vgl. Bruhat et al. 1971: 151). Die Errichtung ebendieser Werkstätten muss allerdings in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Einerseits in einem zeitlich größeren, von Bruhat, Dautry und Tersen nicht behandelten Kontext, denn tatsächlich bestanden solche Formen von selbstverwalteten Werkstätten, wenn auch nicht im gleichen Ausmaß, bereits vor der Pariser Commune. So schreibt die Historikerin Carolyn Eichner: „during the Prussian siege she [the communarde Sophie Poirier] organized and operated a cooperative clothing workshop“ (Eichner 2004: 149). Andererseits ermöglichen diese Werkstätten arbeitslosen Frauen* eine Lohnarbeit, mit der sie sich und gegebenenfalls ihre Familie versorgen und so den harten Alltag bestreiten können. Des Weiteren sind diese Werkstätten auf Anraten sowie durch Umsetzung der *Union des Femmes* selbstverwaltet, wodurch ein Tageslohnsatz festgelegt werden sollte, der nicht von einem kapitalistischen und profitorientierten Eigentümer bestimmt und nach Belieben geändert werden kann (vgl. Bruhat et al.: 151). Dementsprechend ist das Ziel dieser Organisationsform – wie Bruhat, Dautry und Tersen schreiben – zwar „nicht die Abschaffung der Heimarbeit, wohl aber der Ausbeutung, auf der sie beruh[t]“ (ebd.: 152). Dennoch unterscheiden sich die Löhne zwischen den Geschlechtern erheblich. Laut Jacques Rougerie entspricht der Lohn von Frauen* bei gleicher Arbeit nur der Hälfte von jenem der Männer*. Des Weiteren sind die Frauen* in den Textilwerkstätten in einer harten Konkurrenz mit den ebenfalls in der Textilproduktion tätigen Gefangenen und Nonnen (vgl.

Rougerie 1997). Was die drei zuvor genannten Autoren möglicherweise auch implizieren, jedoch nicht konkret benennen, ist, dass durch diese Form der Kollektivierung von Arbeit diese nicht mehr vereinzelt stattfindet. Das birgt auch das Potenzial, die eigenen Erfahrungen der Ausbeutung als Gemeinsamkeiten wahrzunehmen und anhand dessen Widerstand zu organisieren.³⁹ Dementsprechend verfolgen Mitglieder der *Union des Femmes*, die diesen Schritt der Entstehung und Verwaltung der Werkstätten besonders wichtig finden, wie beispielsweise Elisabeth Dmitrieff oder Blanche Lefebvre, das unerreichte Ziel, dass alle Arbeiterinnen ebenfalls Mitglieder der Internationalen werden, um so ihre Organisation als Lohnarbeiterinnen und gegen die kapitalistischen Verhältnisse zu ermöglichen. Im Anschluss an Rougeries Darstellungen lässt sich hier betonen, dass eine der zentralen Forderungen auch gleiche Bezahlung war. Dies soll zumindest die Lebenshaltungskosten decken, symbolisch und materiell die Gleichheit zwischen Männern* und Frauen* herstellen sowie die finanzielle Unabhängigkeit der Frauen* ermöglichen und außerdem das Konkurrenzverhältnis unter ihnen und gegenüber den sie Einstellenden beenden (vgl. Shengelia 2021: 132).

So schreiben Bruhat, Dautry und Tersen bezüglich dieser Praxis der Kollektivierung von Arbeit in den Werkstätten: Es gibt „keinen Gegensatz mehr zwischen den aktuellen Erfordernissen und der revolutionären Zukunft“ (ebd.: 151), denn diese Arbeitsform würde die Zukunft bereits im revolutionären Moment vorwegnehmen. Die Organisation der Frauen* als Lohnarbeiterinnen auf der institutionellen Ebene der Commune gelang allerdings nicht, weil gleichzeitig Versailles in Paris einmarschierte (vgl. ebd.: 153) und dementsprechend die Verteidigung der Commune als Ganzes im Vordergrund stand. Shengelia hingegen betont hier auch die besondere Rolle des patriarchalen Geschlechterverhältnisses, das durch diese Arbeitsweise überwunden werden sollte: „[...] ses formes coopératives et associatives, qui permettent le dépassement des inégalités des sexes et de la subjugation perpétuelle des ouvrières.“⁴⁰ (Shengelia 2021: 132) Gleichzeitig lässt sich dennoch sagen, dass es sehr wenig Wissen und Aufzeichnung über die genauen Arbeitsverhältnisse und -bereiche der Communardes gibt. Das liegt einerseits daran, dass ihnen historisch weniger

39 Aktuelle Auseinandersetzungen zu Theorien der Versammlung und Analysen ihrer Praxis finden sich beispielsweise bei Veronica Gago. Sie bezieht sich zwar auf den lateinamerikanischen Kontext heute – dennoch können Verbindungen zu den Praxen der Commune gezogen werden: So lässt sich mit Gago zeigen, dass gerade die Clubs als Orte der Versammlung die Kollektivierung sichtbar machen, sowohl als Kollektivität von vielfältigen Körpern und Positionen, als auch eine Praxis der Kollektivierung, die daraus folgt (vgl. Gago 2021: 189–206). Dementsprechend bezeichnet Gago die feministische Versammlung auch als Küche: Sie steht damit sowohl für die Sorge- und Reproduktionsarbeit, die dort geleistet wird, als auch für die Ideen, die dort entstehen, d.h. kollektiv zubereitet werden (vgl. ebd.: 185).

40 „[...] deren genossenschaftliche und assoziative Formen, die die Überwindung der Geschlechterungleichheiten und der anhaltenden Unterdrückung der Arbeiterinnen ermöglichen.“ (Shengelia 2021: 132 [Übersetzung K.S.])

Relevanz zugeschrieben wurde, aber andererseits daran, dass sie auch Arbeiten nachgingen, die nicht als solche anerkannt wurden.⁴¹

Die Communardes als Subjekte der Revolution, als aktiv Partizipierende und Gestaltende wahrzunehmen, bedeutet allerdings, nicht nur die kurze Periode der Pariser Commune, sondern auch die geleisteten Vorarbeiten, die auf den Versuch der Umstrukturierung der Gesellschaft verweisen, zu betrachten und zu analysieren. So schreibt Shengelia: „Pourtant, elles sont là bien avant le 18 mars. Pendant le siège de Paris (1870), elles sont oratrices dans les clubs, elles fondent la Société des secours pour les victimes de la guerre ainsi que les ambulances autogérées et les ateliers. C’est dans cette continuité que se crée le Comité de vigilance des femmes, à l’initiative de Sophie Poirier, Béatrice Excoffon et Madame Blin, rejointes par Louise Michel.“⁴² (Shengelia 2021: 127)

Die öffentliche Präsenz der Frauen* beginnt dementsprechend nicht mit dem 18. März. Ein Teil ihrer Kämpfe wurde unter anderem schon zuvor in den Clubs diskutiert und debattiert. Insofern ließe sich neben der Reproduktion, der Produktion, der militärischen Teilnahme noch der bereits sehr kurz erwähnte vierte Bereich ergänzen, in dem die Communardes aktiv waren: die politische Ebene – wobei es hier zentral ist zu betonen, dass diese nicht unabhängig oder in Abgrenzung zu den anderen verstanden werden darf. Die Vorstellungen von Reproduktions- und Produktionsarbeit, von Teilnahme in der Öffentlichkeit, im Militär, in der Politik waren allesamt politisch. Der Diskussionspraxis in den Clubs, die die Vorstellung des Politischen maßgeblich prägten, möchte ich

41 Die Internetseite „Le Maitron – dictionnaire biographique, mouvement ouvrier, mouvement social“ bietet eine ausführliche archivarische Aufarbeitung zu den Teilnehmer_innen unterschiedlicher sozialer Kämpfe und Revolutionen, darunter auch der Pariser Commune. Unter anderem finden sich hier auch Graphiken, die die sozio-ökonomischen Hintergründe der Communard.e.s darstellen. Dabei zeigt sich vor allem, dass es nur sehr wenige Daten zu den Communardes gibt. Insgesamt wurden nur 846 Frauen* gezählt, insbesondere bei den Kategorien „Funktion“, „Ort des Exils“ und „Beruf oder Tätigkeit“ wird mehrheitlich, d.h. in mindestens 90% der Fälle, angegeben, dass diese nicht bekannt sind. Hingegen sind ansonsten die Daten von mehr als sechzehn tausend Männern* hinterlegt, wenn auch hier ebenfalls sehr lückenhaft (vgl. Le Maitron unter: <https://maitron.fr/spip.php?article236893>). Jacques Rougerie verwendet hingegen die Daten zu 246 weiblichen* Prostituierten, welche aufgegriffen wurden. Unter ihnen waren 45% Arbeiterinnen in der Kleidungs-, Textil- und Schuhanfertigung, 13% waren Wäscherinnen oder Büglerinnen, 11% Hausangestellte und 10% Tagelöhnerinnen. (vgl. Rougerie 1997) Dies ermöglicht zumindest einen kleinen Einblick in die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft und damit auch Rückschlüsse auf die Arbeitsverhältnisse sowie die Möglichkeiten, Widerstand zu organisieren durch die gemeinsame Erfahrung der Fabriksarbeit oder eben nicht durch die vereinzelte Arbeit in vermeintlich privaten Räumen. Anhand der Zahlen von 1860 und 1872 leitet Rougerie ab, dass rund zwei Drittel der lohnarbeitenden Frauen* in den Fabriken und Werkstätten arbeiteten, ein Drittel in Haushalten beziehungsweise als Heimarbeiterinnen. Gleichzeitig verweist er darauf, dass diese Zahlen grobe Schätzungen sind, mehr als ein Drittel von den rund 700.000 Frauen* im lohnarbeitsfähigen Alter kommen in den Bestandsaufnahmen nicht vor und besonders die Heimarbeit bleibt im wahrsten Sinne des Wortes im Verborgenen (vgl. ebd.).

42 „Jedoch sind sie schon lange vor dem 18. März da. Während der Belagerung von Paris (1870) treten sie als Rednerinnen in den Clubs auf, gründen die ‚Société des secours pour les victimes de la guerre‘ (‚Gesellschaft zur Unterstützung der Kriegsgesopfer‘) sowie selbstverwaltete Ambulanzen und Werkstätten. Vor diesem Hintergrund wird auf Initiative von Sophie Poirier, Béatrice Excoffon und Madame Blin, denen sich Louise Michel anschließt, das ‚Comité de vigilance des femmes‘ (‚Aufsichtskommission der Frauen‘) gegründet.“ (Shengelia 2021: 127 [Übersetzung K.S.])

mich nun im folgenden Abschnitt widmen. Dementsprechend soll auch diskutiert werden, inwiefern die Aufgaben, die von Frauen* übernommen wurden, nicht nur einer sozialen Revolution entsprechen, sondern sie auch einen genuin politischen Charakter enthalten.

II.2 Commune: Kontinuität und Ereignis

Neben der Frage nach den Subjekten der Commune – die sich durchaus als vielfältig erweisen – stellte sich nach der kritischen Analyse der Auseinandersetzungen von Marx, Engels und Lenin auch die Frage nach dem Spannungsverhältnis zwischen der Darstellung von Kontinuität und Ereignis. Dabei geht es nicht nur um die Frage, als was sie verstanden wird und welche Konsequenzen diese Einordnung mit sich bringt, sondern auch darum, welcher Kontext als relevant erachtet wird und dementsprechend als historisches Narrativ genutzt wird. So werden auch andere Akteur_innen genannt und betont. Marx', Engels' und Lenins (Über)Betonung des militärischen Kontextes sowie der Geschichte proletarischer Revolutionen führen dementsprechend zu einer Zentrierung auf das (zumeist männlich* verstandene) Proletariat und auf die (männlich* dominierte) Nationalgarde.

Ich möchte hier auf ergänzende historische Kontinuitäten eingehen, welche Rückschlüsse auf die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre performative Infragestellung zulassen. Insbesondere Wissenschaftler_innen wie Jean Bruhat, Jean Dautry und Emile Tersen (1971), Roger V. Gould (1995), Martin P. Johnson (1996), Carolyn Eichner (2004), Martin Breugh (2007), Gerald Raunig (2017) oder Kristin Ross (2008, 2016, 2021) setzen sich aus unterschiedlichen Perspektiven und mit unterschiedlichen Schwerpunkten mit der Rolle der Clubs als zentrale Versammlungsorte auseinander. Ich werde daher in diesem Abschnitt zunächst die historische Relevanz ebendieser verdeutlichen und so andere Formen von Kontinuitäten hervorheben. Des Weiteren stelle ich anhand der Clubs dar, dass jene, die die weiblich* konnotierten Reproduktionsarbeiten übernommen haben, nicht nur eine soziale Revolution gekämpft haben. Hingegen gehe ich davon aus, dass die Communard.e.s als politische Akteur_innen wahrgenommen werden (sollten). Die Inblicknahme der Clubs ermöglicht auch eine Dezentrierung des Blicks von institutionalisierten Formen der Politik zu alltäglichen und in diesem Kontext revolutionären Orten des Politischen.

II.2.a Von den Salons zu den Clubs

Bereits das Geschichtsnarrativ, welches die Entstehung und die Relevanz der Clubs nachzeichnet, ist durchsetzt von einem impliziten Androzentrismus, der sich am besten in Christoph Laimers

Aussage zeigt: „Die Basis für die Klubs legte Napoleon III. 1868 mit der Liberalisierung des Versammlungsgesetzes“. (Laimer 2021b: 30) Tatsächlich veranschaulicht der Film *Die Erfinderinnen des Salons. Ursprünge der Frauenemanzipation* (2020) welche Vorläuferinnen es zu den Clubs gab und welche Rolle sie in der Pariser Gesellschaft gespielt haben. Indem die Regisseurin Carola Wrona ihr Augenmerk auf die Salons legt, erzählt sie die Geschichte von Argumentations- und Diskussionsräumen aus einer dezentrierten Perspektive, die sich nicht auf die bestehenden politischen Institutionen und insbesondere auf den französischen Hof fokussieren. In Salons, die ab dem 17. und 18. Jahrhundert von bürgerlichen und adeligen Frauen* in Paris als Gegensatz zum königlichen Hof gehalten wurden, trafen sich Intellektuelle, um zu debattieren. Um nicht mehr aus wissenschaftlichen Gesprächen ausgeschlossen zu sein und, trotz der restriktiven Öffnung von akademischen Laufbahnen für Männer*, eine akademische Ausbildung als Frau* zu absolvieren, organisierten Frauen* aus wohlhabenden Schichten ebendiese Salons. Sie ließen sich dabei allerdings nicht nur auf eine Zuhörerinnen-Rolle ein und verblieben auch nicht in der ihnen traditionellerweise zugeschriebenen passiven und unwissenden Rolle, sondern entwickelten selber Ideen, die sie ebenfalls zur Diskussion stellten. Mehr als nur Dialog war dementsprechend das Ziel, die eigene gesellschaftliche Emanzipation voranzutreiben. Die in den Salons aktiven Frauen* inspirierten und beeinflussten stark ihre männlichen* Gesprächspartner, sie plädierten für Gleichheit in der Liebe und Partner_innenschaft sowie in Gesellschaft und Politik. Während der französischen Revolution sprachen auch manche von ihnen beziehungsweise von ihnen Inspirierte in der Öffentlichkeit, wie beispielsweise Olympe de Gouges (vgl. Wrona 2020). In Anlehnung an Jacques Rancière bezeichnet Franziska Martinsen das öffentliche Einfordern politischer Teilnahme als performative politische Praxis der Hinterfragung und Umgehung der Diskriminierungen und Ausschlussmechanismen: „Der Kern dieser politischen Handlung besteht in der Forderung nach Teilhabe, und zugleich, während diese Forderung öffentlich ausgesprochen wird, wird Teilhabe im Grunde genommen bereits praktiziert.“ (Martinsen 2018: 258f) Damit sind unter anderem die Salons nicht ausschließlich als privater Raum zu verstehen, die darin gebildeten Meinungen wurden vielmehr in die Öffentlichkeit getragen – und wie sich an der Guillotiniierung von Gouges zeigt, nicht offenen Armen empfangen. Mit dem *Code Napoléon* (1804) wurden Frauen* wieder als Unmündige eingestuft, ihre (versteckte und unsichtbar gemachte) Teilnahme an den Diskussionen wurde nicht mehr gewährt. Erst mit der Legalisierung von Versammlungen 1868 – solange sie keinen augenscheinlich politischen Charakter hatten – konnten öffentliche und organisierte

Diskussionen unter der Leitung von Frauen* beziehungsweise zwischen ihnen wieder öffentlich stattfinden (vgl. Wrona 2020).⁴³

Während die Salons tatsächlich in privaten Häusern und Stadtpalästen stattfanden, wurden für die Clubs des 19. Jahrhunderts auch öffentliche Orte genutzt. Mit der Pariser Commune sind das unter anderem von der Bevölkerung angeeignete Kirchen. Und auch die Teilnehmer_innen unterscheiden sich: Waren es in den Salons vor allem adelige, teilweise auch bürgerliche Personen, so sind es in den Clubs hingegen vor allem Proletarier_innen. Nachdem Frauen* allerdings weiterhin Reproduktionsarbeiten wie Kindererziehung zugeschrieben wird und sie sich im Gegensatz zum Adel keine Betreuung für ihre Kinder leisten können, werden diese zu den Diskussionen in die Clubs mitgenommen. Der Photograph, Holzgravierer und Radierer Horace Harral veröffentlichte am 3. Juni 1871 – also nach der Commune – in der englischen Zeitschrift *The Graphic* eine Gravur mit dem Titel „Paris under the Commune. Women’s Club at the Boule Noire, Boulevard Rochechouart“. Darauf ist eine Versammlung von Communard.e.s in einem Frauen*club abgebildet. Im Zentrum des Geschehens ist eine Person, die das Wort ergriffen hat, um sie herum stehen und sitzen ihr zuhörende Personen – ihnen ist teilweise anzusehen, dass sie in die Diskussion eingreifen werden. Im Vordergrund sitzen einige Frauen*, wobei mindestens zwei von ihnen Kinder im Arm halten, was sie allerdings keinesfalls davon abhält, ebenfalls zu diskutieren. Somit waren die Clubs zwar öffentliche Räume, in ihnen fand aber auch vermeintlich private Arbeit statt – sie befanden sich an einer Grenze, beziehungsweise spiegeln eine Transgression von Raum- und Geschlechtergrenzen wider.

Die Geschichte der Clubs beginnt diesem Narrativ zufolge also nicht mit der Liberalisierung des Versammlungsrechts. Das bedeutet auch, dass die Geschichte als Kampffeld verstanden werden muss: Die Liberalisierung des Versammlungsrechts wurde nicht einfach zugestanden, sondern durch kollektive Widerstandspraxen gegen die herrschende Ordnung erkämpft. Das ist insofern zentral, als dass es nochmal verdeutlicht, inwiefern Frauen* sich schon lange über die eben genannten zugeschriebenen Geschlechter- und damit einhergehenden Raumgrenzen hinwegsetzen und welche Strategien etabliert werden, um diese zu durchkreuzen. Das dabei insbesondere die (Selbst)Bildung und der Zugang zu Wissenschaft im Zentrum stehen, wie in den Salons, kann ebenfalls als Kontinuität zu den Diskussionen in den Clubs ausgemacht werden, die sich insbesondere mit

43 Hier zwar ohne explizit feministische Perspektive, aber dennoch würde Johnson (1996) die Wurzeln der Organisationsform in Clubs und Vereinigungen nicht nur in der unmittelbaren Liberalisierung in den späten 1860er verorten, sondern verweist auf eine Tradition diverser Versammlungsformen und Diskussionsforen: „The Communard program of association was not new: its roots may be found in the popular assemblies of the Great Revolution, in the socialist manifestos of the 1840s, in mutual aid societies and artisanal *compagnon-gages*, in middle-class *cercles* and civic societies, and in the agitation surrounding the Luxembourg Commission in 1848.“ (Johnson 1996: 4)

Fragen der (Aus)Bildung beschäftigten. Bevor ich näher auf diesen Aspekt eingehe, möchte ich noch die weitere Geschichte der Clubs vertiefen: 1868 fand also eine Liberalisierung des Versammlungsrechts statt, es wurde jedoch 1870 wieder eingeschränkt (vgl. Laimer 2021b: 30). Des Weiteren war dieses Recht selbst ebenfalls begrenzt, insofern nur Themen, die nicht als politisch galten, diskutiert werden durften. (vgl. Gould 1995: 122f) Dementsprechend standen die Clubs unter Überwachung, es gibt zahlreiche polizeiliche Protokolle und Mitschriften, die von den Debatten zeugen – selbstverständlich aus polizeilicher und daher nicht unbedingt wohlgesonnener Perspektive (vgl. ebd.; Ross 2015: 14). Tatsächlich konnte die Polizei, wenn ihrer Meinung nach der „respect for the Emperor and the Church, and strict adherence to the declared topic of the meeting“ (Gould 1995: 127) nicht gewahrt waren, die Versammlung auflösen. Dies führte zu zahlreichen Konflikten zwischen Polizei und Teilnehmer_innen, die teilweise gewaltsam endeten (vgl. ebd.: 130f). Damit ebnete die Zensur allerdings auch den Weg für eine Radikalisierung des Politischen: Indem manche Themen nicht besprochen werden durften und andere, wie die sogenannte „Frauen*frage“, worunter unter anderem Ungleichheiten bezüglich Lohn und Arbeitsrechten fielen, schon, wurden an der Zensur vorbei neue Inhalte debattiert. Diese Politisierungen führten dazu, Ungleichheiten und Unzufriedenheiten anzuprangern, und das insbesondere auch von den Betroffenen selbst, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen soll.

II.2.b Akteur_innen der Clubs: Nachbar_innenschaft, Klasse, Geschlecht

In *Insurgent Identities: Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Commune* (1995), aus dem ich nun bereits öfters zitiert habe, stellt Roger V. Gould die These auf, dass sich die (revolutionäre) Identität der Communard.e.s nicht anhand der Ausübung des gleichen Handwerks entwickelt, da die Veränderung der Stadt durch Haussmann dazu führt, dass die Arbeiter_innen verstreuter wohnen und sich dementsprechend nicht mehr abhängig von ihrem Lohnarbeitsort zusammenfinden. Zwar spielt seiner Meinung nach die Kategorie Klasse weiterhin eine signifikante Rolle, doch die Bildung einer gemeinsamen Identität wird über die Nachbar_innenschaft (*neighborhood*) ermöglicht. Dabei ist anzumerken, dass bestimmte Viertel, insbesondere in der Peripherie wie Montmartre oder Belleville, tendenziell proletarische sind – Nachbar_innenschaft und Klasse fallen daher oftmals zusammen (vgl. ebd.: 121f). Die Clubs bilden dabei jene Räume, in denen diese Identitäten als gemeinsame und geteilte Lebens- und Alltagserfahrungen diskutiert, die Unzufriedenheit mit den herrschenden Verhältnissen debattiert und revolutionäre Ideen entwickelt werden können: „[...] the emergence of neighborhood as an overtly political collective identity

required the creation of an organizational context within which inhabitants of the capital could recognize it as such. This context was provided initially by the public meetings of 1868–70 and later, just prior to the Commune itself, by their reincarnation as ‚clubs‘ during the Prussian siege.“ (ebd.: 122) Diese kollektive politische Identität, die auf urbaner Nachbar_innenschaft fußt, war vor der Pariser Commune noch nicht ausgereift, aber sie war dabei, sich zu etablieren (vgl. ebd.: 134). Gould betont sie deswegen so stark, weil sie eine starke Kohäsion innerhalb der Bezirke schafft, die wiederum die weitere Organisation innerhalb dieser sowie den grundsätzlichen Aufbau der Pariser Commune später, der stark auf den *Arrondissements*, also den Bezirken, fußt, erklärt. Des Weiteren lässt sich damit erklären, dass einerseits die kapitalistischen Verhältnisse immer als Analyseraster und als Feindbild fungierten (vgl. ebd.: 126), zugleich aber auch die Aversion gegen den zentralisierten französischen Staat stetig zunimmt (vgl. ebd.: 131) – neben der Armut und dem Hunger spielt auch die permanente Repression eine große Rolle bei dieser allgemeinen Unzufriedenheit. Die Suche nach einer anderen Gesellschaft, nach Alternativen, die über das Bestehende hinausweisen, findet in der Diskussion mit Nachbar_innen statt, die sich ebenfalls Veränderungen wünschen. Dementsprechend kann durchaus gesagt werden, dass die Commune – sowohl als Aufstand als auch in der Suche nach Kohäsion und Solidarität – in den Clubs vorbereitet wurde (vgl. ebd.: 123).

Im Mai 1870 wird das Versammlungsrecht aufgehoben, aber mit der französischen Niederlage und der Etablierung der Republik im September 1870 wird es wieder in Kraft gesetzt. Von da an füllen sich die Clubs erneut. Diesmal gibt es auch keine Einschränkungen mehr bezüglich der Themenwahl und auch als ‚politisch‘ bezeichnete Diskussionen können stattfinden. Somit werden Vorstellungen einer Commune und einer Revolution offen diskutiert und geteilt (vgl. ebd.: 138). Eine Vorstellung, die Gould besonders betont, war die Idee von politischen Organen auf Ebene der Bezirke, die auf Pariser Ebene zentralisiert werden sollten (vgl. ebd.: 145f). Damit möchte Gould ebenfalls seine These stützen, dass die relevante Kategorie die oben betonte Nachbar_innenschaft war. Dass er dabei probiert, diese Kategorie gegen die Identifizierung über Klasse auszuspielen, wirkt für mich weder akkurat noch sinnvoll (vgl. ebd.: 150f): Tatsächlich entspringen die Forderungen, die sich in besseren Lebensbedingungen durch höheren Lohn, mehr Nahrungsmittel oder besserer (medizinischer) Versorgung äußern, einer Klassenperspektive. Des Weiteren ist anzumerken, dass die sogenannte Haussmannisierung von Paris dazu führte, dass Arbeiter_innen aber auch Teile der Mittelschicht an die Peripherie gedrängt wurden. Tatsächlich ist somit der zentrale Aspekt einer kollektiven Identität nicht mehr das jeweilige Handwerk, nichtsdestotrotz finden sich an den Randbezirken *bestimmte* Klassen wieder. Die Kategorien der

Nachbar_innenschaft und der Klasse sind dementsprechend nicht vollkommen voneinander zu trennen, ihre gemeinsame Analyse nicht willkürlich.

Einen zweiten Aspekt, den ich hier nur kurz kritisieren möchte, der mir aber als Basis für den nächsten Abschnitt dient, ist das vollkommene Auslassen der Communards aus Goulds Nacherzählung des Ent- und Bestehens der Clubs. Damit macht er nicht nur diese Akteurinnen unsichtbar, sondern auch ihre konkreten Kämpfe, Forderungen und Praxen, die nicht nur in dem gesellschaftlichen Komplex und Verhältnis von Klasse und Nachbar_innenschaft, sondern auch Geschlecht gesehen werden müssen.

Angesichts dieser Auslassungen möchte ich nun die Rolle der Clubs während der Commune selbst nachzeichnen und im nächsten Abschnitt darstellen, inwiefern sie auch politische Räume für Frauen* bilden – und damit über die Idee einer sozialen Revolution hinausweisen.

Für Christoph Laimer bilden die Clubs eines der politischen Zentren der Commune, da sie auf vielfältige Weise Räume für Diskussion, Kritik und das Zusammenkommen sind: „Die Klubs waren ein Forum für Debatten, ermöglichten es, eigene Ideen zu präsentieren und zu diskutieren. Sie waren eine Schule der politischen Meinungsbildung und der Argumentationsfähigkeit. Sie ermöglichten das Knüpfen von Netzwerken, die für die Mobilisierung unentbehrlich waren. Sie dienten der Informationsweitergabe, manche veröffentlichten eigene Zeitungen, und waren eine radikal-demokratische Institution in Zeiten, als die formalen politischen Rechte großen Teilen der Bevölkerung nicht zugänglich waren.“ (Laimer 2021b: 30) Insofern können die Clubs als eine Erprobung dessen verstanden werden, was erreicht werden soll. In ihrer konkreten Praxis nehmen sie das vorweg, was als Ziele der Commune ausgemacht werden kann, sie sind Räume radikaler präfigurativer Praxis. Vor Laimer bezeichnete bereits Martin Breugh (2007) die politischen Clubs als Einsatzorte radikaler Demokratie (ebd. 182). Damit möchte er weniger den Aspekt des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat hervorheben, sondern macht die Clubs als Kristallisationspunkte der Reorganisation der Plebs aus, die einen genuin politischen Charakter hat: „the Paris Commune of 1871 shows that the many are capable of instituting a politics of the people and that when they do, political freedom ensues“ (ebd.: 270). Die Clubs sind insofern als im Mittelpunkt des Werdens der Commune stehend zu begreifen, als dass sie ermöglichen, jene „new world“ von der Breugh spricht, zu debattieren und zu erproben. Sie sind Orte des Experimentalismus und der Kreativität, in der Hoffnung und dem Versuch, über das Bestehende hinauszudeuten und zugehen: „The Communards strived for a world with more solidarity, more justice, and more equality among the various social groups. These plebeian aspirations could be realized only through the establishment of local democratic bodies, such as the district clubs and associations.“ (ebd.)

In der Betonung der Clubs, im Gegensatz zum Klassenkampf wie bei Marx, Engels und Lenin, werden andere Formen von Kontinuitäten hergestellt, die auf der Entwicklung einer politischen Bürger_innenschaft basieren. Mehr als noch Goulds Begriff der neighborhood unterstützt die Idee der Plebs die Vorstellung radikal-demokratischer Orte, insofern, als dass Demokratie grundlegend vertieft und auf den Alltag ausgeweitet werden soll. Der demokratische Charakter der Clubs ergibt sich durch ihre freie, offene und dezentrale Organisation. Damit unterscheidet sie sich vom Zentralismus des Französischen Staates, bildet aber auch eine Gegenbewegung zu zentralistischen sozialistischen oder kommunistischen Bewegungen, in deren Tradition ich zum Beispiel auch die wesentlich durchstrukturiertere *Union des Femmes* verorten würde.

Gleichzeitig verweist gerade Johnson (1996) darauf, dass politische, ökonomische und soziale Ebenen zusammenwirken und vielfältige Assoziationsformen eine zentrale Rolle spielen: „Communard political culture was most forcibly expressed through associationism, which had economic, political, and social facets.“ (Johnson 1996: 5) In seinem Buch *The Paradise of Association Political Culture and Popular Organizations in the Paris Commune of 1871* beschreibt Johnson als besonderes Merkmal der Commune, dass Sinn und Zweck der Clubs nicht die Erschaffung eines kollektiven homogenen Subjekts sind. Das Ziel hingegen ist es, die „various groups“, von denen Breugh spricht, als solche und mit ihren jeweiligen, konkreten Bedürfnissen und Interessen sowohl in die Diskussion als auch in die Erschaffung dieser neuen Welt zu integrieren. Insofern werden in den Clubs auch Differenzen artikuliert und bilden einmal mehr Orte politischer Lernerfahrungen. Damit werden Formen der Selbstregierung in Gegen- und Suböffentlichkeiten erprobt, welche mit der Commune insofern „institutionalisiert“ sind, als dass sie nicht mehr kriminalisiert werden, sondern im Gegenteil, als zentrale Orte der politischen Meinungsbildung und auch Orte der Impulssetzung verstanden werden. So schreibt Johnson (auch als Antwort auf Lenins Analyse und Instrumentalisierung der Commune): „Communards and, more specifically, clubistes had a conception of their revolution that blocked the development of a disciplined group analogous to the Bolshevik party or other directing forces. [...] It left the initiative for progress and the creation of a new world to the assemblies of *citoyens* and *citoyennes* who would regulate their common interests (as members of a civil polity, as workers, as parents, as artists).“ (ebd.: 280)

Bevor ich nun auf ebendiese *Citoyennes*, also Bürgerinnen, als spezifische Akteurinnen der Clubs eingehe, möchte ich noch zuvor das so positive Bild der Clubs während der Pariser Commune hinterfragen. Damit möchte ich keinesfalls ihre politische Relevanz und Wirkmächtigkeit, sowie ihren Einsatz für die materiellen, symbolischen, sozialen und politischen Veränderungen schmälern, sondern hingegen die Frage stellen, wie emanzipatorisch Räume sein können, die in einer von

Repression und Kontrolle geprägten Welt zustande kommen. Damit stelle ich auch die Annahme eines kompletten Bruchs mit der „alten“ Welt in Frage. Konkret geht es mir um den von Bruhat, Dautry und Tersen (1971: 136) dargestellten Umgang mit Dienstverweigerern sowie mit den sogenannten *réfractaires*, also all jenen Pariser_innen, die die Commune nicht unterstützen wollten. Vor allem Frauen*, insbesondere die sogenannten *concierge*, also Hausbesorgerinnen, wurden damit beauftragt, Militärdienstverweigerer zu melden, beispielsweise indem vor ihre Tür ein Hinweisschild montiert wurde; ebenso sollten diese Personen ihrer Produktionsstätten enteignet werden. Die *réfractaires*, also wortwörtlich Verräter, sollten verfolgt und bestraft werden. Diese repressiven Praxen wurden besonders in den Clubs besprochen und beschlossen. Damit stellt sich für mich einerseits die Frage, inwiefern hier diese ebenso als Räume präfigurativer Praxis beschrieben werden können und ob hingegen dies nicht vielmehr zur Reproduktion und dem Erhalt quasi polizeilicher Kontrollfunktionen führt, die sich mit der Zeit etablieren und anscheinend durchaus legitimiert wurden. Gleichzeitig müssen diese Praxen in ihrem historischen (Kriegs)Kontext verortet werden. Das soll nicht als Verständnis für die verwendeten Methoden gedeutet werden, doch muss der Experimentalismus der Commune vor dem Hintergrund der militärischen und propagandistischen Konfrontation mit Versailles gesehen werden. In diesem Sinne schreibt Breugh: „In other words, a space for discussion and action was open to those who accepted the principle of the Commune.“ (Breugh 2007: 187) Einerseits sollte somit eine grundsätzliche Kritisierbarkeit ermöglicht werden, jedoch wollte sich das Projekt der Commune auch selber vor zu viel Offenheit vor allem gegenüber regressiven und reaktionären Positionen schützen. Ich finde jedoch nicht nur die konkrete Praxis der Kontrolle und Denunziation frag- und kritikwürdig, sondern auch ihre Bewertung im Nachhinein durch Bruhat, Dautry und Tersen, welche durchaus positiv ausfällt. Sie schreiben: „Die Klubs waren sich, wie man sieht, der anstehenden Probleme und der Dringlichkeit ihrer Lösungen durchaus bewußt. Sie hatten klar erkannt, in welche Richtung die Anstrengungen zu richten waren. Sie vervielfachten ihre wertvollen Aktionen und betätigten sich so als quasi offizieller Kontrolleur. Ihre Aktivität legt unbestreitbar Zeugnis ab von der politischen Reife zahlreicher Kommunarden und von ihrer Fähigkeit, revolutionäre Initiative zu entfalten.“ (Bruhat et al. 1971: 137) Im Gegensatz zu diesen Autoren würde ich hier keineswegs von „revolutionärer Initiative“, sondern von polizeilichen Methoden der vermeintlich ‚alten‘ Welt, die, um Marx’ Worte zu wiederholen, keineswegs „Vorboten einer neuen Gesellschaft“ wären, sprechen. Insofern werfen die transgressiven Akte und die Veränderung und Erschaffung von Räumen die Frage nach ihrer normativen Beurteilung auf. An diese Überlegungen angelehnt werde ich mich im Zuge dieser Arbeit aus feministischer Perspektive noch mit antifeministischen und misogynen Kontinuitäten und dementsprechend mit der Progressivität der Pariser Commune

beschäftigen. Zuvor jedoch möchte ich noch einmal durchaus emanzipatorische Räume und ihre Akteurinnen hervorheben und darstellen, inwiefern die Clubs trotz des eben Zitierten auch als Orte präfigurativer Praxen verstanden werden können.

II.2.c Die politische Dimension des Sozialen: Communard.e.s in den Clubs

Wie weiter oben bereits angedeutet, wurden die Kämpfe der Frauen* der Pariser Commune oftmals nicht als politische anerkannt, sondern die (implizite) Position vertreten, sie würden eine soziale Revolution führen (vgl. Lagana 2018: 182; Pavard et al. 2020: 31). Ich vertrete in dieser Arbeit hingegen grundsätzlich die These, dass auch ihre Kämpfe politisch waren und möchte das in diesem Abschnitt anhand der Clubs zeigen. Ich werde im Zuge der folgenden Seiten argumentieren, dass die Clubs als Orte der Politisierung ihrer doppelten Vergesellschaftung (vgl. Becker-Schmidt 2010) fungieren.

Dazu möchte ich einerseits auf die Themen, die konkrete Diskussionspraxis und die Teilnahme von Frauen* in den Clubs eingehen. Andererseits möchte ich hier darstellen, inwiefern sie eine bestimmte gesellschaftliche Position artikulieren und zum Ausgangspunkt ihrer politischen und sozialen Praxis machen beziehungsweise auch ihre Praxen Rückwirkungen auf die (Selbst)Analyse ihrer Position hat. Dafür ist es zunächst wichtig, die Präsenz von Frauen* in den Clubs anzuerkennen – wozu es durchaus unterschiedliche Meinungen gibt. So schreibt Gould, dass selbst bei jenen Diskussionen, die sich um ökonomische und politische Geschlechtergleichheit drehen, Frauen* in der absoluten Minderheit sind: „It bears remarking, though, that even the discussions of women’s work and political rights were dominated by men, despite the vocal participation of such feminists as Paule Minck and Elisa Gagneur.“ (Gould 1995: 132, Fußnote 132) Im Gegensatz dazu schreibt Schulkind fünfzig Jahre zuvor, dass Frauen* durchaus in der Mehrzahl sind: „C’est dans les clubs que la Commune fut discutée et critiquée par le peuple qui l’avait installée. Outre de nombreux clubs proprement féminins, les femmes semblent avoir formé la majorité dans la plupart des autres clubs.“⁴⁴ (Schulkind 1950: 21) Und auch eine zeitgenössische Quelle, *Le Monde illustré*, eine Wochenzeitung, spricht von einer starken Präsenz von Frauen*: „Dans ce moment où tout homme valide est obligé de se battre aux remparts, les clubs ne sont généralement fréquentés que par des femmes qui viennent, le soir, à l’église pour entendre les beaux raisonnements des libres-

44 „Es war in den Klubs, wo die Kommune von der Bevölkerung, die sie eingesetzt hatte, diskutiert und kritisiert wurde. Neben vielen reinen Frauenklubs scheinen auch in den meisten anderen Klubs die Frauen die Mehrheit gebildet zu haben.“ (Schulkind 1950: 21 [Übersetzung K.S.])

penseurs.“⁴⁵ (Le Monde illustré 1871: 315) Bei diesem Zitat kommt jedoch nicht raus – der französischen Sprache und Art des Genders geschuldet –, wie die geschlechtliche Zusammensetzung der Sprecher_innen ist. Jedoch lässt das Zitat von Schulkind darauf schließen, dass die Redner_innen auch Frauen* waren. Zugleich schreibt *Le Monde illustré* auch von einer Frau, die das Wort ergreift: „La citoyenne Rondier y a pris la parole dès les premiers jours et a développé, avec un certain talent oratoire, une proposition tendant à affranchir le sexe faible de la tyrannie du sexe fort.“⁴⁶ (Le Monde illustré 1871: 315). Mit diesem Zitat möchte ich nicht nur auf die geschlechtliche Diversität der Teilnehmer_innen sowie Redner_innen aufmerksam machen, sondern auch die thematische Vielfalt hervorheben, welche sich insbesondere mit der konkreten Situation und gesellschaftlichen Position der Communardes auseinandersetzt. Dementsprechend beinhaltet die Analyse der Rednerin eine Analyse patriarchaler gesellschaftlicher Verhältnisse, der sie die Forderung entgegenstellt, dass die „Tyrannei des starken Geschlechts“ gegenüber dem „schwachen Geschlecht“ aufzuhören hat. Leider ist ihr genauer Vorschlag, wie auch der, den sie in Bezug auf die Befürwortung von Scheidungen formuliert hat, nicht überliefert. Es kann somit nur hervorgehoben werden, dass ihre Aussagen auf viel Zustimmung gestoßen sind (vgl. Audin 2021). Des Weiteren muss mit diesem Zitat die Verwendung des Begriffs „citoyenne“ betont werden: Dieser Begriff verweist geradezu darauf, dass die Frauen* der Pariser Commune, die sich in Reden, Kampf und Praxen für die Revolution einsetzen, als politische Subjekte wahrgenommen wurden. In *Luxus für alle. Die politische Gedankenwelt der Pariser Kommune* hebt Ross die Verwendung dieses Begriffs hervor. Sie versteht ihn als Anrufung einer Erinnerung an die Französische Revolution durch die Redner_innen und zugleich als wegbereitend für die emanzipatorische Ausrichtung der Pariser Commune, d.h. als Verbindungsglied zwischen einem revolutionären Gedächtnis und einer Revolution im Kommen und etabliert sich so als revolutionärer Präsenz (vgl. Ross 2021: 25f). Im Gegensatz zur bürgerlichen Anrede als *mesdames* und *messieurs* (als „meine Damen und meine Herren“), versteht sich die Anrufung *citoyennes* und *citoyens* hier als Negation der kapitalistischen, staatlichen und bürgerlichen Verhältnisse. „*Citoyen, citoyenne* gilt somit einem Subjekt, das durch eine ganze Reihe von Lossagungen entsteht – vom Staat, dem Kaiserreich, der Polizei und der Welt der sogenannten ehrbaren Leute, der *honnêtes gens*.“ (ebd.: 26f) Worauf hier Ross allerdings nicht näher eingeht, ist die Spezifität der Appellation als *citoyenne*. Diese hebt sich insofern von ihrem männlichen* Pendant ab, als dass dieses auf institutionalisierter Ebene als

45 „In dieser Zeit, in der jeder wehrfähige Mann gezwungen ist, an den Stadtmauern zu kämpfen, werden die Clubs in der Regel nur von Frauen besucht, die abends in die Kirche kommen, um den schönen Ausführungen der Freidenker zuzuhören.“ (Le Monde illustré 1871: 315 [Übersetzung K.S.])

46 „Die *citoyenne* Rondier ergriff gleich in den ersten Tagen das Wort und entwickelte mit einigem rhetorischem Talent einen Vorschlag, der darauf abzielt, das schwache Geschlecht von der Tyrannei des starken Geschlechts zu befreien.“ (Le Monde illustré 1871: 315 [Übersetzung und Hervorhebung K.S.])

politisches Subjekt, das beispielsweise an Wahlen teilnehmen darf, bereits gilt und etabliert ist. Indem auch die Rede von *citoyenne* ist, wird eine Distanz zu politischer Subjektwerdung, die über die Wahlteilnahme funktioniert, hergestellt und ein Begriff des Politischen etabliert, der vielmehr auf die Diskussion und den Konflikt mit den bestehenden Verhältnissen verweist. Gleichzeitig muss kritisch angemerkt werden, dass das Wahlrecht in der Pariser Commune weiterhin den Männern* vorbehalten ist. Insofern muss betont werden, dass patriarchale gesellschaftliche Verhältnisse mit der Commune nicht grundlegend in Frage gestellt wurden, sondern vielleicht eher eine Distanz zwischen einem politisch-institutionalisierten und einem politisch-informellen Raum hergestellt wurde, wobei letzterer gerade von den Communardes genutzt wurde, um ihren Ideen, Vorstellungen und Kämpfen Raum zu geben.⁴⁷ Dementsprechend schreibt Johnson: „While general declarations of full equality between the sexes were rare, the identity of *citoyenne*, which signified support for the Commune, enabled women to claim many of the attributes of citizenship usually reserved for men.“ (Johnson 1994: 281) Als *citoyenne* werden allerdings nur jene bezeichnet, die sich auch in die Commune einbringen beziehungsweise diese unterstützen. Das politische Subjekt der *citoyenne* (und auch des *citoyen*) hängt daher mit dem Verhältnis zur Revolution zusammen. Um als *citoyenne* anerkannt zu werden, müssen Frauen* sich auch in den vermeintlich männlichen* Sphären etablieren und dort herausstechen beziehungsweise als besonders „viril*“ (ebd.) wahrgenommen werden.⁴⁸ Insofern lässt sich das Verständnis der Bürgerinnenschaft als *citoyenne* nicht von martialischen Männlichkeits*idealen trennen – was durchaus dem Bild von Revolution einerseits und dem konkreten Bürgerkriegs- und Belagerungszustand andererseits geschuldet ist.

Eine solche Kurzführung verkennt jedoch all jene Kämpfe, die die Communardes in ihrem Alltag bestreiten, und ihre Positionen, die in den Clubs artikuliert werden. Ich schlage daher vor, diese als Orte der Politisierung der „doppelten Vergesellschaftung“ (Becker-Schmidt 2010: 68) von Frauen*

47 Bezüglich des Wahlrechts sei hier noch anzumerken, dass in der wissenschaftlichen Literatur zur Pariser Commune die Position vertreten wird, dass die Frauen* das Wahlrecht gar nicht unbedingt gewollt beziehungsweise nicht dafür gekämpft hätten. So schreibt beispielsweise Gluckstein: „It is surely significant that no one made demands for suffrage reform under the Commune while, by the contrast, considerable time and effort was devoted to women making social and economic progress and gaining a strong voice through self-organisation.“ (Gluckstein 2006: 188f) Auch Ross vertritt die gleiche Position und bezieht dies konkret auf die politischen Kämpfe der *Union des femmes*: „The Union showed no trace of interest in parliamentary or rights-based demands. In this its members were like Louise Michel, Paula Minck and other women in the Commune, indifferent to the vote (a major goal in 1848) and to traditional forms of republican politics in general. Participation in public life, in other words, was for them in no way tied to the franchise.“ (Ross 2014: 13) Nicht nur auf die Union bezogen, schreibt Bantigny genereller davon, dass es von den Communardes kein Interesse gab, den Kampf um das Wahlrecht zu verfolgen (vgl. Bantigny 2021: 42). Andere Positionen oder gar Debatten zu dem Thema wurden in der mir bekannten Literatur nicht rezipiert. Spannend ist hingegen, dass, obwohl das politische Wahlrecht, das sich auf die Wahl des Rats der Commune bezog, ein Männer*wahlrecht war, es ein allgemeines Wahlrecht, das sowohl Männer* als auch Frauen* umfasst, innerhalb der *Fédération des artistes* gab. Die Wähler_innen mussten allerdings als Künstler_innen anerkannt sein (vgl. Courbet et al. 1871: 242; Bruhat et al. 1971: 171f).

48 Johnson schreibt diesbezüglich: „Women thus were comparable to men in their capacity to fight and to sacrifice themselves, one of the foundations of Communard citizenship for women.“ (Johnson 1994: 284)

zu verstehen. Der Begriff „besagt zum einen, dass Frauen über zwei unterschiedlich und in sich widersprüchlich strukturierte Praxisbereiche in soziale Zusammenhänge eingebunden sind. Er besagt zum zweiten, dass ihre Sozialisation, ohne die Vergesellschaftung nicht zu denken ist, durch zwei Kriterien sozialer Gliederung markiert ist: Geschlecht und soziale Herkunft. Und zum dritten ist mitgesetzt, dass Eingliederung in die Gesellschaft sowohl soziale Verortung als auch Eingriffe in die psychosoziale Entwicklung einschließt.“ (ebd.) Diese zwei „widersprüchlich strukturierte[n] Praxisbereiche“ sind jener der Produktion(sarbeit) und jener der Reproduktion(sarbeit). Im historischen Kontext der Pariser Commune wären das beispielsweise einerseits Fabriken, Werkstätten und Ateliers, andererseits der Haushalt. Gleichzeitig ist ein Großteil der Frauen* in Heimarbeit beschäftigt, wodurch sich Orte der Lohnarbeit und der Reproduktionsarbeit überschneiden (vgl. Rougerie 1997). Damit sind Frauen* historisch auf die Sphäre des vermeintlich Privaten (im Gegensatz zur öffentlichen Sphäre) zurückgeworfen, was mit ihrer geschlechtlichen Zuschreibung als Frauen* argumentiert wird. So schreibt Patemann aus politiktheoretischer und analytischer Perspektive: „Patriarchalism rests on the appeal to nature and the claim that women’s natural function of child-bearing prescribes their domestic and subordinate place in the order of things.“ (Patemann 1989: 124) Diese patriarchalen Verhältnisse, die sich auch in Einstellungen und Positionen der Redner_innen in den Clubs niederschlagen, erklärt ihre jeweiligen Argumente. Tatsächlich drehen sich die ersten Diskussionen in den Clubs ab 1868 um die Frage der Frauen*arbeit. Während jedoch Jacques Rougerie vor allem rezipiert, wie darüber debattiert wurde, ob Frauen* überhaupt Lohnarbeit durchführen sollten (vgl. Rougerie 1997), war laut Ross „zunächst die Erwerbsarbeit von Frauen und die Frage, wie sich höhere Löhne für sie durchsetzen ließen“ (Ross 2021: 24) das Thema. Das ist insofern besonders spannend, weil, wie Antje Schrupp darstellt, unter anderem der Proudhonismus in Frankreich zu einem stark verankerten Antifeminismus geführt hat, der sich auch in der Verteidigung der strikten Sphären-Trennung abzeichnet (vgl. Schrupp 2011: 53–55) – und dennoch steht gerade diese Ordnung, welche eine Verknüpfung patriarchaler Verhältnisse mit einer kapitalistischen Ordnung von Produktion und Reproduktion darstellt, zur Disposition. Dementsprechend spannend ist es jedoch auch zu sehen, wie das Thema von wem behandelt wurde: „[...] most of the male speakers at such meetings, socialists as well as republicans, openly denounced the idea of political and economic equality between women and men.“ (Gould 1997: 132, Fußnote 17) Von Teilen wird eine vermeintliche Natur der Frau und ihre (natürliche) Rolle als Ehefrau und Mutter hervorgehoben, welche dieser die Übernahme der Reproduktionsarbeit zuweisen. Dabei werden sowohl moralische als auch naturalisierende Argumente eingebracht – Frauen*erwerbsarbeit würde dementsprechend zu einem moralischen Verfall der Gesellschaft und insbesondere zu mehr Sexarbeit führen und so die

heteronormative bürgerliche Vorstellung von Familie in Gefahr bringen (vgl. Rougerie 1997). Tatsächlich bildet diese zunehmend ein Ideal, dem sich das Proletariat anzunähern versucht. Schrupp dazu: „Die ‚nicht arbeitende‘ Ehefrau wurde zunehmend zu einem Statussymbol, das den sozialen Aufstieg von proletarischen Familien markieren konnte (und blieb das bis in die 1960er Jahre)“ (Schrupp 2011: 54). Dass dieses Ideal den tatsächlichen, von Hungersnot und Armut geprägten proletarischen Lebensrealitäten der Pariser Commune widerspricht, zeigt sich insbesondere in der Aktivität der Communardes in den Clubs, die durchwegs für das Recht auf Lohnarbeit und gleichen Lohn kämpfen. Des Weiteren führt die geringere Bezahlung der Frauen* dazu, dass diese in ein ökonomisches Konkurrenzverhältnis zu den männlichen* Arbeitern gestellt wurden: „female workers were not only an exploitable source of labour but also served as pawns in the division of the working class.“ (Shafer 1993: 94) Dementsprechend sollte die Forderung der gleichen Bezahlung auch ein Mittel der Überwindung ebendieser Spaltung und für einen gemeinsamen Klassenkampf darstellen. Die doppelte Vergesellschaftung der Communardes ist dementsprechend von „Geschlecht und soziale[r] Herkunft“ (Becker-Schmidt 2010: 68) geprägt, und genau diese Vergesellschaftung wird in den Clubs von den Communard.e.s durchaus kontrovers diskutiert und politisiert.

Einen zentralen Stellenwert in der Sozialisation der Frauen* spielt die Kirche. Breugh erinnert daran, dass in der Revolution von 1848 die Institution Kirche zwar grundlegend kritisiert wurde, allerdings nie die Religion per se oder die sakrale Ordnung von Grund auf in Frage gestellt wurde. Es wurde hingegen sogar angenommen, dass Revolution und Religion miteinander vereinbar waren (vgl. Breugh 2007: 186). Das änderte sich mit der Pariser Commune: „For most Communards, science was closely associated with social progress, whereas religion was an agent of obscurantism and subjugation.“ (ebd.: 186) Dass dies eine besondere Rolle für die Frauen* der Commune einnimmt, hebt Breugh zwar nicht hervor. Dazu schreibt allerdings Eichner: „the clubiste’s positions constituted an attack on the interlinked powers of the patriarchy“ (Eichner 2004: 130). Tatsächlich hat die Kirche einen maßgeblichen Einfluss auf die Sozialisation, die vergeschlechtlichte Vergesellschaftung und den konkreten Alltag von Frauen*. Sie werden auf den ihnen durch eine göttliche Ordnung zugewiesenen Platz im Haushalt, als Mütter und Ehefrauen* verwiesen, ihre Erziehung, die Frauen* ausschließlich in klerikalen Einrichtungen, wenn überhaupt, erhalten, ist geprägt von einer strengen katholischen Moral, die Unterordnung unter Gott und Männer* fordert. Die Kirche und ihre Lehren sind ein zentrales Vehikel der patriarchalen Vorstellungen (vgl. ebd.: 130f sowie 136f). In den Clubs konnte die Opposition zu diesen Vorstellungen und der kirchlichen Vormachtstellung artikuliert werden. Dementsprechend muss die Aneignung von Kirchen als politische Orte der Diskussion auch als eine Neukonfiguration einer

sozialen Ordnung verstanden werden. Eichner spricht davon, dass die Pariser Commune im Großen und die Besetzungen der Clubs im Kleinen als „[t]aking over spaces“ verstanden werden können: „The Commune constituted the working class’s reclamation of Paris, and just as political clubs claimed churches, so did *clubistes* extend proprietary control over the surrounding neighborhoods.“ (ebd.: 139) Indem sich Communardes kritisch der Kirche und Gott gegenüber äußern, stellen sie ihre hierarchische, von Unterordnung geprägte Sozialisation zur Debatte und machen das in dem symbolträchtigen und zugleich entweihten Ort der Kirchen. Damit wurde also das Gesamte weiblicher* Vergesellschaftung in Frage gestellt und die Verbindungen zwischen den verschiedenen Gewalt- und Machtverhältnissen dargestellt und diese angeprangert. „*Clubiste* discourse reflected the overlapping and interwoven nature of these patriarchal powers, particularly in terms of marriage and family, milieus shaped by religion and women’s limited access to economic independence“ (ebd.: 146). Dass es aber nicht einfach nur bei einer Anprangerung bleibt, zeigt sich in den konkreten alltäglichen Praxen, die außerhalb der Clubs stattfinden und in den Clubs diskutiert werden. In ihrem Artikel „‘Aux Ouvrières!’ socialist feminism in the Paris Commune“ (2022) schreiben James Muldoon, Mirjam Müller und Bruno Leipold davon, dass ein zentraler Aspekt die Diskussion um eine säkulare Schulbildung war, die auch teilweise während der Pariser Commune etabliert werden konnte. Eine wichtige Theoretikerin bildet dabei André Léo, die sich für eine Laizisierung der Schulen einsetzt. „An important component of this ideology was the advocacy of secular schools outside the control of the Church and the belief that science and reason should replace the dogma and superstition of religious teachings“ (Muldoon et al. 2022: 8). Im Grunde sollte dadurch der Kirche – wie Dupeyron in seinem Artikel zu der Vorstellung von Schulen in der Pariser Commune schreibt – die Vorherrschaft über die gesamte Gesellschaft entzogen werden (vgl. Dupeyron 2021: 537). In der Praxis war die Communarde Paule Mink Vorreiterin, in dem sie „a tuition-free girls’ school in the church at *Saint-Pierre de Montmartre*“ (Eichner 2004: 132) einrichtet. Des Weiteren gründet sich die „société Éducation nouvelle“ (Schulkind 1950: 24), die sich für die Errichtung laizistischer, verpflichtender, kostenloser und integraler Schulbildung unabhängig vom Geschlecht einsetzt (vgl. ebd.). Die Vorstellung einer integralen Bildung – „*éducation intégrale*“ (Dupeyron 2021: 538) – war die einer Verbindung beruflicher Ausbildung und allgemeiner Bildung, inklusive physischer Aktivität und Kunstbildung, die zuvor nur für bürgerliche Kreise bestimmt waren (vgl. ebd.: 538f). Dementsprechend war dieses Bildungsprojekt, das insbesondere nicht nur Männern* vorbehalten war, „profondément subversif pour l’ordre scolaire et pour l’ordre social.“⁴⁹ (ebd.: 539) Die Politisierung der eigenen und kollektiven

49 „zutiefst subversiv sowohl für die schulische als auch für die soziale Ordnung.“ (Dupeyron 2021: 539 [Übersetzung K.S.])

gesellschaftlichen Position in einem engen Zusammenhang von kapitalistischen und patriarchalen Verhältnissen, die unter anderem über die Kirche und ihre Lehren vermittelt wurden und dementsprechende Plätze zuweist, wurde durch die Communard.e.s auch in eine Praxis, die sich gegen ebendiese Ordnung stellt, übersetzt. Die Schulbildung ist dabei nur ein Beispiel unter anderen, lässt sich aber angesichts der Diskussionen um Arbeits- sowie Alltagsverhältnisse auch auf andere Bereiche beziehen: „[T]hrough the combination of ‚shared hardship‘ and the creation of exclusively female cooperatives or community organizations, many women simultaneously developed bonds of sisterhood and political training which, during the Commune, later translated into activism and a new perspective on female participation.“ (Shafer 1993: 93) Durch Kollektivierung, beispielsweise in den zuvor genannten Werkstätten, wurden neue Beziehungsformen, die jenseits der Vereinzelung im vermeintlich Privaten funktionieren, erprobt und gestaltet. Die Treffen in den Clubs sind also auch dementsprechend eine Politisierung des Alltags, als dass sie nicht in Reden enden, sondern über diese hinaus in Praxis umgesetzt werden, mit dem Ziel, die gesellschaftliche Ordnung vollkommen zu verändern: „gender equality was dependent upon a complete transformation of society’s values rather than an expansion of legal and political rights“ (Shafer 1993: 96). Diese Politisierung des Alltags fand konkret unter feministischen Vorzeichen statt, wie sich soeben gerade in Bezug auf die Vorstellung von Bildung gezeigt hat: Indem Formen von Kinderbetreuung organisiert wurden, wurden Frauen* in ihrer vereinzelter Sorgearbeit entlastet und konnten sich der Aufrechterhaltung der Commune, Produktionsarbeiten sowie der Politisierung ihrer Situation in den Clubs widmen. Das Wissen um eine Schule, die nicht in gleicher Weise paternalistisch und bevormundend war wie die Kirche, und somit auch Mädchen mehr Möglichkeiten zugestand, wirkte auf die Frauen*, die sich Emanzipation wünschten, befreiend. Des Weiteren hatten auch verlassene und verwaiste Kinder eine Perspektive innerhalb dieser neuen Vorstellungen von Kindergärten und Schulen. Bruhat, Dautry und Tersen beschreiben das sehr schön mit den Worten: „[F]ür die Kleinen, die in schäbigen Löchern zusammengepfercht waren, erträumten die Frauen Rosen“ (Bruhat et al 1971: 144).⁵⁰ In den Clubs konnten also diese Perspektiven gemeinsam entwickelt werden und eine Politisierung des Alltags stattfinden. Zugleich

50 Das folgende Zitat von Bruhat, Dautry und Tersen verdeutlicht die gesellschaftliche Situation, in die die Frauen* mit ihren Vorstellungen der kollektivierten Kinderbetreuung intervenieren: „Die Frauen sorgten sich vor allem um die kleinen Kinder, die während der Arbeitszeit allein gelassen werden mußten. Es gab bereits Kindergärten; man nannte sie damals ‚Asyle‘. Wahrscheinlich kommt dieser abwertende Ausdruck daher, daß die Einrichtung sehr primitiv war. Diese Kindergärten waren überfüllt. Die Kommune dachte nicht daran, sie zu schließen, sie machte im Gegenteil das Unmögliche möglich, um sie ebenso wie die Waisenhäuser, in denen die Kinder der Kämpfenden und der Arbeiterinnen vorrangig untergebracht wurden, wiederzueröffnen.“ (Bruhat et al 1971: 144)

fungieren die Clubs, die von Frauen* dominiert oder gegründet wurden, auch als Gegenpol zu der männer*bündischen Organisationsstruktur der institutionalisierten Politik der Pariser Commune.⁵¹ In ihrer Einführung zum Buch *Louise Michel. Texte und Reden* schreibt Eva Geber: „Durch die Tat sollten die Ideen lebendig und die Probleme gelöst werden“ (Geber 2019: 15). Und Marian Leighton schreibt in *Frauen in der Revolution: Band 1. Louise Michel zur Praxis der Communardes*, dass sie eine „aktivistisch-pragmatische Mentalität im Gegensatz zu einer theoretischen, programmprägenden Mentalität“ (Leighton 1976: 37) verfolgen würden. Zwar stimme ich hier nicht ganz zu, dass die Communardes gar keine theoretischen Vorstellungen gehabt hätten – diese wurden ja besonders in den Clubs besprochen, diskutiert, argumentiert und verteidigt – doch würde ich dem zustimmen, dass sie einen pragmatischen Umgang in der Umsetzung pflegten.⁵² Die Idee und Kämpfe für eine andere Form von Schule, eine die zugänglich für alle ist, führt zur Eröffnung ebendieser, die Notwendigkeit von Lohn führt sogleich zur Errichtung von Werkstätten, die Wahrnehmung alltäglicher Bedürfnisse führt zur Gründung von Kochkollektiven und Essensausgaben (vgl. ebd.: 35; Geber 2019: 15f), die Vorstellung von Geschlechtergerechtigkeit und der abstraktere Kampf gegen patriarchale Verhältnisse führen zu Diskussionen um Scheidungen, freie Vereinigungen und das gleiche Recht für eheliche und uneheliche Kinder (vgl. Gluckstein 2006: 32f). Dementsprechend etabliert die Praxis der Communardes über die Clubs als Artikulations- und Politisierungsräume die Werkstätten, Produktions- und Reproduktionsarbeiten, die nun nicht mehr vereinzelt durchgeführt, sondern kollektiviert und der Allgemeinheit zur Verfügung gestellt werden. Nichtsdestotrotz werden, auch wenn Communardes unter anderem in der Armee tätig sind, sowohl in vermeintlicher Hintergrundarbeit als auch an der Front und an den Barrikaden, patriarchale Logiken aufrechterhalten. Die Communardes sind daher permanent mit Widerstand gegen ihre revolutionären und emanzipatorischen Vorstellungen und Praxen konfrontiert. Was aus diesem Abschnitt allerdings hervorgehen sollte, ist, dass es keinen Sinn ergibt, die Pariser Commune als Ereignis festzuschreiben sowie eine Kontinuität nur anhand eines proletarisch-revolutionären oder martialischen Geschichtsnarratives herzustellen. Die Arbeit der *citoyens* und *citoyennes* geht historisch in jene der Communard.e.s über, revolutionäre und utopische Vorstellungen wurden schon lange vor der Pariser Commune in den Clubs diskutiert, Versuche, sich über eine männlich*-politische versus weiblich*-soziale Trennung hinwegzusetzen,

51 Zur Idee des Staates und seiner Apparate als Männer*bund vgl. Kreisky 1995: 215–218 sowie Becker-Schmidt 2010.

52 Leighton schreibt: „Wenn eine Gruppe von Frauen den Eindruck hatte, eine Organisation könnte ein bestimmtes Bedürfnis befriedigen, taten sie sich zusammen und nannten sich eine Gruppe. Der Gruppentypus war der loser Organisation, die spontan und durch den Willen ihrer Mitglieder aufrechterhalten wurde. Das Hauptanliegen war nicht in erster Linie eine theoretische Aussage; vielmehr wurden alle Probleme in einem pragmatischen Geist angegangen.“ (Leighton 1976: 34) Kritisch möchte ich hier noch anmerken, dass ich Leighton auch nicht in ihren durchwegs positiven aber zugleich essentialisierenden Verweisen auf *die Frau* zustimme (vgl. insb. ebd.: 52f).

gibt es auf intellektueller Ebene bereits in den Salons. Kollektivistische Praxen, um den Alltag zu bewältigen, sowie Versuche, die räumliche und materielle Trennung zwischen (vereinzelt) vermeintlich Privatem und dem Öffentlichen werden kontinuierlich insbesondere durch Frauen* überschritten: Eine Politisierung des Alltags findet statt. Diese Überschreitungen materialisieren sich auf unterschiedlichen Ebenen, in den Schulen, an der Front, in den Werkstätten, sowie in dem Versuch, Geschlechtergerechtigkeit in der Ehe, den Partner_innenschaften oder durch ökonomische Unabhängigkeit herzustellen. Die Unterscheidung zwischen weiblich*-sozialen und männlich*-politischen Kämpfen ergibt dementsprechend keinen Sinn; oder wie Jacques Rougerie bereits für die Gründung der Republik im September 1870 schreibt: „Avec la République, on voit se dessiner une activité féminine qu’on peut dire de caractère politique“⁵³ (Rougerie 1997).

Im folgenden Abschnitt möchte ich nun, bevor ich dieses zweite Kapitel abschließe, auf die Repression, die die Communard.e.s erfahren haben, eingehen. Dafür scheint mir ebenfalls eine Einordnung in grundlegende gesellschaftliche Verhältnisse notwendig.

II.3 Antifeminismus und Repression: Mehr als nur konterrevolutionärer Widerstand gegen die Communard.e.s

Auf den Begriff der Konterrevolution bin ich am Anfang dieser Arbeit im Zuge der Rezeption der Marx’schen Texte schon eingegangen. Als kapitalistische und konservative Konterrevolution verstanden, stellt er sie in den Kontext der Geschichte der Arbeiter_innenbewegungen des 19. Jahrhunderts und beschreibt sie als Opposition, die kriegerische Ausmaße gegen die Proletarier_innen annimmt und besonders grausam in der blutigen Maiwoche verfährt, mit der der konkreten Periode der Pariser Commune ein Ende gesetzt wird. Ein Aspekt, den Marx jedoch weniger herausarbeitet, sind die spezifischen Auswirkungen und Folgen der Konterrevolution für die Frauen* der Pariser Commune. Auf diese Aspekte möchte ich auf den nächsten Seiten näher eingehen. Ich werde mich aber auch hier nicht auf die konkreten konterrevolutionären Maßnahmen der Versailler Regierung beschränken, sondern diese in einem antifeministischen und repressiven Kontext verorten, welcher versucht, neben kapitalistischen auch patriarchale gesellschaftliche Verhältnisse aufrechtzuerhalten. Dabei werde ich einerseits Kontinuitäten des Antifeminismus beleuchten, andererseits möchte ich die spezifische Repression, die die Communard.e.s trifft, analysieren. Zuletzt werde ich noch auf die Rolle von Erinnerung und Erinnerungspolitik eingehen

53 „Mit der Republik zeichnet sich eine weibliche Praxis ab, die als politisch bezeichnet werden kann.“ (Rougerie 1997 [Übersetzung K.S.])

und der Frage nachgehen, wie hier ebenfalls Mechanismen repressiver Geschlechtsschreibung am Werk sind.

II.3.a Antifeministische Kontinuitäten

Auf antifeministische Tendenzen bin ich schon zuvor im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit der Ersten Internationale eingegangen. Ich möchte Aspekte davon hier nochmal aufgreifen bzw. verdeutlichen und davon ausgehend die Kontinuität dieser Einstellungen schildern. Mein zentrales Argument in diesem Abschnitt ist dementsprechend, Antifeminismus im Kontext der Commune nicht einfach nur als Reaktion zu verstehen – damit würde insbesondere den für ein besseres Leben kämpfenden Communards die Mitschuld an der ihnen entgegengebrachten Misogynie und Repression gegeben werden. Hingegen werde ich diese Ideologie in einer Kontinuität patriarchaler Verhältnisse verorten, die ich in den Abschnitten zuvor bereits sichtbar gemacht habe: Verhältnisse also, die eine hierarchische Trennung zwischen zwei als natürlich imaginierten Geschlechtern (re)produzieren, ihnen unterschiedliche Attribute, Rollen, Aufgaben, Sphären, Räume zuschreiben und damit auch die Unterdrückung und Abwertung einer aufgrund vermeintlich biologischer Merkmale homogenisierten Gruppe legitimieren. In einer Extremform zeigt sich das, wie bereits angemerkt und von Shengelia ausgearbeitet, bei Proudhon: „La phallogratie de Proudhon, sa conviction de l'infériorité morale, physique et intellectuelle des femmes l'amène à développer le principe d'exclusion sociale et politique des femmes, et à renforcer le schéma traditionnel patriarcal de la double nature de la femme, maternelle et charnelle, ou en d'autres mots, ménagère et courtisane.“ (Shengelia 2021: 133)⁵⁴ Zunächst als patriarchales Ideal, das in der christlichen Tradition verankert ist, bleibt diese Gegenüberstellung erhalten – als Extremform bei Proudhon, doch tatsächlich als gesamtgesellschaftliches Geschlechterverhältnis, das auch vor Linken, Internationalisten und Communards keinen Halt macht (vgl. ebd.: 133f). Auch Gullickson hebt hervor, inwiefern sich diese Vorstellungen allgemein wiederfanden. Somit hatten sie auch Konsequenzen für die (oft nicht vorhandene) Akzeptanz der Communard.e.s als Mitstreiter_innen: „Even supporters of the Commune found it difficult to accept all of women's revolutionary actions and could muster only lukewarm support for them. [...] These positive and negative images or representations of women were part of a nineteenth-century discourse about

54 „Proudhons Phallogratie, seine Überzeugung von der moralischen, physischen und intellektuellen Unterlegenheit der Frauen, brachte ihn dazu, das Prinzip des sozialen und politischen Ausschlusses der Frauen zu entwerfen und das traditionelle patriarchale Konzept der Doppelfunktion der Frau – mütterlich und körperlich, oder mit anderen Worten, Hausfrau und Kurtisane – zu bekräftigen.“ (Shengelia 2021: 133 [Übersetzung K.S.])

woman's nature and appropriate female behaviour.“ (Gullickson 1996: 5) Damit ist diese Vorstellung zweier Bilder von Frauen*, zwischen Mutter/Hausfrau und Kurtisane/Hure, nicht nur eine gewaltvolle Ideologie, welche den Ausschluss aus sozialen und politischen Sphären – genauso wie aus der (industrialisierten) Lohnarbeit – legitimieren sollte. Sie ist außerdem insofern wirkmächtig, als dass sie Kontrolle über die Körper und Sexualitäten von Frauen* beziehungsweise allen als Frauen* gelesenen Personen ausübt. Diese Kontrolle funktioniert unter anderem als (Selbst-)Disziplinierung: „Die Hure wurde zum negativen Spiegel, in dem die gute Frau [...] sich sehen musste, um in jedem Moment zu wissen, dass sie nicht vom rechten Weg abkommen durfte.“ (Precarias a la deriva 2005: 212) Mit der Industrialisierung, die einerseits diesem Ideal von Häuslichkeit und andererseits oft der Angewiesenheit auf weiblichen* Lohn gegenüberstand, wurde ein bürgerlich-kapitalistischer „cult of domesticity“ (Gullickson 1996: 5) geschaffen. Hier muss betont werden, dass es sich tatsächlich um ein Ideal handelt, das zwar wirkmächtig war, jedoch nicht für alle gleichermaßen galt: Zahlreiche Frauen* gingen Lohnarbeit nach, mussten jedoch danach auch die reproduktive, unbezahlte Haus- und Sorgearbeit übernehmen. Dementsprechend argumentiert das feministische Kollektiv Precarias a la deriva, dass, um die Kontrolle über feminisierte Körper aufrecht zu erhalten, diese Gesetzen unterworfen wurden. (vgl. Precarias a la deriva 2005: 212f) In Frankreich manifestiert sich das am besten im Code Civil (ab 1804): „The Napoleonic Code and the ideology of domesticity [...] circumscribed women's rights and freedoms, economic and otherwise.“ (Eichner 2004: 78; vgl. auch Rougerie 1997; Stewart 2006: 58; Ferguson 2010; Muldoon/Müller/Leipold 2022: 9) In diesem zeithistorischen Kontext der Durchsetzung von Kapitalismus und Industrialisierung entstand auch die Prostitution und ihre Regulierung – womit diese vergeschlechtlichten Zuschreibungen institutionalisiert und stabilisiert wurden (vgl. Precarias a la deriva 2005: 212f).⁵⁵

Misogynie und Antifeminismus konstruierten also auch klare Feindbilder, die nicht alle gleichermaßen trafen, wie sich auch im folgenden Abschnitt bezüglich der Repression zeigen wird. Die bereits grundlegenden gewaltvollen vergeschlechtlichten Unterdrückungen und Zuschreibungen sind dementsprechend in einen weiteren intersektionalen Kontext einzubetten. Dennoch beteiligten sich zahlreiche Frauen* sowohl an der Commune als auch an der Internationalen (d.h. zeitlich

⁵⁵ Prostitution wurde durch die Communardes oftmals als ökonomische Notwendigkeit anerkannt, jedoch war es ihnen zumeist ein Anliegen, die Dichotomie von Hausfrau/Prostituierte zu durchbrechen. Dementsprechend wurde der Notwendigkeit der Prostitution andere Vorstellungen entgegengestellt, die über jene, die ihnen die patriarchale Gesellschaft zu Verfügung stellten, hinausgingen. Wie Shengelia allerdings anmerkt, wurde damit die Feindlichkeit gegenüber Sexarbeiter_innen reproduziert und institutionalisiert, indem ihnen mit Repression begegnet werden sollte. Anhand moralisierender Sexualvorstellungen wurden damit jedoch letztlich nicht die bestehenden patriarchalen Verhältnisse, unter anderem die Kontrolle von Sexualität, grundlegend in Frage gestellt. (Shengelia 2021: 134) Wie allerdings Gluckstein diesbezüglich anmerkt, handelt es sich um einen kontinuierlichen revolutionären Prozess, in dem kein harter Bruch mit der alten Ordnung vollzogen werden kann: „In a moment of transition elements from the past are intermingled together with those of the future.“ (Gluckstein 2006: 187)

davor) und kämpften damit einerseits grundsätzlich gegen patriarchale und antifeministische Tendenzen, aber besonders auch in den eigenen Reihen. Dementsprechend schreibt Thomas in Bezug auf die Teilnahme an der Internationalen und ihrer Struktur: „These men were Proudhonians ... resolutely hostile to women working. Consequently, the French section of the International drew up a statement against the participation of women in industry. This stand did not keep women from belonging to the International. Victorine Brochon took part in the meetings and brought her husband to them...” (Thomas 1971: 411). Vor diesem antifeministischen Hintergrund, welcher zwar bei Proudhon besonders ausgeprägt war, sich jedoch genauso im napoleonischen Code Civil und seiner Vorstellung der vergeschlechtlichten Sphärentrennung und Rollenzuschreibungen niederschlug, muss auch der Umgang mit den Communard.e.s, der mit repressiver und misogynen Gewalt einherging, analysiert werden. Tatsächlich kamen, wie wir nun gesehen haben, diese Akte nicht aus dem Nichts, sondern gingen Hand in Hand mit den bestehenden patriarchalen, kapitalistischen und kolonialistischen Vorstellungen und Verhältnissen: „Der Niederlage folgten Verhaftungs-, Hinrichtungs- und Deportationswellen sowie die Restauration einer Regierungsordnung, die, wie zuvor, von Geschlechter-, Herkunfts- und Klassenhierarchien geprägt war.“ (Schoerhuber 2022) Auf diese Aspekte möchte ich im folgenden Abschnitt näher eingehen.

II.3.b Misogynie und Repression: Darstellung und Bekämpfung der Communard.e.s

Die Darstellung der Communardes spitzte sich sowohl in den Medien als auch in den Diskursen der Versailler Regierung zu. Wie aber zuvor veranschaulicht, sind diese Diskreditierungen und feindseligen Abwertungen nicht aus dem Nichts entstanden, sondern müssen als Teil antifeministischer und patriarchaler gesellschaftlicher Verhältnisse begriffen werden. Gerade der Mythos der *Pétroleuses* eröffnet einen breiten historischen Blick auf patriarchale Kontinuitäten vergeschlechtlichter Gewalt. In Anlehnung an Édith Thomas ermöglicht Federici in ihrer Analyse und direkten Bezugnahme auf die Pariser Commune eine solche historische Einbettung, die ich hier zitieren möchte:

„Das Gespenst der Hexe spukte jedoch weiter durch die Vorstellungswelt der herrschenden Klasse. 1871 griff das Pariser Bürgertum instinktiv darauf zurück, um die weiblichen Kommunardinnen zu dämonisieren und ihnen vorzuwerfen, sie wollten Paris in Brand stecken. Tatsächlich kann es kaum einen Zweifel daran geben, dass die reißerischen

Geschichten und Bilder, mit denen die bürgerliche Presse den Mythos der *petroleuses* schuf, aus dem Repertoire der Hexenjagd stammten. Edith Thomas beschreibt, wie die Feinde der Kommune behaupteten, tausende von Frauen würden (wie Hexen) Tag und Nacht durch die Straßen ziehen, ausgestattet mit Eimern voller Erdöl und Zetteln mit der Aufschrift ‚B.P.B‘ (‚*bon pour brûler*‘, ‚gut zum brandstiften‘). Angeblich folgten diese Frauen einem Befehl, den sie im Rahmen einer großen Verschwörung erhalten hatten: Paris sollte vor der Ankunft der aus Versailles anrückenden Truppen in Schutt und Asche gelegt werden. Thomas schreibt: ‚Auf *petroleuses* stieß man überall. In den vom Versailler Heer besetzten Gebieten gerieten Frauen bereits in Verdacht, wenn sie arm und schlecht gekleidet waren und außerdem einen Korb, eine Kiste oder eine Milchflasche trugen‘ (Thomas 1966: 166–167). Hunderte von Frauen wurden aufgrund solcher Verdächtigungen kurzerhand hingerichtet, während die Presse sie verunglimpfte. Die *petroleuse* wurde, wie die Hexe, als ältere Frau, mit wildem, primitivem Blick und ungekämmten Haaren dargestellt. In der Hand hielt sie den Flüssigkeitsbehälter, mit dem sie ihre Verbrechen beging.“ (Federici 2018: 255)⁵⁶

In diesem Sinne kann also die grundsätzliche Misogynie kritisiert werden, es lohnt sich aber, die Repression durch die Versailler Regierung und die Folgen für die Communardes näher zu betrachten. Linda Nochlin arbeitet heraus, wie ein Kampf um Darstellungen zwischen der Commune und der Versailler Regierung ausgetragen wurde, unter anderem anhand von Karikaturen und insbesondere zulasten von Communardes. Einerseits wurde damit zwar ihre Teilnahme an der Commune anerkannt (insbesondere weil sie sich öffentlich und als Frauen* in die revolutionäre Situation einbrachten), andererseits wurden sie auch sexistisch, herabwürdigend, gefährlich und aggressiv als Brandstifterinnen, Bäuerinnen oder Arbeiterinnen dargestellt (vgl. Nochlin 1978: 257–259). Die dahinter stehende Aussage war, dass Frauen* politische Macht zuzusprechen nicht nur bedeutet, dass sie ihren eigenen Willen durchsetzen würden und nicht zu bändigen wären, sondern auch, dass sie dadurch nicht mehr begehrenswert wären. Insofern verbildlichte das „Mannweib“ (ebd.: 259) den (vermeintlichen) Verfall der binär-geschlechtlichen Ordnung, welche durch die (tatsächliche) Transgression von Räumen und Normen durch die Communardes vorangetrieben wurde.⁵⁷ Diese Überwindung bestehender Verhältnisse war zwar in realitas Wunsch der

⁵⁶ Eine ähnliche Analyse findet sich auch bei Shengelia wieder (2021: 132).

⁵⁷ Neben der abwertenden Beschreibung als „Mannweib“, wurde den Communardes auch die Vorstellung, sie seien geschlechtslos, übergestülpt. Das zeigt sich unter anderem in der Darstellung Louise Michels als die „rote Nonne“ („Vierge rouge“). Leighton hebt dementsprechend auch die „sexuelle Askese“ der Revolutionärin hervor (vgl. Leighton 1976: 41). Damit einhergehend wurde ihr von außen, insbesondere von konservativer Seite jegliche Weiblichkeit* abgesprochen, sie aber ebenfalls nicht als Mann* verstanden (vgl. Gullickson 1996: 154–157). Gleichzeitig wurde die Ideologie der geschlechtlichen Zwangsbinarität, die auch von außen erkennbar sein sollte, rechtlich verankert. So war beispielsweise die Möglichkeit, als Frau* Männer*kleidung (und auch anders herum, wobei es dazu viel weniger Quellen gibt) zu tragen, juristisch sehr eingeschränkt. In Frankreich mussten ab 1800 Frauen*, die Männer*kleidung tragen wollten, eine „permission de travestissement“ („Erlaubnis zum

Teilnehmer_innen an der Commune, die Darstellung als Pétroleuses ist aber viel mehr eine Projektion der versailistischen, bürgerlichen Opposition. Dabei verweisen diese Darstellungen auch auf intersektionale gesellschaftliche Verhältnisse: „eine haßerfüllte Propaganda, die in Schrift und Karikatur geflissentlich ausgestreut wurde, gibt eine Vorstellung von der sexuellen wie politischen Gewalttätigkeit, die im Busen der patriarchalischen Ordnung erwacht, wenn sie sich Frauen gegenüber sahen, und noch dazu Frauen der Arbeiterklasse“ (ebd.: 258). Es blieb jedoch nicht bei einem Kampf der Bilder – die Erzählung der Pétroleuse, die die Stadt in Feuer und Chaos stürzt, diente auch als Legitimierungsgrundlage für die weitere Repression. In der blutigen Maiwoche traf die Repression, so Deluermoz’ Analyse, noch alle Communard.e.s gleichermaßen, insbesondere jene, die zu diesem Zeitpunkt (aus welchen Gründen auch immer) im öffentlichen Raum waren (vgl. Deluermoz 2009: 147). Darauf folgten allerdings bis 1875 zahlreiche Gerichtsurteile. Um die 100 Communardes und 8.000 Communards wurden verurteilt. Deluermoz stellt dabei heraus, dass die Frauen* der Pariser Commune wesentlich härter bestraft wurden: „13% sont condamnées à mort, contre 0,9 pour les hommes, 13% également aux travaux forcés et 13% à la déportation dans une enceinte fortifiée, contre 2,3 et 11% pour les hommes.“⁵⁸ (ebd.: 150) Dabei wurden besonders (die Unterstellung von) Geschlechtertransgressionen besonders hart bestraft. Die Willkür zeigt sich besonders in der Verurteilung von 5 Frauen*, die als vermeintliche Pétroleuses ausgemacht wurden, ohne jedoch irgendwelche Beweise. Drei von ihnen wurden zum Tode verurteilt, eine deportiert, eine erhielt eine lange Gefängnisstrafe (vgl. ebd. 151). Die Darstellungen in den Karikaturen entfalteten also in der letzten Maiwoche sowie im Nachgang der Commune eine repressive Wirkmächtigkeit. Andere Formen der Beteiligung wurden wiederum wesentlich milder bestraft, beispielsweise die Teilnahme in den Gemeinschaftsküchen und Versorgungseinheiten. Mit diesen Unterscheidungen sollte auch die bürgerlich-kapitalistische gesellschaftliche Ordnung wieder hergestellt und eine Solidarität zwischen Frauen* verunmöglicht werden (vgl. Celerier 1997: 94). Die als Pétroleuses diffamierten Frauen* wurden als aufrührerische verbannt oder ermordet. Wie das Zitat von Nochlin weiter oben bereits andeutet, standen sie nicht nur für Frauen* allgemein, sondern für Arbeiterinnen, und wurden als solche, die in ihrer Lebensrealität bereits die bürgerliche Trennung zwischen Reproduktion und Produktion täglich in Frage stellten, verurteilt. Durch die gleichzeitig weniger hoch ausfallenden Strafen für andere Formen der Teilnahme sollten zahlreiche Frauen* passiviert werden und sich in das Private zurückziehen, wodurch die vergeschlechtlichten

„Travestismus“) mit sich führen. Die Notwendigkeit, vermeintlich nicht geschlechtskonforme Kleidung zu tragen, musste von einem Arzt bestätigt, und diese Bestätigung von der Polizeipräfektur validiert werden. Alle 6 Monate musste die Genehmigung aktualisiert werden (vgl. Bard 1999). Der Wunsch nach geschlechtlicher Transgression unterlag damit sehr strikten Kontrollen.

58 „13% wurden zum Tode verurteilt, verglichen mit 0,9 bei den Männern, ebenso 13% zu Zwangsarbeit und 13% zur Deportation in ein befestigtes Lager, verglichen mit 2,3 und 11% bei den Männern.“ (Übersetzung K.S.)

Trennungen verfestigt werden sollten. Insofern muss die Repression auch als Instrument der Durchsetzung der bürgerlichen, kapitalistischen und patriarchalen Ordnung verstanden werden. Dementsprechend schreibt auch Deluermoz, dass in beiden Fällen der Bestrafung – ob verhältnismäßig hoch oder niedrig – diese das Ziel hatten, den politischen Charakter aus den Aktionen, Praxen, Ideen und Kämpfen der Communardes zu tilgen: Sie verkamen hingegen zu terroristischen (vgl. Celerier 1997) oder monströsen (vgl. Deluermoz 2009) Akten oder die Ausübenden wurden als bloße Opfer der Internationale oder mangelnder Moral dargestellt (vgl. ebd.).

Zugleich sollte die Repression in Folge der Pariser Commune auch die Durchsetzung einer bestimmten Erinnerung an diese sicherstellen. Indem die harten und willkürlichen Verurteilungen der Abschreckung dienten und damit die Communard.e.s zum Schweigen bringen sollten, wurde ein (andauernder) Kampf um die Geschichte der Commune entfacht. Im nächsten Abschnitt möchte ich daher näher auf diesen eingehen und genauer herausarbeiten, inwiefern (die Notwendigkeit von) Gedenken politisch ist.

II.3.c Mnemonicide: Tilgung aus Geschichte und Erinnerung

In *Die kommunistische Hypothese* (2011) geht Badiou, wie bereits erwähnt, näher auf die Pariser Commune ein. Die Notwendigkeit der Beschäftigung mit ihr sieht er unter anderem dadurch gegeben, dass sie zunehmend aus dem kollektiven Gedächtnis und der Geschichtsschreibung zu verschwinden droht: „Heute jedenfalls erinnert man sich kaum, erinnert man sich schlecht.“ (Badiou 2011: 115) Dies begründet er unter anderem mit ihrer Verbannung aus der Schule: „Neuerdings wurde die Pariser Kommune aus den Lehrplänen des Geschichtsunterrichts gestrichen, in denen sie jedoch auch zuvor kaum eine Rolle spielte.“ (ebd.) Wenn ich auch Badiou's Diagnose folge und die Problematik dahinter sehe, so werde ich mich – im Gegensatz zu ihm – nun weiter mit Fragen der Erinnerung und des Gedenkens (und nicht „der Wahrheit“ (ebd.: 116)) auseinandersetzen. Dies ist aus einer historischen und politiktheoretischen Perspektive, an dessen Schnittstelle ich die hier vorliegende Arbeit verorte, insofern relevant, als dass ich Erinnerung als politisch verstehe. Anschließend an dieses Verständnis möchte ich also zunächst auf wenige theoretische Auseinandersetzungen mit Fragen der Erinnerung eingehen und diese des Weiteren an die Erinnerung an die Commune und ihre Tilgung (aus einer feministischen Perspektive) rückbinden.

In Anlehnung an Mario Rufer (2022) verstehe ich das Erinnern als politischen Akt und in Abgrenzung zu Erinnerungspolitik. Er schreibt: „Die Frage ‚Was ist eine Politik der Erinnerung?‘ muss mit einer Reflexion darüber einhergehen, was *das Politische* an der Erinnerung ist. [...] Das Politische bezieht sich auf das, was eine Kontroverse, einen Bruch darstellt, eine Möglichkeit, den immergleichen Text aufzubrechen. Das Handeln der Staatlichkeit oder der Institutionalität [...] versucht stets, die einzelnen Erinnerungshandlungen zu domestizieren (das heißt, es versucht, daraus *eine Politik* zu machen).“ (Rufer 2022: 246f) Dabei entwickelt das Erinnern als politischer Akt Verbindungen: Kollektive Erinnerungen schaffen Verbindungen zwischen konkreten, historisch-spezifischen Ereignissen und gesellschaftlichen, kontingenten Strukturen. Erinnerungspolitik, also vorgegebene Narrative und Erzählungen, kappen hingegen solche Verbindungen. „Deshalb muss die ungehorsame Kraft der Erinnerung diese sequenzielle Kette des Historizismus anfechten, indem sie Verbindungen herstellt [...]“ (ebd.: 249)

2004 prägte Charles Morris im Zusammenhang mit der Erinnerung(spolitik) an Lincoln und seine (stets in Frage gestellte) Homosexualität den Begriff des „mnemonicide“. In diesem konkreten Kontext, der jedoch das Konzept nicht für sich alleine reklamiert, schreibt Morris: „we witness [...] the assassination of memory, or mnemonicide, for the sake of perpetuating a hegemonic connection to our ostensibly straight past.“ (Morris 2004: 106) Indem Erinnerung und ihr Politisches durch die staatliche Institutionalisierung geschichtlicher Narrative unterlaufen werden (beispielsweise durch die oben erwähnte Darstellung der Commune in Schulbüchern), werden Vorstellungen dessen, wie es war, festgeschrieben – der Blick auf die Vergangenheit wird durch diese Linse verengt. Auch Nina Maria Lozano (2019) hebt, im Anschluss an Morris und im Kontext des Umgangs mit aktivistischen Erinnerungen an durch feminizidale Gewalt ermordete Personen, die Relevanz von Staatlichkeit in Bezug auf die Schreibung und Tilgung von Erinnerung hervor – sie spricht vom „state’s process of ‚mnemonicide‘“ (Lozano 2019: 70). Insofern geht es in Fragen der Erinnerung um ein umkämpftes Verhältnis verschiedener Akteur_innen bezüglich dessen, was wie erinnert werden soll, sowie um Formen von Kontrolle über Erinnerungspolitiken.

Das Argument der Kontrolle zieht auch Shafer (2021) heran, wenn er über die Erzählung und Erinnerung an die Pariser Commune am Beispiel der Schule und des Geschichtsunterrichts schreibt. Er argumentiert, dass die Commune wahlweise zu einer Fußnote verkommen ist, ihre Potentiale systematisch de-thematisiert wurden, sie als Schreckensbild gilt oder als Negativfolie der Idee einer geeinten Französischen Nation gegenübergestellt wurde.⁵⁹ Im Gegensatz zu Badiou argumentiert

59 Die Darstellungen der Pariser Commune sind bis heute von jenen in der Dritten Republik (1870–1940) geprägt. Dabei ging es zunächst darum, die Pariser Commune in all ihren Facetten zu diskreditieren und dieser die Vorstellung einer Französischen Nation und einem darin angelegten Verständnis von Bürger(_innen)schaft entgegenzustellen. Dazu Shafer: „For Third Republic pedagogues, education was not simply emancipatory, a device for liberating the body politic from insidious cultural referents that undermined the republic, but also unifying; it

Shafer in diesem Sinne, dass die Commune tatsächlich nicht vollkommen aus den Geschichtsbüchern getilgt wurde – die Form ihrer Rezeption muss dennoch kritisch hinterfragt werden: „Though textbooks have expanded their coverage of the Commune over the past decade, they are still reticent to engage students to consider in a critical manner the Commune’s alternative vision of a republic.“ (Shafer 2021: 344) In diesem Sinne versteht Shafer die institutionalisierte Geschichtsschreibung als eine Form des Zugriffs auf die Vergangenheit, um nicht zu einer Verwirklichung der Potentiale der Commune in Form weiterer als chaotisch imaginierten Aufstände anzustiften: „stability in the future depended upon the exercise of control over the past“ (ebd.: 344). Im Anschluss an die vorangegangenen Abschnitte und aus feministischer Perspektive ist noch hervorzuheben, welche Rolle die Darstellung der Communardes in den Schulbüchern eingenommen hat – beziehungsweise welche Rollen ihnen zugewiesen wurden. Gerade in Anbetracht der ihnen entgegengebrachten massiven Repression, des gesellschaftlichen Antifeminismus, der vor und während der Commune bestand und sich nach ihr nicht in Luft aufgelöst hat, sowie der Diskreditierung der Kämpfer_innen als *Pétroleuses*, wundert es nicht, dass letztere auch in den Schulbüchern reproduziert wurde. Die Commune wurde *per se* als irrational und emotionsgeladen – und diesen Vorstellungen entsprechend in einer misogynen Logik als weiblich* und somit als konträr zu einer männlich* verstandenen rationalen politischen Ordnung – konstruiert. Dieses Bild wurde durch die Darstellung von Frauen* einzig und allein als *Pétroleuses* verstärkt. Damit reproduziert sie aber nicht nur permanent eine misogynie und patriarchale Abbildung der Commune, sondern darf durchaus als Moment der Disziplinierung von Schüler_innen verstanden werden – ein symbolisch erhobener Zeigefinger in Richtung all jener, die es wagen sollten, aus den ihnen zugeschrieben vergeschlechtlichten Rollen auszubrechen: „Flagrantly disrupting socially and culturally prescribed roles, women’s active engagement in the public sphere was a warning of the dangers that ensue from their transgression of assigned roles.“ (ebd.: 341) Die Repression, die mit der Commune einherging, zieht so ihre historischen Bahnen und wird in die Zukunft weitergesponnen, die Ausgrenzung von Frauen* aus der institutionalisierten politischen Sphäre wurde weitere Dezennien aufrechterhalten, denn erst 1944 erhielten sie in Frankreich – dem Land, welches sich unter anderem Gleichheit auf die Fahnen schrieb und schreibt – überhaupt das Wahlrecht. Die Aufrechterhaltung der vergeschlechtlichten Sphärentrennung kann zwar nicht nur über dieses Wahlrecht erklärt werden, die zuvor veranschaulichten Darstellungen und Repression, mit welcher die Communard.e.s konfrontiert wurden, verdeutlichen aber, dass es um

was the national community’s filter for instilling not only the values and mores of proper republican citizenship, but also its limits.“ (Shafer 2021: 344) Eine solche Grenze ist der revolutionäre Aufstand, die Auflehnung gegen die bestehende Ordnung. Damit wurde jedoch nicht nur die politische Identität während der Dritten Republik hervorgebracht, sondern sie ist bis heute wirkmächtig.

Disziplinierungsmechanismen ging, welche die patriarchalen Verhältnisse aufrechterhalten sollten. Nicht die Geschichte der Pariser Commune zu erzählen, sie auf Fußnoten zu reduzieren und sie zu diskreditieren, entspricht also genau jener Kontrollausübung über Erinnerung und Geschichte, welche Morris, Lozano und Rufer kritisieren. Diese Form der Erinnerungspolitik ist dementsprechend nicht zufällig, sie ermöglicht die Auslöschung der Vorstellung und des Versuchs der Errichtung nicht-diskriminierender Geschlechterverhältnisse.

Im Kontext der Tilgung von Erinnerung kann auch noch die auf die Errichtung des Sacré-Coeur am Montmartre in Paris – also jenem Ort, der oftmals (m.E. sehr verkürzt) als Ausgangspunkt der Pariser Commune verstanden wird – aufmerksam gemacht werden: „Die Pariser Herz-Jesu-Basilika, Sacré-Coeur de Montmartre, erbaut 1875 bis 1914, war dem Gedenken an die französischen Gefallenen des Deutsch-Französischen Kriegs erbaut und laut Gesetz ausdrücklich ‚der Sühne der Verbrechen der [Pariser] Commune‘ gewidmet, womit insbesondere die Erschießung von Geiseln durch die Kommunard_innen gemeint war.“ (Becker et al. 2021: 21) Für die Erbauung der Kirche musste im wahrsten Sinne des Wortes das Gelände nivelliert werden, die darunterliegende Konfliktgeschichte wurde eingeebnet. Dass für die Konstruktion auch das Land durch den Pariser Erzbischof enteignet werden durfte, veranschaulicht die Entschiedenheit, mit der hier vorgegangen wurde (vgl. Laguerre et al. 1881: 10). Zugleich kann der 18. Pariser Bezirk, in dem auch Montmartre liegt, als Zentrum der kollektiven Auseinandersetzungen und Versammlungen verstanden werden; hier waren zahlreiche der Clubs angesiedelt, in denen sich ausgetauscht wurde, unter anderem der von den Pariser Frauen* institutionalisierte „Comité de vigilance de Montmartre“. (vgl. Schoerhuber 2022) Eine Tafel, die vor wenigen Jahren vor Ort angebracht wurde, um den Bau der Kirche zu kontextualisieren, lässt die Pariser Commune, ihre Akteur_innen als auch Feind_innen unerwähnt (vgl. Stewart 2008: 518). Unter diesen Vorzeichen einer Tilgung der Erinnerung an revolutionäre Kämpfe scheint es fast willkürlich bzw. ironisch, dass der Park, der zum Sacré-Coeur hinaufführt, „Square Louise Michel“ genannt wurde. Als radikalen Bruch mit der aktuellen (Nicht-)Erinnerung an die Pariser Commune im öffentlichen Raum schlägt Ross daher vor, „dass das einzig wirklich passende Gedenken an die Pariser Commune darin bestünde, Sacré-Coeur niederzubrennen.“ (Becker et al. 2021: 21)

Auch wenn ein solcher Akt der Wiederaneignung nicht stattgefunden hat, sollte hier nicht unerwähnt bleiben, dass die Institutionalisierung dieser Erinnerungspolitik und Geschichtsschreibung nicht widerstandslos von sich gegangen ist. Dementsprechend schreibt Schoerhuber im Anschluss an Ross, „dass unmittelbar nach der blutigen Niederschlagung, der berüchtigten semaine sanglante im Mai 1871, viele zur Feder griffen, um die Ereignisse und ihre Erfahrungen in der Commune zu dokumentieren“ (Schoerhuber 2022) Mit der Darstellung der

eigenen Erlebnisse und der Niederschrift dieser Periode ging also auch die bewusste Entscheidung einher, selber Geschichte (nieder) zu schreiben und so *etwas* von der Pariser Commune zu hinterlassen, von dem aus an einer anderen Zukunft weitergearbeitet werden kann. Wobei auch diese Zeugnisse nur limitiert möglich waren, wie Schoerhuber anmerkt, da durch die kurze Dauer der Commune in dieser Zeit die Analphabetisierung trotz grundlegender Veränderungen des Schulsystems und der Vorstellung von Lernen nicht überwunden werden konnte (vgl. ebd.).

Mit diesen beiden ersten Kapiteln der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, zwei Darstellungen der Erinnerung zu veranschaulichen und im Kontext einer feministischen Perspektive auf die Pariser Commune zu problematisieren. Erstens ist die linke Theoriebildung im Nachgang der Pariser Commune sehr stark von Marx, Engels und Lenin geprägt, also von einem zunehmenden Verständnis der Pariser Commune als Negativfolie zu dem jeweiligen Revolutionsverständnis – trotz affirmativer Verweise, die beispielsweise die Commune als revolutionären Ausgangspunkt sehen. Zugleich wurden systematisch die Arbeit von Frauen* in der Commune sowie hart umkämpfte feministische Positionen in den zeitgenössischen Auseinandersetzungen ausgespart. Dies ist beides – wie sich unter anderem anhand der Kontinuität antifeministischer Positionen gezeigt hat – auch einem androzentristischen Revolutionsverständnis und den gesellschaftlichen, patriarchalen Verhältnissen geschuldet. Zweitens wurde aus einer reaktionären, repressiven und anti-revolutionären Perspektive eine Form von Nicht-Erinnerung eingeführt und vor allem, zum Beispiel in Schulen, institutionalisiert. Diese Tilgung war nicht willkürlich, sondern es ging darum, die Erinnerung an die Pariser Commune als einen wie auch immer erfolgreichen Aufstand, als ein Positivbeispiel einer Revolution, einer demokratischen Selbstermächtigung nachhaltig aus dem geschichtlichen Narrativ zu verbannen. In beiden Fällen, der linken Theoriebildung und dem Mnemonicide, wird, so habe ich in diesem Kapitel zeigen wollen, eine bestimmte Vorstellung von historischen Ereignissen erschaffen. In diesen Narrativen führt die (Nicht-)Erinnerung aber zu einem Verschwinden und Unsichtbarmachung der Rollen, Positionen, politischen Organisierungen von Frauen*. Dementsprechend möchte ich nun im folgenden dritten Kapitel thematisieren, was der Versuch einer solchen Sichtbarmachung bewirkt, einerseits in Bezug auf die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse und andererseits in Bezug auf die politische Theorie, manche ihrer Begriffe und das Verhältnis von Theorie und Praxis.

„[...] Tatsache ist, dass zur gleichen Zeit, als Tausende von Frauen sich dem Haushalt als unvermeidlichem Schicksal entzogen, die Experimente eines anderen gemeinsamen Lebens wuchsen [...]"

Malo 2021

III. Feministische Perspektiven auf die Pariser Commune: Versuche und Potentiale (in) der Neukonfiguration

Aus geschichts- und politikwissenschaftlicher Perspektive darf bei einer Relektüre der Pariser Commune – sowie jeden historischen Moments – die Rolle der Frauen* nicht einfach *additiv* verstanden werden: Sie sind nicht eine zusätzliche Kategorie, die bei erneutem und möglicherweise besserem Hinsehen einfach aufpoppt, sondern die Communard.e.s mit ihren Aktionen, Praxen, Politiken, Ideen sind immer schon konstitutiver Teil der Pariser Commune gewesen. Sie wurden nur, wie sich nun mehrmals gezeigt hat, vergessen, übersehen, unsichtbar gemacht. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich dementsprechend nicht nur das Augenmerk auf diese Aktionen, Praxen, Politiken, Ideen der Communard.e.s legen, sondern es geht mir zugleich darum zu verstehen, inwiefern eine Perspektive, die diese Aspekte ernst nimmt, als radikale Infragestellung der herrschenden gesellschaftlichen Ordnung fungieren kann. Eine solche Perspektive, die aus interdisziplinären Erkenntnissen, aus feministischen Theorien schöpft, hat damit grundlegende Effekte auf die Wahrnehmung der Ereignisse einerseits sowie auf die Einordnung gesellschaftlicher Verhältnisse andererseits.

Ich möchte daher auf den folgenden Seiten zum einen auf die Veränderungen eingehen, die durch die Praxen der Akteur_innen der Pariser Commune hervorgerufen wurden. Ich orientiere mich dabei an der Frage, welche Verschiebungen in der Darstellung und Wahrnehmung der Pariser Commune in den Blick kommen, wenn diese einer feministischen Relektüre unterzogen wird: Wie verändern sich Räume, Verhältnisse, Politiken, wenn die Grenzen des Möglichen, die unter anderem einer vergeschlechtlichten Vorstellung unterliegen, übertreten werden? Dafür werde ich den Begriff der Transgression, der von der Historikerin Hannah Hacker (1998) ins Deutsche übersetzt und konzeptualisiert wurde, aufgreifen und kritisch weiterentwickeln.

Zum anderen möchte ich die Rückwirkungen einer solchen feministischen Relektüre auf die politische Theorie untersuchen: Wie verändert Praxis und ihre Analyse konkrete Begriffe und ihre

Verständnisse? Welche Aktualisierungen müssen vorgenommen werden? Wie verändern sich gerade jene begrifflichen Bestimmungen, die besonders von der linken Theoriebildung in Bezug auf die Pariser Commune unternommen wurden unter feministischen, intersektionalen und praxisorientierten Vorzeichen?

Damit möchte ich abschließend die Notwendigkeiten eines Verständnisses des ko-konstitutiven Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis ausloten, beziehungsweise für ein solches responsives Verständnis plädieren – nicht nur in Bezug auf die Pariser Commune, sondern in einem allgemeineren Sinne.

Demzufolge verwende ich den Begriff der Neukonfiguration sowohl in Bezug auf die Analyse der Transgression von Normen, von Räumen, von Beziehungsweisen, als auch in Bezug auf die Veränderungen, die in der politischen Theorie, in der Darstellung und der Analyse der Pariser Commune notwendig sind. Ich verstehe dementsprechend die Pariser Commune als ein – meines Erachtens durchaus instruktives – Beispiel, vielleicht als einen Ausgangspunkt (der nicht in einem historisch-chronologischen Sinne verstanden werden muss), um die politische Theorie grundsätzlich für die Analyse von Praxis, aber auch für ihre eigene Kontingenz und Veränderbarkeit stark zu machen.

III.1 Transgression von Normen, Räumen, Politiken

Als Hanna Hacker 1998 ihre überarbeitete Habilitationsschrift *Gewalt ist: keine Frau. Der Akteurin oder eine Geschichte der Transgressionen* veröffentlicht, unternimmt sie einen konzeptuellen Übersetzungsversuch: Während der Begriff der „Transgression“ sowohl im Englischen als auch Französischen geläufig ist und umfassend verwendet wird, bezieht er sich im Deutschsprachigen ausschließlich auf geologische und biologische Phänomene (vgl. auch Hacker 2002: 225). Hacker bezieht sich auf die englischen und französischen lexikalischen Definitionen und auf wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Transgression mit dem Ziel, dieses Wort für eine feministische Perspektive in den Geschichtswissenschaften anzuwenden: „Transgression bezeichnet hier zunächst und vorrangig die Überschreitung der Geschlechtergrenze durch das Handeln einer Person mit weiblichem Ausgangsgeschlecht. [...] Transgression meint auch die Übertretung eines juridischen Verbots, die Setzung eines kriminellen Akts also, und im Begriff des transgressiven Handelns schwingt die Idee des Bruches sexueller Normen mit, sexueller ‚Exzeß‘ vielleicht.“ (Hacker 1998: 10)

In Anlehnung aber auch in kritischer Distanz zu dieser Begriffsübersetzung möchte ich das Konzept aufgreifen, um Verschiebungen, die durch die Analyse der Rollen, Politiken, Aktionen, Praxen der Communard.e.s sichtbar wurden, zu benennen. Ähnlich wie Carolyn Eichner in *Surmounting the Barricades* habe ich den Begriff im zweiten Kapitel nur beiläufig und ohne nähere Bestimmung verwendet. Aus dem Kontext ergibt sich jedoch, dass ich Transgression auf die Überschreitung von Geschlechtergrenzen beziehe – infolgedessen habe ich analysiert, wie diese Überschreitungen unter anderem mit Repression beantwortet werden. Im Gegensatz zu Hacker möchte ich mich in meiner Analyse transgressiver Praxen nicht nur auf konkrete Gewalttaten fokussieren, sondern Gewalt in einem breiteren, gesamtgesellschaftlichen Kontext verorten und somit strukturell verstehen.⁶⁰ Des Weiteren begreife ich Transgression nicht als lineare Überschreitung einer Person A, die B wird. Ich gehe eher von einem prozesshaften Verständnis aus; die Veränderungen und Neukonfiguration, denen Transgressionsprozesse unterliegen, beziehen sich auf Personen, Subjektpositionen, aber auch Räume und Normen. Insofern kann transgressive Praxis von Individuen ausgehen – und diese müssen meinem Verständnis nach nicht zunächst weiblich* sozialisiert sein –, sie muss aber in ihrem kollektiven und gesamtgesellschaftlichen Kontext analysiert werden. Dieses kollektive und prozesshafte Verständnis entlehne ich Christina Foust, die Transgression als einen (anarchistischen) Widerstandsmodus versteht und diesen Begriff für ihre Analyse globalisierungskritischer sozialer Bewegungen aufgreift (vgl. Foust 2010: 19, 24).

In dem Versuch, Hackers feministische Perspektive mit der nicht explizit feministischen Analyse von Foust, die unter anderem auf Foucault und Bakhtin zurückgreift, sowie mit den nicht näher konzeptualisierten aber durchaus vorhandenen Verwendungen des Begriffs der Transgression beispielsweise bei Eichner, Deluermoz oder Shafer zu verbinden, möchte ich diesen Begriff auf meine Analysen der Pariser Commune beziehen und darstellen, wie letzten Endes eine feministische Relektüre die marxistischen Lesarten der Commune transgressieren.

Dementsprechend werde ich im folgenden ersten Teil des dritten Kapitels die zuvor angestellten Beschreibungen und Analysen sowohl in Bezug auf eine Infragestellung der Geschlechterverhältnisse als auch in einem Versuch der Neukonfiguration von Raum mit dem Begriff der Transgression in Verbindung setzen.

III.1.a Geschlechterverhältnisse ins Wanken bringen

60 In Anlehnung an feministische und Foucault'sche Auseinandersetzungen mit Gewalt in den 1970er-Jahren geht Hacker grundsätzlich von einem breiteren Gewaltverständnis aus, wendet es jedoch immer auf konkrete Beispiele von Gewalthandlungen in Kriegs-, Duell- oder Mordsituationen an, wodurch dann der Eindruck eines weniger strukturellen Verständnisses entsteht (vgl. Hacker 1998; 2002).

Der Begriff der Transgression spielt in der Analyse der Pariser Commune, und insbesondere der aktuellen Darstellung der Communardes eine Rolle, insofern er verwendet wird – zugleich aber meist ohne dass genauer auf ihn eingegangen wird. Eine feministische Relektüre erlaubt, diesen Begriff mit der Infragestellung der Geschlechterverhältnisse zu verbinden und so ein Konzept zu entwickeln, welches die Versuche, Ziele und auch Grenzen der Praxen der Communardes in den Blick nimmt. Ausgehend vom vorherigen Kapitel lassen sich vier Bereiche ausmachen, in denen die Communardes besonders aktiv waren beziehungsweise Veränderungen einforderten: der produktive, reproduktive, militärische und politische Bereich. Diesen Bereichen können zwar unterschiedliche Tätigkeiten zugeordnet und zugeschrieben werden, jedoch dürfen sie nicht als vollkommen losgelöst voneinander verstanden werden. Gerade die Arbeit der Communardes, sowohl was die konkrete Ausübung als auch die Kämpfe dahinter betrifft, verweist auf ihre Verschränkungen und Abhängigkeiten zueinander. Transgression in diesem Kontext zu verstehen bedeutet also nicht, nur jeden einzelnen dieser Bereiche zu untersuchen, sondern gerade zu erkennen, dass die Communardes auf das Verhältnis zwischen diesen Bereichen aufmerksam gemacht haben. Beispielsweise wurden die bürgerlich-kapitalistische Trennung zwischen Produktion und Reproduktion von den Communardes kritisiert und in ihrer Praxis die Verbindungen zwischen produktiven und reproduktiven Arbeiten veranschaulicht. Damit zeigt sich die Notwendigkeit, ihre Verschränkungen und die Abhängigkeit zwischen ihnen zu fassen. Insofern reicht es nicht, wie beispielsweise Pavard, Rochefort und Zancarini-Fournel es machen, Transgression nur in Bezug auf die Überschreitung von Geschlechtergrenzen im Militär zu fassen (Pavard et al. 2020), wenn dies auch ein relevanter Aspekt ist, insbesondere im Kontext der Pariser Commune und ihrer konkreten (Kriegs)Situation, sowohl gegenüber Versailles als auch Preußen. Die Teilnahme am Kriegsgeschehen selbst war eine, die auf mehreren Ebenen stattfand und unterschiedliche Praxen miteinander verband, die teilweise Frauen* zugeschrieben wurden, teilweise aber auch nicht. Damit eigneten sich die Communardes die Verteidigung der Pariser Commune, die sie selbst mitgestalten wollten, an. Sie waren zwar, wie beschrieben, unter anderem als Pflegerinnen der Verwundeten tätig oder organisierten die Lebensmittelversorgung – waren also für weiblich* konnotierte Reproduktionsarbeiten zuständig. So schreibt Eichner diesbezüglich: „Although the *ambulancières* intended to undertake the acceptably female role of nurse, they did so on their own initiative, in the distinctly male realm of the battlefield.“ (Eichner 2004: 104) Zahlreiche von ihnen nahmen auch direkt an Gefechten und der Verteidigung der Barrikaden teil, jene sichtbarste der Transgressionen, die in den Gerichtsprozessen nach der Commune auch am härtesten mit Repression beantwortet wurde (vgl. Deluermoz 2009; sowie Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit). Die Communarde André Léo setzt die Teilnahme der Frauen* der Pariser Commune an den Gefechten in den Kontext eines

Überlebenssinnes – sowohl der Akteur_innen selbst, als auch der Commune insgesamt – welcher allen Menschen (innerhalb der Commune) gemein sei. Damit hebt sie vergeschlechtlichende Unterscheidungen auf, „rejecting the period’s dominant gender dichotomies that portrayed women as ‚naturally‘ nurturing, submissive, and passive.“ (Eichner 2004: 107f) Aber auch die Aneignung von Werkstätten (die sich nicht an kapitalistischen Produktionsverhältnissen und Profitlogiken orientieren sollten) durch Frauen*, die Produktion von Sandsäcken durch Männer_innen zur Verteidigung der Commune und die damit einhergehenden Kämpfe um das Recht auf Lohnarbeit und dementsprechend auf Lohn waren Arbeiten, die zu militärischen Zwecken verrichtet wurden (vgl. Bruhat et al.: 148–150). Die Forderung nach gerechtem Lohn, welche in Clubs diskutiert und an den Rat der Commune herangetragen wurde, macht die Communard.e.s zu politischen Akteur_innen, die sich selbst einen politischen Subjektstatus gaben – quasi zu (selbsternannten aber auch anerkannten) Citoyennes (wenn ihnen auch das Wahlrecht verwehrt blieb). Somit werden die vier unterschiedenen Bereiche in der transgressiven Praxis in ihrem Verhältnis zueinander sichtbar, die Hinterfragung und das Unterlaufen von Geschlechtergrenzen verweisen auf den Versuch, binäre Trennungslinien zu verändern und aufzuheben, wie jene zwischen öffentlich und privat, Produktion und Reproduktion, etc. Am Beispiel der selbstorganisierten Frauen*werkstätten zeigt sich auch, dass Transgression intersektional verstanden werden muss, denn es ging dabei sowohl um die Überwindung kapitalistischer, klassistischer als auch patriarchaler und sexistischer Verhältnisse, also sowohl um die Aufhebung von Profitlogiken, welche auf Trennungen zwischen zwei Klassen im marxistischen Sinne fußen, als auch um die Überwindung ungleicher Bezahlungen und Arbeitsverhältnisse zwischen Männern* und Frauen*.

Gerade in der Repression und Disziplinierung nach der Pariser Commune zeigt sich, wie (geschlechtliche) Transgressionen als Verbrechen gegen die und als Bedrohung der reaktionären, gesellschaftlichen, patriarchalen Ordnung verstanden wurde. Hacker (1998) zufolge wird aufgrund (des Versuchs) der Transgression die weibliche* Person als nicht-weibliche diffamiert. Das unterliegt der bürgerlichen Vorstellung der „friedfertigen Frau“, die dementsprechend über die Ausübung von Gewalt keinen Subjektstatus erhalten kann (vgl. Helfert 2021: 68). D.h. eine Gewalt ausübende (oder auch politisch organisierte) Frau ist dieser Vorstellung zufolge nicht existent, die Person wird in misogynen Absicht – wie bereits im zweiten Kapitel in Bezug auf die Repression und Repräsentation von Communardes dargestellt – zum „Mannweib“ oder „geschlechtslos“ und paradoxerweise zugleich moralisierend zur ‚schlechten‘ Frau als „Hexe“ oder „pétroleuse“. Die Folge ist also Repression zur Wahrung und Wiederherstellung einer patriarchalen Ordnung mit einem binären, dichotomen Geschlechterverständnis.

In der Pariser Commune entstehen hingegen Subjektverständnisse, die sich gegen diese bürgerlichen, antifeministischen, misogynen Abwertungen positionieren und sich nicht mehr (nur) nach Geschlecht einordnen lassen wollen, gleichzeitig aber ihre konkreten, unter anderem vergeschlechtlichten Erfahrungen politisieren. Die Folge ist daher eine solidarische, kollektive Praxis, die sowohl gesellschaftliche weibliche* Positionierung ernst nimmt und ihr Rechnung trägt, als auch über Geschlechtergrenzen hinausweist.

In *Transgression as a mode of resistance : rethinking social movement in an era of corporate globalization* (2010) stellt Foust Transgression und Hegemonie als zwei verschiedene Widerstandsmodi dar. Sie sieht zwar die Verbindungen zwischen den beiden, verweist aber auf die Notwendigkeit, sie klar voneinander zu unterscheiden, und tritt für die Relevanz transgressiver Praxen ein (vgl. Foust 2010: 24). Im Gegensatz zu einem gramscianischen Verständnis von Hegemonie, welches nicht allein auf den Staatsapparaten, sondern auch auf zivilgesellschaftlichem Engagement beruht, sind für Foust hegemoniale Modi dadurch bestimmt, dass sie versuchen, die Staatsmacht an sich zu reißen oder sie zu beeinflussen (vgl. ebd.: 2), und über Repräsentationslogiken (vgl. ebd.: 4) funktionieren. Dem stellt Foust Transgression entgegen: „Transgression deconstructs the natural and normal, at the same time it enacts alternatives“ (ebd.: 5). Demnach würden die Versuche der Institutionalisierung egalitärer(er) Geschlechterverhältnisse, wie beispielsweise bei der Forderung nach gleichem Lohn, einem hegemonialen Widerstandsmodus entsprechen. Eine solche Unterscheidung erkennt allerdings, dass auch kollektive Organisationsformen, die unter anderem Repräsentationsforderungen beinhalten, transgressive Akte sein können, weil, wie oben bereits beschrieben, vergeschlechtlichte Verständnisse davon, wer beispielsweise politisch handeln kann, unterlaufen werden. Insofern schlage ich gerade aus einer feministischen Perspektive vor, verschiedene Widerstandsmodi zusammen zu denken und in ihren Verknüpfungen zueinander zu verstehen. Tatsächlich fanden unterschiedliche Organisationsformen politischer Kollektive statt, manchmal mehr und manchmal weniger formalisiert oder institutionalisiert, und während sie teilweise die gleichen Ziele verfolgten, waren ihre Verhältnisse auch konflikthaft. Eichner beschreibt dies beispielhaft: „The Union des femmes’s top-down organizational structure imposed limits on its members’ affiliations, and clearly conflicted with the less structured, primarily grassroots clubs and vigilance committees, in spite of the overlap of many of their goals and aims.“ (Eichner 2004: 149) Gleichzeitig wurden auch die geschlechtlichen Trennungen in den Wachsamkeitskomitees von einzelnen unterlaufen: „Vigilance committees were organized in various quarters; there were two in Montmartre, one for men, the other for women. Louise Michel participated in both at once“ (Thomas 1971: 412). Auch anderen Akteur_innen wird solch transgressives Handeln zugeschrieben, zum Beispiel der Communarde André Léo. Eichner

bezieht sich dabei auf ihre Aktivitäten: „As a revolutionary woman, social activist, and a writer, Léo *transgressed* numerous boundaries of proper womanhood.“ (Eichner 2004: 177 [Hervorhebung K.S.]) Stewart geht auch auf ihr Pseudonym ein, dass sich aus den Vornamen ihrer beiden Söhne zusammensetzt (vgl. Stewart 2008: 505f). Es diente ihr nicht nur als Schriftstellerin, unter anderem wenn sie sich in der Zeitung *La Sociale* am 8. Mai 1871 unter diesem Namen an den Rat der Commune richtet, um die Relevanz und Rolle der Communardes als gleicher und gleichberechtigter Teil der Commune zu betonen, sondern sie wurde auch im Alltag so genannt (vgl. ebd.). Damit kann sie sich zwar einerseits für ihre journalistische Arbeit einen männlichen* Deckmantel geben und so eine Form von Anonymität wahren; andererseits geht es darüber hinaus: Indem sie, wenn nicht explizit so gewollt, dann zumindest implizit, wie selbstverständlich einen männlich* konnotierten Namen annimmt, spielt sie mit den konstruierten und wirkmächtigen Grenzen zwischen den Geschlechtern. Und am Beispiel von Victorine Malenfant Rouchy lässt sich nochmal verdeutlichen, wie in der Transgression selbst nicht einfach ein Bruch liegt, sondern vielmehr das Überschreiten und Verbinden: „During 1870–1871, she cared for a household, nursed the wounded, sewed military clothes, lived for days and weeks in the mud of the battlefield, and routinely observed barricade construction“ (ebd.). Der Transgression liegt also meinem Verständnis nach nicht ein Bruch zugrunde, sondern eine Art Neukonfiguration, der Versuch neuer Zusammensetzungen, wodurch alte gesellschaftliche Ordnungen ins Wanken gebracht werden sollen. Das sollte allerdings nicht fälschlicherweise romantisiert, sondern vielmehr problematisiert werden. Diese Darstellung veranschaulicht nämlich auch, dass durch die Transgression, beispielsweise durch die Aneignung von – nicht-weiblich* konnotierten – Aufgaben durch Communard.e.s, diese auch mit einer Mehrfachbelastung und -ausbeutung konfrontiert waren. Das dieses Überschreiten nicht einfach von der Hand geht, beschreibt Stewart bei Rouchy anhand ihrer Memoiren, die sie unter dem Titel *Souvenirs d'une morte vivante* veröffentlicht hat. Demzufolge geht die Transgression auch mit einem internen Konflikt zwischen der Bewältigung revolutionärer Aufgaben und der ihr zugeschriebene Rolle als Frau einher (vgl. ebd.). Strukturell gesehen bedeutet das, dass transgressive Akte nicht einfach in einem losgelösten Raum stattfinden. Sie sind hingegen in bestehende gesellschaftliche Verhältnisse, von denen nicht einfach abstrahiert werden kann, eingebettet.

Transgression jedoch ausschließlich auf das Handeln einzelner Akteur_innen zu beschränken, bedeutet, sie individualisierend statt kollektiv zu verstehen – die kollektive politische Organisation der Communard.e.s war jedoch zentral für die Pariser Commune einerseits und ihre Teilnehmer_innen andererseits. In Anlehnung an den Text von Stewart, indem diese (auch in Bezug auf andere Revolutionen) auf „women's *collective* labour – not merely exceptional individual acts“

(Stewart 2008: 500 [Hervorhebung K.S.]) eingeht, lässt sich die Bedeutung ebensolcher kollektiven Praxen hervorheben: Es geht nicht um einzelne Akteur_innen oder gar Held_innen, sondern um kollektives Schaffen, Verändern und vor allem um das Kollektivieren als Praxis selbst, also um die Frage, wie Arbeit gemeinsam organisiert wurde. Somit geht es auch darum, dass Arbeiten anders als im Ideal der bürgerlich-patriarchal-kapitalistischen Gesellschaft vorgegeben organisiert wurden: Die Trennungen zwischen produktiver und reproduktiver Arbeit, zwischen privat und öffentlich, zwischen individualisiert oder vereinzelt und kollektiv beziehungsweise kollektiviert wurden, wenn nicht eingerissen, dann zumindest verschoben, performativ in Frage gestellt – also transgressiert. Diese kollektiven Praxen benötigten somit eine andere Vorstellung von Raum: Räume, die nicht Trennungen, sondern Verbindungen und Vernetzungen zulassen, sowohl für das gemeinsame Ausloten dessen, wie Leben stattfinden soll und kann, als auch für die konkrete Umsetzung dieser Vorstellungen. Dementsprechend möchte ich im folgenden Abschnitt, aufbauend auf diese feministischen Schlaglichter auf Transgression in der Pariser Commune, auf Versuche der Neukonfigurationen eingehen.

III.1.b Räumliche Transgression: Praxen einer anderen gesellschaftlichen Ordnung

Um Transgression im Anschluss an Foucault zu konzeptualisieren, stellt Raunig sie in ein Verhältnis zu einem wesentlichen Element von Raum im breitesten Sinn: die Grenze. Die Transgression entspricht der Bewegung „durch sie hindurch sie verändernd“ (Raunig 2017: 361). Wie es sich also auch in Bezug auf Geschlechtergrenzen verhält, welche durch transgressive Akte in Frage gestellt und überschritten werden, wird auch der Raum durch die vielfältigen Praxen der Communard.e.s verändert. Auf zwei zentrale Ebenen möchte ich daher im folgenden Abschnitt und ausgehend von allem, was auf den letzten Seiten verfasst wurde, eingehen. Einerseits werfe ich die Frage auf, wie das kritisierte Verhältnis von öffentlich und privat andere Räume denk- und erfahrbar gemacht hat. Andererseits möchte ich, unter anderem in Folge der Auseinandersetzungen mit Goulds Theorien zur Pariser Commune und zur Entwicklung von Nachbar_innenschaft, die Perspektive auf Staat und Nation und das Verhältnis zu alternativen Konzeptionen des Zusammenlebens und der (ideologischen) Verortung zwischen Internationalismus und Lokalität beziehungsweise Munizipalität darstellen.

Eine der zentralen bürgerlich-kapitalistischen Geschlechtszuschreibungen, die mit der Pariser Commune in Frage gestellt wurde, ist wohl jene der vermeintlichen Häuslichkeit und Passivität von Frauen* (wobei diese Zuschreibung nicht einfach aufgehoben wurde, in dem Sinne als dass, wie

sich in Kapitel zwei gezeigt hat, diese Eigenschaften im anhaltenden Antifeminismus sowohl in den Reihen der Communards als auch der Konterrevolution weiterhin präsent und wirkmächtig waren). Dementsprechend beschreibt Raunig die Praxen der Communard.e.s so:

„Wo jede Hand gebraucht wird, entfallen auch essenzialistische Spekulationen über die ‚natürliche‘ Beschränkung von Frauen auf bestimmte Rollen. Die konkrete Verknüpfung von familiären Überlebensfragen und den politischen Ereignissen – die unmittelbar spürbare Wechselwirkung zwischen Krieg, Innenpolitik und Alltagsleben – ließ keinen Spielraum für einen Rückzug von Frauen ins ‚Private‘. Aus den ökonomischen Notwendigkeiten heraus bildeten sich unzählige Kooperativen und Nachbarschaftsgruppen in den einzelnen Arrondissements und Quartiers, bei denen Frauen eine wichtige Rolle spielten. Gleichzeitig waren diese Kooperativen auch Basis für die Arbeit politisch orientierter Frauenorganisationen. In den traditionell weiblich dominierten Settings der Volksküchen und Ambulanzen ließ sich schon in der Zeit der Belagerung trefflich Agitation für revolutionäre Ideen und Organisation von ArbeiterInnen betreiben.“ (ebd.,: 149)

Auch wenn dieses Zitat relevant ist, um ausgehend von den zahlreichen geschlechtlichen Transgressionen die Veränderung von Raumordnungen und -strukturen analysieren zu können, möchte ich zuvor noch Kritik äußern. Zunächst einmal würde ich, wie bereits angedeutet, nicht annehmen, dass mit der (Entstehung der) Commune Essentialismen plötzlich fallen gelassen wurden. Diese waren hingegen sehr wohl Teil des gesellschaftlichen Diskurses. Das zeigt sich zum Beispiel daran, dass es große Vorbehalte gegenüber der Teilnahme von Frauen* als Soldatinnen gab, obwohl auch dort „jede Hand gebraucht“ wurde, um es mit Raunig zu sagen. Und auch die Annahme, eine Situation, in der alle Hände gebraucht würden oder in der alle zusammenhalten müssten, führt nicht per se zu emanzipatorischen Entwicklungen. Im Gegenteil zeigen zahlreiche (auch aktuelle) Forschungen, dass solche Situationen auch dazu genutzt werden, entwertete (Reproduktions-)Arbeiten auf bestimmte Gruppen abzuwälzen.⁶¹ Des Weiteren lässt Raunigs Wendung des „Rückzugs“ ins Private in diesem Kontext vermuten, dass Frauen* sich freiwillig in diesen zurückgezogen, aber es aufgrund der konkreten Situation nicht gekonnt hätten. Dem würde ich entgegen, dass mit dem Übergang zum Kapitalismus und der Entwicklung des liberalen Trennungsdispositivs Frauen* ins vermeintlich Private *gedrängt* wurden – und sich nicht aus freien Stücken einfach dorthin begeben hätten (vgl. Federici 2018: 94f). Zwar waren die materiellen Verhältnisse – die ökonomischen Notwendigkeiten – bestimmt eine wesentliche Grundlage für die

61 Ein naheliegendes, wenn auch hier ein wenig aus dem Kontext gefallenes Beispiel ist der Umgang mit der Covid-19-Pandemie und die Annahme, Frauen* würden neben ihrer Lohnarbeit auch (zusätzliche) Reproduktionsarbeit einfach übernehmen (vgl. zum Beispiel Maier / Fahimi 2020).

Entwicklung von Kooperativen und Netzwerken, jedoch wurden diese nicht plötzlich und naiv aus dem Boden gestampft, sondern ihnen gingen Diskussionen in Clubs, untereinander, in der Nachbar_innenschaft voraus, welche diese dezentralen Organisationsformen auch ermöglichten. Dass gerade Kollektivierungsprozesse von Reproduktionsarbeiten besonders relevant für die Entwicklung eines anderen gesellschaftlichen Zusammenlebens sind, bezeugt auch Federici, wenn sie schreibt: „Die Kämpfe von Frauen auf dem Terrain der reproduktiven Arbeit spielen bei der Schaffung dieser ‚Alternativen‘ eine entscheidende Rolle, denn diese Arbeit, ob es nun um Subsistenzlandwirtschaft, Bildung oder Kindererziehung geht, hat etwas Einzigartiges, weil sie besonders geeignet ist, kooperative gesellschaftliche Beziehungen entstehen zu lassen.“ (Federici 2020: 51) Das Zitat bezieht sich zwar auf aktuellere Proteste, aber im Grunde genommen ließe sich „Subsistenzlandwirtschaft“ dem Kontext angepasst durch Volksküchen oder selbstverwaltete Ambulanzen ersetzen und büße damit keinesfalls seine analytischen Stärke ein. Die Kollektivierung dieser reproduktiven Tätigkeiten wurde durch eine Kollektivierung produktiver Arbeiten, beispielsweise in den von Frauen* selbstverwalteten Produktionsstätten der Näherinnen ergänzt, wie im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit beschrieben.

Die Politisierung des (eigenen) Alltags sowie der doppelten Vergesellschaftung geht also mit räumlichen Verschiebungen und Überschreitungen einher. Ich möchte diese, neben den eben genannten Kollektivierungsstrategien, anhand von zwei weiteren Beispielen verdeutlichen, die in einem engen und interdependenten Verhältnis zueinander stehen. Während die Salons der adligen und bürgerlichen Frauen* in privaten Räumen stattfanden, hatten die Arbeiter_innen keinen Zugang zu solchen. Gleichzeitig standen die Kirchen mit der Flucht und Vertreibung der Geistlichen während der Commune oft leer und wurden dementsprechend angeeignet. Dass diese Aneignung auch ein symbolischer Akt der Wiederaneignung der Macht über das eigene Leben beziehungsweise über die Vorstellung des gemeinsamen Lebens ist und sich gegen die Vormundschaft der Kirche richtet, ändert nur wenig daran, dass es sich auch um eine praktische Lösung handelt. Einen Ort mit viel Raum einzunehmen ermöglicht auch, die Teilnahmemöglichkeiten zumindest nicht aufgrund von Kapazitätsbeschränkungen zu begrenzen. Die Kirchen wurden zwar nicht per se unbedingt verändert, doch die Räume waren sodann nicht mehr die gleichen. Des Weiteren bleibt diese Umwidmung nicht allein auf die Kirchen beschränkt, wie sich mit Blick auf die Vorstellungen des Erziehungswesens zeigt: „In diesem Zusammenhang wurden die Abschaffung des Kultusbudgets als Aspekt der Trennung von Kirche und Staat, die Zurückdrängung des geistlichen Einflusses auf die Schulen, die Entfernung von Kruzifixen, Madonnen und anderer Symbole und die Eröffnung von weltlichen Schulen dekretiert.“ (Raunig 2017: 163) Clubs wurden darüber hinaus nicht nur in Kirchen, sondern vor der Commune bereits in zahlreichen Institutionen, „in Schulsälen, Fakultäten,

Theatern“ (ebd.: 118) eröffnet. Damit werden die ehemals sakralen Bauten gleichzeitig zu einem beliebigen Treffpunkt neben anderen und zu einem Ort der Thematisierung der konkreten Unterdrückung (der Frauen*) durch die Kirche. Ein weiterer Ort, der in seinem Verständnis und seiner Organisationsform wesentlich verändert wurde, sind die ent- und angeeigneten Werkstätten, also Räume der Produktionsarbeit, die in einer antikapitalistischen Logik vor allem enthierarchisiert wurden. Über Forderungen nach und der Etablierung von gleichem Lohn sollten überwundene Klassen- sowie egalitäre Geschlechterverhältnisse angestrebt werden.

Auch die Regierungsgebäude wurden anders besetzt. Damit entstand ein alternatives Verhältnis zum Staatsverständnis. Das ist in unterschiedlicher Hinsicht spannend. Zum einen lässt sich erkennen, dass, wie zuvor, zahlreiche Männer*, die ebenfalls von Männern* gewählt wurden, in diesen versammelt waren. Gleichzeitig gab es keine vorsitzende Person, kein Oberhaupt, sondern einen Rat der Commune. Dieser war auch nicht nach nationalistischen Logiken zusammengesetzt – im Gegenteil wurde das internationalistische Ideal auch personell in diese Institution übertragen. Die Pariser Commune verfolgte auch nicht das Ziel, diese Regierung national auszubreiten, sondern eine Struktur aufzubauen, welche viele Communes, also lokal autonom agierende Entitäten, in Rätestrukturen zusammenbrachte.⁶² Zum anderen waren aber zahlreiche Personen von diesen formellen, institutionalisierten Strukturen ausgeschlossen – darunter auch die Frauen*, für die das Wahlrecht nicht galt. Gleichzeitig thematisieren Bruhat et al., dass Frauen* teilweise in die Verwaltung aufgenommen wurden (oder sich hineinreklamiert haben), auch gegen den Willen anderer Communards: „die kühnsten Delegierten der Kommune in den Bürgermeistereien von Paris [...] hatten sie in den Verwaltungsapparat integriert, so daß unter der Kommune die Frauen zum ersten Male, wenn auch nicht unter dieser Bezeichnung, die Funktion von Gemeinderatsmitgliedern ausgeübt haben.“ (Bruhat et al. 1971: 149) Allerdings zeigen gerade die Organisationspraxen auf anderen Ebenen, dass der institutionalisierten Ebene nicht die gleiche Bedeutung zukommen sollte: „In gewisser Weise kann in diesen nicht-repräsentationistischen Aktivitäten auch eine pragmatisch feministische Version der Abwendung von der Fixierung auf den Staatsapparat und dessen Übernahme gesehen werden.“ (Raunig 2017: 151) Damit findet eine Form von Dezentralisierung statt, in denen anderen Räumen, die, wie oben beschrieben, ebenfalls verändert wurden, wichtige Rollen der (politischen) Gestaltung des Lebens zukamen. Nation und Staat wurden von lokaleren und gleichzeitig internationalistischen Vorstellungen abgelöst. Auch Gould hebt in *Insurgent*

62 Wie Niklas Plätzer beschreibt, reichte der vermeintlich internationalistische und universalistische Blick und Horizont der Pariser Commune jedoch nicht bis in die französischen Kolonien, zumindest nicht aus antikolonialistischer Perspektive: „The overwhelming majority of Parisian communards did not construct links of solidarity between revolts in the metropole and those in the colonies – except with the revolt of white settlers in Algeria.“ (Plätzer 2021: 599) Dementsprechend muss kritisch angemerkt werden, dass die lokalen Entitäten, aus denen eine Struktur vieler Communes entstehen sollte, geographisch doch recht begrenzt waren.

Identities die Rolle von nachbar_innenschaftlichen Netzwerken hervor, in denen Austausch und Politisierung stattfinden (vgl. Gould 1995). In Anlehnung an Gould wird die Commune daher auch als „urbane Revolution“ (Laimer 2021a: 5) oder als „urbaner Aufstand[]“ (Ronneberg 2021a: 8) bezeichnet. Laimer greift Goulds Begriff der „Urban Community“ auf, um den Blick auf die Entstehung nachbar_innenschaftlicher Netzwerke zu legen (Laimer 2021a: 6). Damit schreibt sich dieser Munizipalismus oder Urbanismus in unterschiedliche Ebenen von gesellschaftlichen und Raumverhältnissen ein. Erstens geht es, wie mehrfach erwähnt, um eine Transgression der Trennung von öffentlich und privat, welche auch räumliche Veränderungen beispielsweise in Form von Kollektivierungen annimmt. Zweitens wird eine Abgrenzung von einer nationalen Einheit vollzogen, die Stadt ins Zentrum gestellt und zugleich internationalistisch ausgerichtet. Besonders sichtbar wird Letzteres beispielsweise, als die Vendômes-Säule gestürzt wird. Dieses „Napoleons kolonialen Eroberungsfeldzügen zugedachte Monument“ (Becker 2021: 45) wurde nach einer Abstimmung und mit dem Ziel, daraus etwas Neues, der Commune entsprechendes zu machen, gestürzt: „The destruction of the Vendôme Column, according to Communard Benoît Malon, was conducted as an indictment of wars between peoples and as a promotion of international fraternity.“ (Ross 2014: 10) Der Platz wurde von *Place Vendôme* in *Place Internationale* umbenannt (vgl. Becker 2021: 45). Drittens gab es in der Commune auch Bestrebungen, das Verhältnis zwischen Paris und dem Land zu verändern, besonders André Léo und Benoît Malon, unter anderem Delegierter des Rats der Commune, war dies ein Anliegen. „Die Kommunarden Benoît Malon, selbst bäuerlicher Herkunft, und André Léo, verfassten das Manifest ‚An die Arbeiter auf dem Land‘, um die Bevölkerungsteile anzusprechen, die selbst kein Land besaßen – eine große Masse an Bauern, Teilpächtern und landwirtschaftlichen Arbeitern. In einer Auflage von 100 000 Exemplaren gedruckt und zur Verbreitung in den Provinzen vorgesehen, betont das Manifest, dass städtische und ländliche Arbeiter in den Augen der Kommunarden faktisch dieselben Interessen hatten“ (Ross 2021: 113; vgl. auch Lefebvre 2018: 338f). Léo stellt dabei auch Verknüpfungen zwischen der gesellschaftlichen Stellung von Frauen* und von Landarbeiter_innen her, die beide auch staatliche und institutionalisierte Unterdrückung erfahren (vgl. Rougerie 1997). Dementsprechend geht es bei der Suche nach Beziehungen zum Land und den Bäuer_innen um mehr, als eine bloße Propagandastrategie, wie sie bei Bruhat et al. angedeutet wird, wenn sie schreiben: „Das Ziel dieser Vereinigung [mit den Departements] war es, die Verbindungen zwischen Paris und der Provinz herzustellen. Man bemühte sich, diese Vereinigungen zu einem Bund zusammenzuschließen. Sie sollten die Wahrheit über die Kommune verbreiten.“ (Bruhat et al. 1971: 135) Im Gegenteil war das Anliegen, so zumindest bei Léo, Verbindungen zu suchen und Trennungen einzureißen. Diese Logik ist viertens – und das wäre der letzte Punkt, auf den ich hier noch sehr kurz eingehen möchte – auch

in der antikolonialistischen Ausrichtung der Pariser Commune wiederzufinden. Diese zeigt sich beispielsweise in der soeben erwähnten Position gegenüber dem napoleonischen Kolonialismus. Auch schreibt Ross, dass die Diskussionen in den Clubs vergleichsweise progressiv waren: „An almost total absence of national chauvinism characterized discussions in the clubs. Colonial repressions were particularly condemned“ (Ross 2015: 32). Dass diese Haltung allerdings keinen systematischen Antirassismus bedeutet, den alle Communard.e.s verteidigen würden, verdeutlicht sich beispielsweise bei den deportierten Gefangenen nach Neukaledonien: Als dort die indigene Bevölkerung einen Aufstand gegen die kolonialen Siedler_innen anzettelt, schreibt Louise Michel, dass sie leider nur eine der wenige Französ_innen ist, die sich solidarisch an die Seite der Unterdrückten stellt (Ronneberg 2021b: 50). Auch hier müssen also sowohl die progressive Ausrichtung und die Versuche der Überwindung bestehender Herrschaftsverhältnisse und zugleich die Kontinuitäten von Diskriminierungs- und Machtverhältnissen betrachtet werden. Dennoch eröffnen diese intersektionalen Perspektiven, welche sowohl antikoloniale, internationale, lokale, urbane, ländliche Raumverständnisse als auch antikapitalistische, antipatriarchale und nachbar_innenschaftliche Beziehungsgeflechte in den Blick nehmen, alternative Vorstellungen von gemeinsamem Zusammenleben.

Die Kämpfe der Communard.e.s haben nicht nur eine Einbringung der Frauen* in der Öffentlichkeit mit sich gebracht und damit die Trennung zwischen privat und öffentlich torpediert, sondern wurden durch die Verbindung reproduktiver Aufgaben zur Alltagsbewältigung und der politischen Organisation Räume angeeignet, verändert, anders angeordnet, in andere Verhältnisse zueinander gestellt.⁶³ Die zugeschriebenen Aufgaben wie Erziehung, Kinderbetreuung, Ernährung, Sorge wurden auf Basis von solidarischen, kollektiven und selbstorganisierten Strukturen neu organisiert, in Hinblick darauf, gesamtgesellschaftliche Veränderungen hervorzubringen. Diesen Bogen zur

63 Das folgende Beispiel beinhaltet keine spezifische feministische Perspektive, es veranschaulicht aber besonders gut, inwiefern die Vorstellung von Raum in der und durch die Commune torpediert wurde. Im Text *Zwanzig notwendige Anmerkungen zu den gegenwärtigen Konfliktualitäten und Perspektiven* schreibt eine Person „Die prachtvollen Alleen von Paris sind in Wirklichkeit nur das Ergebnis einer Stadtplanung, die alle kommenden Aufstände zu antizipieren suchte.“ (anonym 2021: 21) und nimmt dabei auf architektonische Veränderung der Stadt durch Haussmann Bezug. In diesem Kontext ist daher auch der Umgang mit den Straßen einzuordnen, welche mit zahlreichen Barrikaden blockiert wurden, zugleich auch manchmal den Communard.e.s den Weg versperrten. Dementsprechend musste die Infrastruktur, die rund herum war, der Situation angepasst werden: „Houses are gutted in such a way that the insurgents can move freely in all directions through passageways and networks of communication joining houses together; the enemy on the street is rendered frozen and stationary.“ (Ross 1988: 38) Dass dies dennoch mit der Idee der Transgression von (Raum)Verhältnissen in Verbindung gebracht werden kann, verdeutlicht Ross, wenn sie schreibt: „changing houses into passageways – reversing or suspending the division between public and private space.“ (ebd.) Ich würde hier nicht einfach von einer Umkehrung sprechen, sondern in Anlehnung an Raunig die Transversalität, oder gar einen Akt der Transversalisierung, ausmachen: „Im Gegensatz zu zentralistischen Organisationsformen und polyzentrischen Netzwerken entwickeln transversale Linien Gefüge, die a-zentrisch sind, die sich nicht auf der Grundlage von vorgegebenen Strängen und Kanälen bewegen, von einem Punkt zum anderen, sondern zwischen den Punkten hindurch in eine neue Richtung.“ (Raunig 2017: 294) Durch die Grenzen von privat und öffentlich hindurch, über Bebauungsgrenzen von Häusern hinweg, wird Mobilität geschaffen, wo zuvor zu Immobilität verdammt wurde.

Veränderung der Bedeutung von Sorge im gesamtgesellschaftlichen Rahmen durch ihre Thematisierung als vergeschlechtlichte Position sowie ihre Kollektivierung spannt auch Raunig in Bezug auf die Veränderung von Raum in einem umfassenderen Kontext. „Von allen verlassene Herrschaft, Herrenlosigkeit: Urbane Räume, Straßen, Plätze, verlassene Verwaltungen und Regierungsgebäude, die anders besetzt werden konnten. Während die Frauen auch in der Commune aus der Sphäre der Politik der Repräsentation ausgeschlossen waren, ihnen aktives und passives Wahlrecht verweigert wurde, beteiligten sie sich vor allem daran, jene entleerten, herrenlosen Räume der Stadt in Räume der Sorge umzufunktionieren: nun nicht mehr nur privatisierte Räume sozialer Reproduktion, die als weibliches Terrain essenzialisiert und abgewertet werden, in denen Sorge die private Hilfeleistung von Individuen ist. Sorgepraxis bedeutete Produktion von Sozialität, die Commune war eine condividuelle Revolution der Sorge.“⁶⁴ (Raunig 2017: 20) Die Transgression patriarchaler Geschlechterverhältnisse fällt dementsprechend in vielen Aspekten mit jenen der Raumordnung zusammen. In diesem Sinne verstehe ich Transgression als einen Versuch, als eine präfigurative Praxis der Neukonfiguration (von Raum, von Verhältnissen...), in der sich die Transgression nicht einfach rückgängig machen lässt. Oder wie Eichner bezugnehmend auf die Commune Paule Mink schreibt: „And as Mink reminded the patrons of the status quo, once the world had been turned upside down, it could never be fully righted again. Unlike the end of a charivari, the participants did not return to their proper places.“ (Eichner 2004: 150)

Anschließend an diese Gedanken möchte ich die hier zusammengeführten Elemente konkreter in den Kontext politischer Theorie und ihrer Begriffsarbeit setzen. Diesem Vorhaben wende ich mich im folgenden Abschnitt zu.

III.2 Zentrale begriffliche Verschiebungen

In diesem dritten und abschließenden Kapitel werde ich die Kritik an einer bestimmten marxistischen Lesart und einer daraus folgenden erweiterten Analyse der Pariser Commune unter feministischen Vorzeichen zusammenführen. Im vorangegangenen Abschnitt habe ich daher danach gefragt, welche Veränderungen sich konkret in Bezug auf Geschlechter- und Raumverhältnisse ergeben und wie der Begriff der Transgression zumindest manche Aspekte davon einfangen kann. Im nun folgenden Abschnitt möchte ich die (theoretisch untersuchte) Praxis auf die politische Theorie zurückwirken lassen. Ich werde mich daher zwei Begriffspaketen nähern, und ausloten,

⁶⁴ Unter „condividuell“ versteht Raunig ein „gemeinsames Sorgetragen ohne Aufgabe der Singularität“ (Raunig 2017: 21), die er im Kontext von Revolutionen verortet, welche Sorge in ihr Zentrum stellen beziehungsweise davon ausgehend ihre revolutionären Praxen entwickeln.

welche Veränderungen, Verschiebungen aber auch Kontinuitäten sich nach einer feministischen Relektüre der Pariser Commune ergeben. Insofern postuliere ich auch eine Wechselbeziehung zwischen Theorie und Praxis: Sowohl die Praxis selbst als auch die veränderte theoretische Betrachtung dieser bringen notwendige Modifikationen oder Anpassungen der theoretischen Grundlagen mit sich.

Ich möchte zunächst auf die Begriffe der Repräsentation und Transgression eingehen und als zweites auf demokratischen Experimentalismus, Präfiguration und Praxis. Es handelt sich bei all diesen Begriffen um sehr große (politiktheoretische) Konzepte. Das Ziel hier ist es nicht, deren Begriffsgenese neu aufzurollen oder ganze Theoriestränge einzuholen. Im Gegenteil geht es darum, ausgehend von in dieser Arbeit bereits angestoßenen Gedanken konkrete Begriffe nachzuschärfen, Ambivalenzen oder Möglichkeiten der Erweiterungen aufzuzeigen, das heißt, das Potential der Praxis für die Theorie sichtbar zu machen. Insofern verstehe ich diese feministische Relektüre als Möglichkeit einer Neu- oder Rekonfiguration politiktheoretischer Arbeit, in der Hoffnung, dass diese weiterhin offen für Erweiterungen, Anpassungen und Veränderungen, aber auch, dass sie Inspiration für emanzipatorische Praxis bleibt und somit in diese auch zurückwirkt.

III.2.a Repräsentation und Transgression

Das „und“, das zwischen den beiden Begriffen – Repräsentation/Transgression – liegt, soll sie nicht voneinander isolieren und als zwei für sich stehende Elemente festlegen. Sie sind auch nicht einfach austauschbar oder ident. Das „und“ verweist des Weiteren auch nicht auf eine simple Addition zwischen zwei Elementen. Mit anderen Worten: Repräsentation *und* Transgression versucht, Verbindungslinien zwischen zwei Elementen, die bereits verbunden sind, sichtbar zu machen. Im Gegensatz zu Fousts These, welche sich klar auf die Seite von Transgression als politischer widerständiger Praxis stellt (Foust 2010: 4), geht es angesichts der Commune und den hier vorgelegten Überlegungen zu ihr darum, das Verhältnis zwischen diesen beiden Modi politischen Handelns auszuloten.

Repräsentation war im Verlauf des gesamten Textes implizit und explizit eine relevante Kategorie – nicht zuletzt, weil ich mich unter anderem mit der Nicht-Repräsentation von Frauen* in der institutionalisierten Sphäre des Politischen beschäftigt habe. Besonders aber spielt Repräsentation eine relevante Rolle, weil das fehlende Wahlrecht für Frauen* zugleich zu einer historischen Unsichtbarmachung geführt hat, oder wie Stewart schreibt: „Had *communardes* rallied for the vote, they might have become part of the narrative of nineteenth- and twentieth-century suffrage fights.“ (Stewart 2008: 511) Diese Darstellung verweist darauf, dass die Forderung nach politischer

Repräsentation für historische Narrative besonders relevant ist. Nichtsdestotrotz gibt es, und genau das zeigen die Ausführungen über die Clubs als Ort des Politischen, Formen von Repräsentation, die nur dann sichtbar werden, wenn über ein rein institutionalisiertes Verständnis hinweggesehen wird: So fangen Communard.e.s an, sich über sich und ihre (Diskriminierungs-)Erfahrungen als Frauen* auszutauschen. In den Reden adressieren sie sich als Frauen*, als Citoyennes. Sie verwenden eine politische Bezeichnung, die es zugleich möglich macht, als Teil von ihnen über sie zu sprechen. Damit wird eine Möglichkeit der politischen Bezugnahme – das heißt, politische Beziehungsweise – zwischen ihnen geschaffen. Dabei ist auch das Selbstverständnis von Communard.e.s unterschiedlich, wie Eichner in Bezug auf Louise Michel betont: „She saw herself as symbolically representing the people, not as an organizer, but as the embodiment of Paris’s working-class women“ (Eichner 2004: 147). Einerseits stellt sich damit Michel – quasi konträr zu der anarchistischen Position, die sie später einnehmen wird – in eine Repräsentationsrolle, diese bezieht sich jedoch nicht auf einen institutionellen Rahmen, sondern auf eine soziale Positionierung. Die *Union des femmes* hingegen, die wesentlich hierarchischer strukturiert und formalisierter als die Clubs war, näherte sich einem institutionellen Repräsentationsschema an (vgl. ebd.: 70). Die Frage der Repräsentation stellt also nicht nur jene nach den (Wahl)Institutionen, sondern auch nach gesellschaftlicher Positionierung – oder anders gesagt: Wer spricht warum für wen?

Auf diese Frage geht auch Jost Müller ein, wenn er zwei Theaterstücke, welche die Pariser Commune zu ihrem Hauptfokus machen, analysiert: Griegs „Die Niederlage“ (1937) und Brechts „Die Tage der Kommune“ (1949). So schreibt Müller: „Bei Grieg sprechen die Vielen, die Menschenmenge oder die Menschenmasse, wann immer sie auftreten, nur mit einer Stimme, während bei Brecht die Menge immer vielstimmig, teils gegeneinander redend zu Wort kommt; seien es die anonymen Delegiertenstimmen oder die Rufe, wie sie während der Debatten in den Sitzungen des Zentralrates der Nationalgarde und dann der Kommune, die in der *Niederlage* gar keine Berücksichtigung finden, zu hören sind, oder seien es die Diskussionen in den Straßenszenen, etwa die Vielstimmigkeit der Frauen vor dem Bäckerladen.“ (Müller 2017: 178f) Und später ergänzt Müller noch, ganz konkret auf die Frage der Repräsentation eingehend, wie er sie ausgehend von Brecht in der Pariser Commune verstehen würde: „Die Repräsentationslogik wird mittels der sozialen Differenzierung der Figuren von Montmartre durchkreuzt.“ (Müller 2017: 183)

Hier sind mehrere Aspekte, auf die ich hier noch kurz eingehen möchte, relevant, um sodann auch den Bogen zum Begriff der Transgression zu spannen. So waren jene, die den Rat der Commune bildeten, Delegierte, die jederzeit absetzbar und verantwortlich waren und, zumindest durch den Versuch einer ökonomischen Gleichstellung, nicht in ein hierarchisches Verhältnis zu den Arbeiter_innen gesetzt werden sollten (vgl. Marx 1962a: 339). Die Position der Delegierten sollte

damit jener der Arbeiter_innen angeglichen werden, die Repräsentationsrolle daher auch nicht über eine Überlegenheit, sondern durch eine (ökonomische) Egalität hergestellt werden und so die Möglichkeit von Rotation bestehen. Wie Lorey allerdings betont, ging es nicht nur darum, eine „alte“ durch eine „neue Weise der Führung“ (Lorey 2020: 102) abzulösen, und so letzten Endes wieder das herzustellen, was zuvor schon war, nämlich „Führung“. Statt „den Staat orgisch werden zu lassen“ (Raunig 2017: 23) und die Grenzen der Repräsentation so weit wie nur denkbar auszudehnen, wurden diese Strukturen vielmehr reduziert. Gleichzeitig waren bedeutende politische Orte die unzähligen dezentralen und informellen Clubs, formalisierteren Organisationen, die Netzwerke in den Nachbar_innenschaften. Daraus folgt allerdings zweierlei: Einerseits führt dies zu einer inkonsistenten, partiellen Schließung der institutionalisierten politischen Sphäre, der der Rat der Commune angehört. Denn sie ermöglicht zwar auf der einen Seite ein „Oszillieren zwischen Vertretenden und Vertretenen“ (Lorey 2020: 102), jedoch schließt sie systematisch und kategorisch nicht-männliche* Personen genau aus diesem Kreis aus. (Wahl)Repräsentation bleibt ein Privileg mancher. Andererseits wurden andere Orte durch konkreten politischen Aktivismus eröffnet, Orte der (politischen) Organisation. In diesen waren zahlreiche und vielfältige Stimmen – jene, auf die Brecht in seinem Stück verweist – aktiv, mit dem Ziel, die Commune als kollektiven Ort zu gestalten, und zwar gegen die bürgerliche, kapitalistische, patriarchale, „versailistische“ Ordnung. Raunig unterscheidet in diesem Sinn zwischen politischer Repräsentation auf der einen Seite und nicht-repräsentationistischen Praxen auf der anderen (Raunig 2017: 129f); und diese nicht-repräsentationistischen entspringen transgressiven Akten der Errichtung neuer Beziehungsweisen. In Anlehnung an Martinsen würde ich hier allerdings eher die Verbindungen hervorheben, statt eine klare Trennung auszumachen: Frauen* bildeten nicht nur eine „Kontaktstelle“ oder „Vermittlungsrolle“ (Raunig 2017: 150; vgl. Lorey 2020: 104) zwischen den informellen und den institutionalisierten politischen Ebenen, sondern sie stellten die Grenzziehung zwischen Repräsentation und Nicht-Repräsentation in Frage und loteten diese aus. Martinsen beschreibt dies konkret in Bezug auf Olympe de Gouges, wobei anzumerken bleibt, dass ihre öffentliche Teilnahme nicht eins zu eins auf den Kontext der Pariser Commune übertragbar ist. Martinsen schreibt: „Empören sich Frauen wie Olympe de Gouges über die Marginalisierung und Diskriminierung, treten sie im Augenblick der öffentlichen Verlautbarung in ebenjenen Raum des Politischen, aus dem sie eigentlich ausgeschlossen sind“ (Martinsen 2018: 257). Stewart bezieht diese Logik auf 1871: „the Commune created a relatively unique moment allowing women an opportunity and the language to publicly assert their positions.“ (Stewart 2008: 513) Bezogen auf das, was ich auf den vorherigen Seiten geschrieben habe, bedeutet es, dass im Moment der Transgression der (vergeschlechtlichten) politischen Ordnung und Ordnung der Politik, Frauen* auch die Frage der

Repräsentation, also „wer spricht für wen?“ und „worüber?“, aufwerfen und sich zugleich mit ihren Perspektiven und Analysen als Teil des Politischen positionieren. Insofern bringen sie sich ein und sprechen für sich als soziale Gruppe, wobei gerade in den Clubs auch die Differenzen und vielfältigen Unterschiede thematisiert werden können. Sie stellen aber auch die geschlechtlichen Trennungen in Frage und transgressieren sie durch ihre Teilnahme, indem sie sich als politische Subjekte „wie die Männer*“ verstehen: „Sometimes they [women of the Commune] argued and proposed to act specifically as women; sometimes they acted with and virtually as men.“ (Gullickson 1996: 157) Dass dabei die Idee einer institutionalisierten politischen Sphäre und ihres männlichen* Repräsentationsmodells durch die Etablierung des Rates, der Kommissionen, etc. nicht grundlegend verworfen wurde, sehe ich weniger als ein Scheitern, sondern vielmehr als einen Versuch, Formen politischer Organisation als veränderbar zu begreifen und dementsprechend anders zu gestalten. In diesem Sinne ist Repräsentation im demokratischen Sinne nicht linear zu verstehen: Sie ist nicht nur ein (partiell gesellschaftliches) Abbild, sie ist nicht die Wiedergabe eines bereits existierenden Kollektivs, sondern bringt dieses auch hervor, und das ebenfalls nicht vollständig. Insofern wird durch die demokratische Repräsentation nicht einfach die Gesellschaft widerspiegelt, wodurch sie immer umkämpft bleibt. Die Orte der Repräsentation, wie der Rat der Commune, sehen sich durch die Clubs in Frage gestellt, zugleich ist der Rat selbst nicht homogen, treffen dort sowohl Arbeiter als auch Bürger aufeinander. Dementsprechend ist Repräsentation als fluide zu verstehen.⁶⁵ Darüber hinaus, und das verbindet Logiken der Transgression mit Logiken der Repräsentation, wurden die Clubs, die Zusammenschlüsse auf Bezirksebenen nicht willkürlich organisiert, sondern in dem Versuch, etwas Neues zu etablieren und sich somit gegen etwas anderes zu positionieren. Oder wie Oliver Marchart in Bezug auf politische Organisation im Allgemeinen schreibt: „Diese Organisation muss keineswegs die traditionelle Form der Partei annehmen, obwohl sie ein gewisses Ausmaß an Parteilichkeit erfordert: Denn ohne negatorisches Außen – ohne das Gegenüber eines Antagonisten – gäbe es keine Motivation zum organisatorischen Zusammenschluss. [...] Politische Konflikte sind nicht nur kollektiv, sie produzieren zuallererst Kollektive.“ (Marchart 2010: 324) Und in diesem Sinne findet auch in jenen Bereichen, in denen nicht über Wahlrepräsentation agiert wird, eine Form von Repräsentation dieses Kollektivs statt. Das Verhältnis zwischen den beiden hier beschriebenen Sphären, einer institutionalisierten und einer weniger formalisierten, könnte auch anhand der Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen, die Marchart in Rückgriff auf Lefort voneinander differenziert, dargestellt werden:

65 In Anlehnung an diese Gedanken kann auf Lefort verwiesen werden, der die Gesellschaft, und in diesem Zusammenhang auch die Möglichkeit ihrer demokratischen Repräsentation als immanent unvollständig versteht: „[D]ie demokratische Gesellschaft begründet sich als gleichsam körperlose Gesellschaft [...], d.h. als Gesellschaft, die die Vorstellung einer organischen Totalität außer Kraft setzt.“ (Lefort 1990: 295)

„Unter *la politique* – Politik – können wir das Ergebnis der systemischen Ausdifferenzierung in der Gesellschaft verstehen: das politische System (mithin der Staat) als Gegenstand der politischen Wissenschaft. Der Begriff *le politique* – das Politische – bezeichnet dagegen jene Prinzipien, die verschiedene Gesellschaftsformen generieren.“ (Marchart 1999: 243) Indem die Communardes sich organisieren und die Stimme erheben, indem sie ihre gesellschaftlichen Positionen, ihre doppelte Vergesellschaftung thematisieren, stellen sie auch die bestehenden Prinzipien in Frage und plädieren für eine Aktualisierung, in der sie auch vorkommen. Die Gesellschaftsform, die sie in ihrer Praxis und in ihrem transgressiven politischen Handeln hervorbringen wollen, bezieht sich auf erweiterte Formen dessen, was als egalitär, als Freiheit, als Solidarität verstanden wird. Sie stellen also in Frage, was repräsentiert wird und reklamieren sich wenn nicht in die Politik, dann in das Politische, als Teil davon, wodurch nicht nur androzentristische Repräsentationslogiken in Frage gestellt werden, sondern auch, wie weiter oben diskutiert, neue Räume der politischen Ausverhandlung geschaffen und die Trennung zwischen privat und öffentlich transgressiert wird. Aus diesen Vorstellungen aber auch Praxen entstehen andere Verständnisse davon, wie das kommunalistische Zusammenleben aussehen kann. Anschließend an diese Gedanken werde ich daher im folgenden Abschnitt auf die Begriffe Präfiguration, Praxis, Demokratie und Experimentalismus eingehen.

III.2.b 2.2. Präfigurative Praxen und demokratischer Experimentalismus

In einem Artikel, in dem Mathijs van de Sande und Gaard Kets Verbindungslinien zwischen der Pariser Commune und aktuelleren kommunalistischen Praxen ziehen, schreiben sie: „The Commune was, to use a modern term, a prefigurative experiment, even though there were very different conceptions of what exactly was to be prefigured.“ (Sande/Kets 2021) In Anlehnung an dieses Zitat möchte ich sowohl auf das Element der Präfiguration als auch auf das Experimentelle der Pariser Commune eingehen. Bereits im ersten Kapitel habe ich mit Marx den experimentellen Charakter der Pariser Commune unter anderem anhand ihrer Offenheit dargestellt. Im Gegensatz zu Lenin, der den revolutionären Weg vorwegnimmt, erkennt Marx in ihrem „arbeitenden Dasein“ (Marx 1962a: 347) auch ihre Prozesshaftigkeit: Sie hat keine vorgefertigten, unerreichbaren Utopien, denen sie nachgeht, sondern sie erarbeitet sich das Sein einer neuen, anderen Gesellschaft, welche über die bestehenden materiellen Verhältnisse hinausgeht. Daran anknüpfend schreibt Ross von einem „working laboratory of political inventions“ (Ross 2015: 11) Die Commune hat dementsprechend auch keine Theorien, die ihr fixes Fundament bilden – zu ihrem Glück, wie Walter Benjamin in seinem Passagen-Werk festhält: „Ist es das Unheil der alten Arbeitsaufstände, daß keine Theorie der Revolution ihnen den Weg weist, so ist es auf der andern Seite auch die

Bedingung der unmittelbaren Kraft und des Enthusiasmus, mit dem sie die Herstellung einer neuen Gesellschaft in Angriff nehmen“ (Benjamin 1983: 58) Breugh beschreibt des Weiteren die Clubs als konkrete Orte des demokratischen Experimentalismus, in denen diskutiert und ausgelotet wird, wie das gemeinsame Leben aussehen kann. Wenn die Analyse der Pariser Commune unter feministischen Vorzeichen geschieht, dann zeigt sich, dass sich das Experimentelle nicht nur auf die Praxen der Deliberation in unterschiedlichen dezidiert politischen Räumen beschränkt, sondern auf die Organisation des Lebens ausweitet. Der Experimentalismus und die Präfiguration fallen in der Erprobung des gemeinsamen alltäglichen (Über)Lebens zusammen: Die Kollektivierung von Reproduktionsarbeit, die Perspektiven auf egalitäre (Geschlechter)Verhältnisse, die Entwicklung solidarischer Praxen, das Knüpfen von Netzwerken in der Nachbar_innenschaft, wo all dies implementiert wird. Dementsprechend gibt es auch eine Erweiterung dessen, was als demokratisch gefasst wird: Es geht nicht mehr nur um die politischen Institutionen, sondern in der Teilnahme am und damit auch in der Anpassung und Veränderung des Politischen reklamieren sich die Communardes in das Demokratische hinein. In dem Zitat, das ich an den Anfang dieses Kapitels gestellt habe, geht Malo zwar von der Frauen*bewegung der 1970er Jahre aus, es lässt sich jedoch auch auf den Kontext der Pariser Commune beziehen. Sie schreibt: „Das wird in den Erzählungen über jene Zeit nicht oft erwähnt, aber Tatsache ist, dass zur gleichen Zeit, als Tausende von Frauen sich dem Haushalt als unvermeidlichem Schicksal entzogen, die Experimente eines anderen gemeinsamen Lebens wuchsen [...]“ (Malo 2021) Und diese Experimente sollten zumindest teilweise vorwegnehmen, wie ein gemeinsames Leben jenseits von kapitalistischen, patriarchalen, nationalistischen Verhältnissen aussehen könnte. Diese Vorwegnahme – die nie vollständig ist oder sein kann – kann mit Sörensen auch als Präfiguration verstanden werden: „zum einen wird Präfiguration als Bezeichnung für ein ethisches, nicht-konsequentialistisches Handeln verwendet, bei dem sich die Mittel des Handelns in Übereinstimmung mit den in den Zielvorstellungen verkörperten Normen und Idealen befinden; zum anderen wird damit die Schaffung von sozialen und politischen Beziehungen und Strukturen im Hier und Jetzt bezeichnet, die als Gegeninstitutionen zu den existierenden Verhältnissen und als Vorabbild einer erstrebten Gesellschaft fungieren und dadurch deren Gestalt und Machbarkeit demonstrieren sollen.“ (Sörensen 2019: 34) Ausgehend von diesem Zitat möchte ich auf zwei Aspekte eingehen. Einerseits zeigt sich, dass die Vorwegnahme, das „Vorabbild“, nicht total oder absolut ist, denn es wird ja bereits im Hier und Jetzt das erprobt, was erreicht werden soll – soweit das überhaupt schon denkbar ist. Dieses Hier und Jetzt ist aber zugleich durch die gesellschaftlichen und materiellen Verhältnisse vorstrukturiert, wobei hier vorstrukturiert nicht dem kontingenten Charakter

gesellschaftlicher Ordnungen widersprechen soll⁶⁶, sondern darauf aufmerksam macht, dass bestehende Verhältnisse Einfluss auf die Möglichkeit der Etablierung von unterschiedlichen Praxen, insbesondere durch marginalisierte Gruppen, haben. Die Erprobung präfigurativer Praxen ist also stets umkämpft. Gerade die feministische Lesart hat dabei sowohl die Konterrevolution durch Versailles, als auch die antifeministischen Kontinuitäten innerhalb der Pariser Commune selbst in den Blick genommen. Wenn also Frauen* immer und immer wieder auf vermeintlich natürliche, essentialisierende Zuschreibungen zurückgeworfen werden und ihre Argumente und Praxen permanent gegen androzentristische und patriarchale Verhältnisse verteidigen müssen, werden sie vermutlich nicht genau so aussehen, wie sie in einer befreiten oder erstrebten Gesellschaft aussehen könnten. Des Weiteren ist diese Vorwegnahme auch deswegen nicht als absolut zu verstehen, weil sie sonst bereits verschlossen wäre und keine Änderungen mehr zulassen würde. Das widerspräche jedoch dem demokratisch-experimentellen Charakter präfigurativer Praxen, wie sie hier dargestellt werden: Sie würden bereits im Hier und Jetzt vorwegnehmen, wie ganz genau die erstrebte Gesellschaft aussehen würde, und keine Änderungen in der Praxis mehr zulassen.

Andererseits, und das wäre der zweite Aspekt, den dieses Zitat aufwirft, verdeutlicht die Vorstellung präfigurativer Praxen, dass es sich nicht um einen abrupten Bruch mit dem Bestehenden handelt. Eine solche Vorstellung, die gerade den im ersten Kapitel analysierten Theorien zu Revolution unterliegt, abstrahiert von den Prozessen und Praxen, die Veränderungen vorhergehen. Statt von dem Ereignis der Pariser Commune auszugehen, die in ihrem Bestehen mit den vorhergehenden gesellschaftlichen Verhältnissen bricht, müssen sowohl die Kontinuität der ihr vorangegangenen Praxen, die die Commune überhaupt ermöglicht haben, sowie die Kontinuität gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Ideologien der Ungleichheit, wie beispielsweise Misogynie oder Antifeminismus, miteinbezogen werden. Wenn also Gerald Raunig über die Commune schreibt: „sie ist vielmehr schon diese ‚neue Gesellschaft‘“ (Raunig 2017: 154), dann übersieht er, dass sie vielmehr der Versuch eines Vorgriffs, ist. Gerade das Wort „Sein“ verkennet den prozesshaften und unabgeschlossenen Charakter der präfigurativen Praxis, die etwas anderes, über das Bestehende hinausgehendes anstrebt. Hingegen gab es in der Commune meines Erachtens eher Raum für unterschiedliche Praxen und ihre Erprobung, für Widerstand, Gegenmeinungen, Argumente und teilweise auch dafür, diese umzusetzen. Jedoch hat die Zeit dazu gefehlt... Den Begriff der Transgression hier nochmal aufgreifend kann über das Konzept präfigurativer Praxen nicht nur auf

66 Unter Kontingenz verstehe ich in Anlehnung an Marchart die Möglichkeit der Veränderbarkeit und gleichzeitige Abwesenheit eines permanenten, unverrückbaren Fundaments der Gesellschaft: „Contingency“, as the technical term for the fundamental absence of an ultimate foundation, does not imply that societies are able to make do without any foundations, principles or norms. It is only to say that none of these norms can claim to have super-temporal validity or would transcend the world of social relations. Every norm, ground or principle can always be displaced, potentially at least, by conflicting norms, grounds and principles.“ (Marchart 2018: 15)

die unterschiedlichen Räume der Erprobung, die errichtet wurden, verwiesen werden, sondern auch auf eine Transgression der Temporalität. Von der prozesshaften Kontinuität und Entwicklung präfigurativer Praxen auf der Suche nach einem guten Leben auszugehen, bedeutet, das „political continuum“ (Marchart 2019: 186) zu sehen. Präfiguration ist dementsprechend die Herstellung eines Verhältnisses zwischen dem, was ist, und dem, was erreicht werden soll, oder zumindest einer möglichen Vorstellung davon – sie spannt einen temporalen Bogen, welcher das Verständnis von zeitlichen Sequenzen in gestern, heute, morgen transgressiert: „The future society is *brought into existence* in the very moment in which it is pre-enacted.“ (ebd.) Damit unterscheidet Marchart auch zwischen dem Verständnis des Politischen aus einer präfigurativen Perspektive und der leninistischen Vorgehensweise, die er im Gegensatz dazu als „postponement“ bezeichnet: „The Leninist vanguard party, for instance, was supposed to fight for a future communist society in which everyone is free and equal, but as an instrument of political struggle the party was hierarchically structured and tightly organized.“ (ebd.: 185) Über Gewalt und die zentralisierte Übernahme des Staates sollte der revolutionäre Bruch durchgeführt werden, es sollten jene Mittel und Zwecke zur Anwendung kommen, die daraufhin aus der angestrebten Gesellschaft wieder verschwinden sollten. Wie im ersten Kapitel dargestellt führt dieses Verständnis von Revolution dazu, dass Lenin die Frage stellt, ob die Pariser Commune nicht sogar noch mehr Gewalt hätte anwenden sollen (vgl. Lenin 1974: 451). Demgegenüber stehen jene Perspektiven, welche Präfiguration und experimentelle Demokratie in den Vordergrund rücken – Perspektiven, die eine Dezentralisierung des Blicks, weg von martialischen Revolutionsverständnissen, ermöglichen. So schreibt Raunig, dass der „feministischen Praxis der Commune das Erproben von alternativen Organisationformen“ (Raunig 2017: 151) zugrunde liegt. Mit der Idee von „molekulare[n] Spielarten der Revolution“ (ebd.: 150) verweist er auf die vielen Ebenen, in denen die politische Organisation stattfindet. Insofern finden diese Mikropolitiken nicht isoliert voneinander statt, sondern sie werden organisiert, was hier unter anderem bedeutet, dass sich die Communardes selber – gegen bestehende Zuschreibungen, die sie aus dem Politischen ausschließen – organisieren.⁶⁷ Dabei wird das unmittelbar Alltägliche politisch und kollektiv organisiert: Die Frage nach der Lebensmittelversorgung anhand von Volksküchen, der Verarztung der Verwundeten anhand der selbstverwalteten Ambulanzen, der Bildung von Mädchen* und Frauen* anhand der Öffnung der Schulen und der Organisation von Ausbildungsstätten, der Versorgung von Kleinkindern anhand der (nicht realisierten aber revolutionären) Idee der Crèches, also Kinderkrippen⁶⁸... In diesen Praxen

67 In diesem Sinne geht es nicht um eine „individuelle[] Taktik der ‚Mikropolitik‘ [...], die letztlich keine Majorisierung des eigenen Projekts bewerkstelligen könnte (ja gar kein Projekt formuliert)“, sondern es wird hingegen „eine minimale Form von Organisation gefunden“ (Marchart 2010: 324).

68 Vgl. Dazu Dupeyron (2021) zu den Vorstellungen der Gruppe *L'Éducation nouvelle*, insbesondere von Maria Verdure (ebd.: 535f, sowie Endnote 23).

verbinden sich die Organisation zur unmittelbaren Bewältigung des Alltags mit den Vorstellungen einer anderen, freien, egalitären und solidarischen Gesellschaft, die zugleich unter widrigsten Umständen erprobt werden. Somit setze ich Präfiguration und Transgression in ein Verhältnis zueinander: Indem die Commune.d.s auf vielfältige Arten und anhand unterschiedlicher Praxen die herkömmlichen Grenzen des Politischen, die Trennungen zwischen dem, was als öffentlich und was als privat gilt, was repräsentiert wird und was nicht, unterbrechen, bearbeiten, performativ in Frage stellen, torpedieren, das heißt – zusammengefasst – transgressieren, werden bereits Vorstellungen dessen, wie es anders sein könnte, praktisch vorweggenommen. In diesem Sinne stimme ich Marchart nicht vollkommen zu, wenn er schreibt: „Every real Act is transgressive, but real transgression is impossible“ (Marchart 2019: 69). Ich verstehe Transgression nicht als Bruch, als „total break with the past, a radical rupture, and [as] completely leaving the old and entering the new“ (ebd.), sondern als kollektiven Prozess des Widerstands gegen die herrschenden Verhältnisse.⁶⁹ Ausgehend von diesen Gedanken zu Transgression, präfigurativen Praxen und dem demokratischen Experimentalismus der Pariser Commune plädiere ich nun, neben all diesen theoretischen Begriffen auch jenen der Revolution unter feministischen Vorzeichen jenseits der Vorstellung eines Bruchs zu bestimmen und möchte darauf noch kurz eingehen. In der Einleitung zu ihrem Buch *Praxis und Revolution* (2018) beginnt Eva von Redecker mit einer Definition „Revolution soll als Form radikalen Wandels vorgestellt werden, der aus den Zwischenräumen einer sozialen Ordnung angestoßen wird und in langwierigen Übertragungsprozessen zu einer neuen Konstellation führt. Neu, weil in ihr selbstverständlich wird, was vorher undenkbar schien. Einübung des Zukünftigen und Umfunktionierung des Bestehenden sind dabei grundlegender als Aufstand und Bruch.“ (Redecker 2018: 15) Im Gegensatz also zu jenen von mir am Anfang dieser Arbeit kritisierten Revolutionsbegriffen von Marx, Engels oder Lenin, die Bruch, martialische Gewalt, vereinfachte und androzentristische Darstellungen von Akteur_innen beinhalten, ermöglicht die feministische Perspektive auf die Pariser Commune, dieses Konzept intersektionaler und prozesshafter zu begreifen. Die von Redecker thematisierten „Zwischenräume“ und die „Einübung

69 Wie Hacker darlegt, muss in diesem Sinne Transgression auch nicht per se als emanzipatorisch oder progressiv verstanden werden (vgl. Hacker 2002: 232): Die Idee des überschreitenden Veränderns einer Grenze kann durchaus reaktionär oder gewaltvoll sein. In diesem Sinne ist die Ausrichtung der Transgression relevant, und gerade im Kontext von demokratischem Experimentalismus und präfigurativer Praxis sehe ich diese wiederum als progressiv an. Gleichzeitig möchte ich hier noch auf einen zweiten von Hacker hervorgehobenen Aspekt aufmerksam machen. Im Zuge der Thematisierung von Transgression und Repression wurde schon erwähnt, dass transgressivem Handeln oft mit Gewalt begegnet wird, um dieses einzudämmen: „Transgressive Akte, Positionen und Bewegungen kosten mit einiger Wahrscheinlichkeit das Leben, körperliche Verstümmelungen, Verweise auf die Ideologeme zur Inferiorität des (weiblichen) Körpers, Aus- und Einsperrungen in psychiatrische Anstalten und Gefängnisse, Wegweisungen aus einem sozialen oder politischen Wir, die eigene Angst vor dem Anderssein, der Kälte, dem Verlust. Transgression bezeichnet keinen Heroismus und verspricht keine Subjektwerdung – jedenfalls nicht gewiss.“ (ebd.) Gleichzeitig betont Hacker aber auch die Möglichkeit der Präfiguration in ihr, also „die Ahnung eines utopischen gesellschaftlichen Moments, vielleicht.“ (ebd.: 236)

des Zukünftigen“ entsprechen den Räumen transgressiver Akte und präfigurativer Praxen – in ihnen und durch sie wird radikaler Wandel erprobt und ausgelotet, ohne jedoch von einem plötzlichen Bruch auszugehen. Der Idee eines solchen Bruches widerspricht auch die „Umfunktionierung des Bestehenden“, wie ich beispielsweise den Rat der Commune oder die Nationalgarde einordnen würde. „Radikal“ bezeichnet in diesem Sinne also nicht das Umwerfen, indem etwas Neues übergestülpt wird, sondern den Versuch, die Wurzeln zu erkunden, um die kontingenten Strukturen zu verändern. Das „Neue“ und „Undenkbare“ verweist auf den demokratischen Experimentalismus, der diesen Erkundungen und Erprobungen zugrunde liegt, und durch den Alternativen aufgezeigt und ermöglicht werden. In diesem Zusammenspiel, in dem ich aus feministischer Perspektive auch die (Versuche der) Pariser Commune verorten würde, sehe ich die Suche und Potentiale nach Neukonfigurationen zur Ermöglichung eines „anderen gemeinsamen Lebens“ (Malo 2021).

Die Neukonfiguration erstreckt sich dementsprechend nicht nur auf die Praxis, auf die Veränderung der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Im Gegenteil ging es mir darum festzuhalten, dass eine feministische Relektüre der Pariser Commune, wie sie auf den Seiten der hier vorliegenden Arbeit versucht wurde und vielleicht in ihren Grundrissen stattgefunden hat, nicht nur eine breitere, differenziertere Perspektive auf die konkreten Praxen der Pariser Commune ermöglicht hat, die jenseits von Bruch und Aufstand für die Einbeziehung von Kontinuität, Reproduktionsarbeit, vielfältigen Formen des Politischen, der Inblicknahme anderer als der formalisierten politischen Räume plädiert – also dafür, den Blick zu dezentrieren. Sich die Pariser Commune und konkreter die vielfältigen Praxen anzuschauen bedeutet, dass eine Theorie, die von einem maskulinistischen, martialischen Subjekt ausgeht, nicht bestehen kann. Vor allem bedeutet es, dass der Blick auch auf zahlreiche Kämpfe gerichtet werden muss, denen vielfältige Subjektpositionen zugrunde liegen, dass also Ungleichheiten, das Verständnis von Alltag und die Frage danach, wer diesen Alltag durch welche Arbeit ermöglicht, analysiert werden müssen. Sich mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis auseinander zu setzen, bedeutet aber auch, kritisch der Praxis gegenüber anzumerken, dass nicht alles realisiert wurde – und in dieser kurzen Zeit womöglich auch nicht hätte realisiert werden können. Theorie ermöglicht dabei aber, Kategorien und Begriffe zu schaffen, sie zu schärfen und damit Einordnungen und Einbettungen von Praxen zu ermöglichen. Was sie jedoch nicht kann, ist das Ende oder das Angestrebte vollkommen vorwegzunehmen – oder zumindest sollte sie sich davor hüten. Sowohl Praxis als auch Theorie sind mögliche Einsatzpunkte für Kritik, sie sind aber zugleich auch Einsatzpunkt für ein progressives Weiterdenken. Insofern geht es hier um Neukonfigurationen von Praxis und Theorie, in ihrem wechselseitigen, relationalen Verhältnis zueinander. Theorie und Praxis können demnach nicht als

voneinander getrennt betrachtet werden, sondern müssen in ihrem organischen Verhältnis und ihrer Abhängigkeit zueinander konzeptualisiert werden. Dementsprechend ist mit der vorliegenden Arbeit auch keine vollständige Theorie der Pariser Commune gegeben, sondern ihre Praxen müssen unter intersektionalen Vorzeichen weiterhin untersucht und beleuchtet werden. Dadurch werden mit Gewissheit weitere Praxen sichtbar gemacht und theoretische Begriffe verändert werden – und vielleicht ermöglicht es aktuellen emanzipatorischen Praxen davon zu lernen und diese Theorien und Praxen auf den heutigen Kontext zu beziehen.

CONCLUSIO

Das Ziel der vorliegenden Masterarbeit war es, eine Relektüre der Pariser Commune anzubieten. Dabei ging es nie darum, eine neue Erzählung zu erschaffen, sondern bestehende Narrative zu untersuchen, kritisieren und andere mögliche und vertiefende Analysen anzubieten. In der folgenden Conclusio möchte ich daher zunächst auf die Fragen, die dieser Arbeit vorausgegangen sind, eingehen, des Weiteren die zentralen Elemente der Arbeit zusammenfassen und abschließend die angestellten Thesen in einem Ausblick zusammenführen. In diesem Sinne steht sowohl am Anfang als auch am Ende dieser Arbeit die Überlegung: Warum sich heute mit der Pariser Commune auseinandersetzen?

Der Arbeit vorausgegangen ist eine doppelte Fragestellung, die ich so auch in der Einleitung dargestellt habe: a) Was sind die Gründe der beharrlichen Ignoranz gegenüber feministischen respektive intersektionalen Anliegen? b) Was bedeutet es, eine feministische Perspektive anzuwenden? Welche Praxen werden damit sichtbar, welche Begriffe und Theorien dadurch verändert?

Um diese Fragen zu beantworten, habe ich einerseits auf die Beharrlichkeit bestehender Analysen aufmerksam gemacht und ihren blinden Flecken nachgespürt. Andererseits ermöglichte mir eine feministische Relektüre dieser Analysen über letztere hinauszugehen und zu untersuchen, was nicht sichtbar war und welche Verständnisse von Theorie und Praxis es braucht, damit genau so eine Sichtbarkeit überhaupt erst möglich wird.

Ausgangspunkt dieser Arbeit bildete daher die Beobachtung, dass es ein marxistisch-materialistisches Narrativ zur Pariser Commune gibt, das unzählige Male rezipiert wurde und stark ihr historisches und politisches Verständnis prägt – dieses Narrativ jedoch maßgebliche blinde Flecken beinhaltet. Marx, Engels und Lenin analysierten alle auf ihre Weise die Pariser Commune, abhängig unter anderem von ihrem jeweiligen Kontext und Vorhaben. Insgesamt führten ihre Analysen – in ihrer Kontinuität verstanden – zu einem zunehmend negativen Verhältnis zur Commune: Sie wurde zu einer Negativfolie dessen, was als gelungene Revolution verstanden wird. Unvollständig, fehlerhaft, nicht korrekt ausgerichtet, die Beurteilungen sind unterschiedlich, aber ähneln einander in der Konsequenz, nämlich dass die Pariser Commune vielleicht ein nett gemeinter Versuch einer Revolution, aber durchaus mangelhaft war – ein historisches Ereignis, auf das aufgebaut werden kann, von dem sich aber vor allem abgegrenzt werden muss.

Marx verfasst eine zeitlich unmittelbare Darstellung der Vorgänge. In *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871) bewertet er die Commune als „Vorbote einer neuen Gesellschaft“, „Regierung der Arbeiterklasse“ und „Kommunismus“ (Marx 1962a: 338, 342, 343). 10 Jahre später rudert er in einem Brief an Nieuwenhuis zurück und bezeichnet sie als „keineswegs sozialistisch“ (Marx 1967: 160). Engels verfasst 20 Jahre nach der Commune eine Einleitung zu einer Neuveröffentlichung von Marx' *Bürgerkrieg in Frankreich*. Aufgrund ihrer weiterhin bestehenden staatlichen Organisation bezeichnet er die Commune als Zwischenphase zum Kommunismus und als „Diktatur des Proletariats“ (Engels 1962: 625). Lenin wiederum beschäftigt sich mit der Pariser Commune anhand der Texte von Marx und Engels, aber um die eigenen Darstellungen zu legitimieren. Anhand seiner programmatischen Bezugnahme möchte er in *Staat und Revolution* (1918) Etappen einer proletarischen Revolution ablesen und interpretiert sie so um, dass sie auf eine (mögliche) Russische Revolution anwendbar werden.

Neben der Darstellung der ineinandergreifenden und dennoch nicht deckungsgleichen Narrative war es mein Ziel, im ersten Kapitel darzulegen, inwiefern diesen Auffassungen der Commune ein androzentristisches Revolutionsverständnis zugrunde liegt. Meine Kritik bezieht sich vor allem auf drei Ebenen. Erstens wird das Subjekt der Revolution auf ökonomischer, politischer, militärischer Ebene als männliche* Arbeiterschaft imaginiert. Zweitens wird die Commune in eine sehr bestimmte Kontinuität, in eine Geschichte proletarischer Revolutionen und in einen bestimmten Kontext, den eines Bürgerkriegs und Kriegs gegen Preußen, eingebettet. Gleichzeitig findet damit eine Zuspitzung auf die Erzählung der Commune als Ereignis statt. Drittens bildet die Commune für die drei genannten Theoretiker wie erwähnt eine Negativfolie. Im Gegenzug ist es das Ziel der Arbeit darzustellen, inwiefern eine Fixierung auf diese Elemente dazu führt, andere Subjekte und gesellschaftliche Subjektpositionen, andere Praktiken sowie eine andere Bewertung der Commune aus dem Blick zu verlieren, beziehungsweise nie in den Blick zu nehmen.

Ausgehend von diesen Kritikpunkten und der Bestrebung, eine andere Perspektive einzunehmen, bildet das zweite Kapitel dieser Arbeit den Versuch, zahlreiche Darstellungen von Praxen von Frauen* zusammenzuführen, die bereits insbesondere in geschichtswissenschaftlichen Analysen vorhanden sind, und so die Vielfalt der Communard.e.s sowie ihrer politischen Praxen sichtbar zu machen. Als Relektüre wird hier also die Auseinandersetzung mit diesen blinden Flecken und die feministische Erweiterung der Darstellung der Commune verstanden. Insofern habe ich die Vielfalt der Subjekte, die an der Pariser Commune beteiligt waren, sowie die Netzwerke, in denen sie sich organisiert, politisiert, kollektiviert haben, besprochen. Weg von der ausschließlichen Zentralität des Rats der Commune, also politisch-institutionalisierten Organisationen, sowie der Kriegsschauplätze, wurde der Blick hin auf alltäglichere, selbstorganisierte Praxen und auf informellere politische

Organisierungen gerichtet, wie die selbstverwalteten Produktionsstätten der Näherinnen, die allgemeine Öffnung der Schulen, die Organisation öffentlicher Debattenräume in den Clubs, die Errichtung von kollektiven Essensausgaben und selbstorganisierten Ambulanzen sowie von Frauen*bataillons zur Verteidigung ebendieser Organisationsformen. Die Nachbar_innenschaft wird darin zu einem relevanten Bezugspunkt, die Clubs bilden zentrale Orte der Debatte, Diskussion, Aushandlung und Transformation, insbesondere auch für die Communardes, die ihre doppelte Vergesellschaftung politisieren und daran anschließend einerseits Forderungen an den Rat stellen, aber vor allem auch die Veränderung der Gesellschaft und damit ihres Alltags selbstorganisiert in die Hand nehmen. Eine Dezentralisierung des Blicks führt also dazu, unterschiedliche und vielfältige gesellschaftliche Strukturkategorien, ihre Intersektionen und die Praxen, die aus ihrer Wahrnehmung in diesem Zusammenhang entstehen, zu untersuchen. Die Delegitimierung und Depolitisierung der Praxen der Frauen* der Pariser Commune konnte unter anderem anhand der antifeministischen Repression dargestellt werden. Diese Repression ist allerdings nicht einfach als konkrete Antwort auf die Praxen der Communard.e.s zu verstehen, sondern muss in einem gesamtgesellschaftlichen antifeministischen Kontext analysiert werden. Dementsprechend geht es nicht nur um die Bestrafung, sondern auch um die Willkürlichkeit und Härte sowie um die Tilgung dieser feministischen Politisierungen aus der Geschichtsschreibung, das heißt um den Mnemonicide.

Anhand dieser Überlegungen schließe ich auf Versuche der Neukonfiguration, die sich sowohl auf die politische Theorie als auch auf die Einordnung der vielfältigen Praxen beziehen. Ich greife dafür den Begriff der Transgression auf, der in zahlreichen Beschäftigungen mit der Pariser Commune vorkommt, aber nie ausbuchstabiert wird, und stelle einerseits dar, was ich konkret darunter verstehe und andererseits inwiefern es sich lohnt, die Verschiebungen, die während der Commune stattfinden, als Transgressionen zu begreifen. Das kritisierende Verändern der gesellschaftlichen, patriarchalen Verhältnisse und der mit ihr einhergehenden Rollenzuschreibungen, die Veränderungen von Räumen und die Arten, wie diese neu und anders verwendet und bespielt werden, sind Aspekte der Praxen der Communard.e.s, in denen performative Versuche der gesamtgesellschaftlichen Transformation liegen. Dementsprechend veranschauliche ich, was Transgression sowohl in konkretem Bezug auf die Geschlechterverhältnisse, als auch für das Verständnis von Raum in einem intersektionalen Sinn bedeutet. Darüber hinaus bezieht sich die Transformation und die Neukonfiguration auch auf das Verhältnis von Praxis und Theorie, das, wie mehrmals betont, in dieser Arbeit als relational, ko-konstitutiv und interdependent verstanden wird. Das Vorhaben der feministischen Relektüre der Pariser Commune bringt mich dazu, aus politiktheoretischer Perspektive auf die Begriffe der Repräsentation, Transgression, präfigurativen

Praxis und des demokratischen Experimentalismus einzugehen und diese zu erweitern. Repräsentation und Transgression stehen hier in einem wechselseitigen Verhältnis, in dem es keine letzten Fixierungen gibt. Formen der Repräsentation werden in der Pariser Commune hinterfragt, und es wird insgesamt die Frage gestellt, wer wie repräsentiert wird – und jene, die nicht repräsentiert werden, reklamieren sich entweder hinein oder finden eigene Wege, politische Praxis zu entwickeln und umzusetzen, wie sich an den parallel laufenden Strukturen zwischen formell-institutionalisierten und weniger formellen politischen Organisationsmodi zeigt.

Daraus folgt, dass die Communard.e.s Praxen erproben, mit denen sie andere gesellschaftliche Verhältnisse schaffen wollen, die über das Bestehende hinausgehen. Dafür haben sie jedoch kein vorgegebenes Programm, sondern, in ihrem demokratischen Anspruch, nur die Möglichkeit, in Austausch miteinander zu kommen und Praxen und Perspektiven in den unterschiedlichen geschaffenen Räumen gemeinsam zu entwickeln. Insgesamt lässt sich daher also die Relevanz der Offenheit und Offenhaltung der Pariser Commune hervorheben, wobei sie zugleich nicht für alles offen ist. Es gehen damit also auch normative Abwägungen einher. Diese Offenheit besteht beispielsweise in der Möglichkeit, Repräsentationslogiken zu hinterfragen und die Pariser Commune als ein Experiment zu verstehen, das zwar insofern wirkungsmächtig ist, als dass konkrete Veränderungen eingebracht und durchgeführt werden, jedoch zugleich Fehler anerkennen und einen produktiven Umgang mit ihnen finden will – hier sei nochmal auf Marx verwiesen, wenn er im „Ersten Entwurf“ in Bezug auf die Repräsentanten im Rat der Commune schreibt: „[S]ie handeln vor aller Augen, ohne Ansprüche auf Unfehlbarkeit, ohne sich hinter Kanzleiausflüchten zu verstecken, und sie scheuen sich nicht, Fehler einzugestehen, indem sie sie korrigieren“ (Marx 1962b: 544)⁷⁰ Diese Offenheit besteht auch darin, dass es eben im Gegensatz zu Lenins programmatischen Vorhaben, kein kollektives Endziel und vor allem keinen vorgegebenen Weg, um dahin zu gelangen, gibt, sondern dieser Weg permanent ausgelotet wird. Gleichzeitig sollten die präfigurativen Praxen schon ein wenig vorwegnehmen, was von dieser anderen Gesellschaft mindestens zu erwarten sein soll. Die Praxen und Debatten der Frauen* gestalten diese Idee maßgeblich mit, denn sie nehmen unter anderem aufgrund ihrer gesellschaftlichen Positionierung(en) und Lebensrealitäten in den Blick, was oft aus dem Politischen rausfällt: das vermeintlich Private. Gleichzeitig hinterfragen sie in ihren transgressiven Praxen diese Trennung zwischen vermeintlich Privatem und Öffentlichkeit und probieren sie zu verschieben und zu

70 In *Der Bürgerkrieg in Frankreich* schreibt Marx, diese Idee aus seinen *Entwürfen* aufgreifend: „Aber in der Tat, die Kommune macht keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit, wie dies alle die alten Regierungen ohne Ausnahme tun. Sie veröffentlichte alle Reden und Handlungen, sie weihte das Publikum ein in alle ihre Unvollkommenheiten.“ (Marx 1962a: 348)

verändern, um dem gewaltvollen Geschlechterverhältnis entgegenzuwirken. Angesichts ihrer Teilnahme, Diskussionen, Perspektiven, Praxen werden die konkreten Forderungen sowie die Vorstellungen des gemeinsamen Lebens als feministische Verständnisse von Kollektivierungspraxen, von solidarischen Strukturen, von einem egalitären Verständnis des Miteinanders, von der Möglichkeit der politischen und gesellschaftlichen Teilhabe und Teilnahme ausbuchstabiert. Insofern sind die konkreten Praxen nicht willkürlich, die Offenheit gilt nicht in jede Richtung, sondern sie orientiert sich an diesen Ideen. Dass Fehler möglich sind, wird nicht unter den Tisch gekehrt, sondern als produktives Moment kollektiven Lernens und Experimentierens verstanden, ohne jedoch die Wirkmächtigkeit des Experiments zu verkennen.

Ausgehend von einer feministischen Relektüre der Pariser Commune ermöglicht die Auseinandersetzung mit den Begriffen der Repräsentation, der Transgression, der Präfiguration, des demokratischen Experimentalismus einerseits, die Pariser Commune neu einzuordnen und nicht als gescheiterte männlich*-proletarische Arbeiterrevolution zu verstehen, sondern die vielfältigen Subjekte, Praxen und Versuche darin anzuerkennen. Andererseits verstehe ich diese Relektüre auch als Möglichkeit, politiktheoretische Begriffe als veränderbar zu verstehen, das heißt als offen für Erweiterungen und Modifikationen. Zuletzt enthält für mich diese ko-konstitutive und lernende Verquickung von Praxis und Theorie der Pariser Commune die Möglichkeit der Inspiration für aktuelle emanzipatorische Kämpfe. Dies bringt mich zu der Frage, die am Anfang der Conclusio, und eigentlich auch am Anfang dieser Arbeit, als ihre Daseinsberechtigung, steht: Warum sich heute mit der Pariser Commune beschäftigen?

Im bereits zitierten Artikel von van de Sande und Kets verstehen diese die Commune als Exempel und als Ideal, das zahlreichen darauffolgenden sozialen Bewegungen und revolutionären Momenten als Inspiration galt und gilt (vgl. Sande/Kets 2021). Die Autoren verweisen in diesem Sinne auf historische Beispiele wie die Rätebewegung im Deutschland der Zwischenkriegszeit oder auf die 68er-Jahre in Frankreich, aber auch auf aktuelle municipalistische Bewegungen. So gibt es auch Bezugnahmen durch einen Teil der Gilets Jaunes (vgl. Jeanpierre 2021) oder durch die Rätebewegung in Syrien sowie durch das selbstverwaltete Projekt Rojava (vgl. Woller 2021). Die Pariser Commune hat keine Vorgaben im Sinne eines fertigen Programms gemacht, aber sie hat Möglichkeiten der Veränderung ausgelotet und damit überhaupt die Möglichkeit der Veränderung aufgezeigt. Und gerade aus feministischer Perspektive kann verdeutlicht werden, dass es nicht nur um eine ökonomische Veränderung der Gesellschaft im marxistischen Sinn ging, sondern um den Versuch, mit vorgegebenen Positionen innerhalb der sozialen Ordnung zu brechen, das heißt: Die soziale Ordnung zu kritisieren und zu verändern. In ihrer Gesamtheit sprengten die Communard.e.s auf vielfältige Arten die gewaltvollen kapitalistischen sowie patriarchalen und kolonialistischen

Zuweisungen – eine andere Anordnung von Räumen und eine Neukonfiguration des gemeinsamen Lebens wurden erprobt und tagtäglich weiter ausgelotet. Die Anleihen für die Gegenwart werden dementsprechend von vielen Bewegungen für sich reklamiert – eine feministische und intersektionale Perspektive auf die Pariser Commune ist dementsprechend umso wichtiger, um nicht Fehler zu wiederholen. Statt schon von vornherein vollständige, gesättigte und universell gültige Antworten zu liefern, erlaubten die zahlreichen unterschiedlichen politischen Räume, Fragen aufzuwerfen und vielfältige Praxen zu entwickeln. Das macht die Pariser Commune von ihrem politischen Verständnis her aktualisierbar. Die Commune kann nicht einfach reaktiviert werden, dies wäre auch ein falscher Wunsch, aber die Fragen, die sie aufgeworfen hat, können vor dem aktuellen Kontext und unter Berücksichtigung vielfältiger (queer)feministischer, antikapitalistischer, antikolonialistischer, antirassistischer Perspektiven wieder gestellt werden. Unter diesen Umständen macht sie auf die Kontingenz der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung aufmerksam und fragt: Wie wollen wir eigentlich das gemeinsame Leben gestalten? Eine Frage, die heute auch von zahlreichen Kämpfen, Praxen und Bewegungen aus vielfältigen ineinandergreifenden klimaaktivistischen, antirassistischen, antipatriarchalen, indigenen etc. Perspektiven aufgeworfen wird.

Neben einer theoretischen Frage besteht aber die Leistung der Pariser Commune auch in der präfigurativen Praxis. Eine politische Theorie, die von der gleichen Offenheit, aber auch von einem egalitären, solidarischen Anspruch, geprägt ist, kann von den vielfältigen Praxen, die explizit oder nur implizit auf die Pariser Commune verweisen, lernen. Über das theoretische Lernen hinaus kann die politische Theorie aber auch als praktische Inspirationsquelle dienen; mit der *Fédération des Artistes* (Künstlervereinigung) der Pariser Commune gesprochen: als Inspiration zum „*luxe communal*“, zum kommunalen Luxus.

Literaturverzeichnis

anonym (2021): „Zwanzig notwendige Anmerkungen zu den gegenwärtigen Konfliktualitäten und Perspektiven. Teil 1“ In: *autonomes Blättchen*. N° 46, September–November 21. S. 15–21. (Aufgerufen unter <https://autonomesblaettchen.noblogs.org/files/2021/09/nr46web.pdf> am 05.11.2022).

Archives Autonomies (2017a [2015]): Numéros du Journal Officiel de la République Française (éditions de la Commune) – édition du matin. Online-Archiv (abgerufen über: <https://archivesautonomies.org/spip.php?article1675> am 08.12.2022).

Archives Autonomies (2017b [2014]): Journal officiel de la République française (édition de la Commune) – édition du soir. Online-Archiv (abgerufen über: <https://archivesautonomies.org/spip.php?article1663> am 08.12.2022).

Audin, Michèle (2021): „12 mai 1871, elles prennent la parole – certes, mais que disent-elles ?“. In: *l'Humanité*. 12. Mai 2021. (Aufgerufen über: <https://www.humanite.fr/en-debat/il-y-150-ans/12-mai-1871-elles-prennent-la-parole-certains-mais-que-disent-elles-707032> am 07.04.2022).

Badiou, Alain (2011): *Die kommunistische Hypothese*. Berlin: Merve.

Bantigny, Ludivine (2021): „La Commune de Paris, 72 jours pour tout changer“. In: *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*. HS10/2021. S. 42–43.

Bard, Christine (1999): „Le ‚DB58‘ aux Archives de la Préfecture de Police“. In: *Clio. Histoire, femmes et sociétés*. N° 10, 1. November 1999 (Aufgerufen über: <https://journals.openedition.org/clio/258> am 07.12.2022).

Becker, Jochen (2021): „Kniestück: SÄULENSTURZ“. In: *dérive – Zeitschrift für Stadtforschung*. S. 45–46.

Becker, Jochen / Laimer, Christoph / Ross, Kristin (2021): „Abräumen der Monumente. Ein Gespräch mit Kristin Ross über den langen Wellenschlag der urbanen Revolution“. In: *dérive – Zeitschrift für Stadtforschung*. Juli–September 2021, N° 84. S. 18–23.

Becker-Schmidt, Regina (2017): *Pendelbewegungen – Annäherungen an eine feministische Gesellschafts- und Subjekttheorie: Aufsätze aus den Jahren 1991 bis 2015*. Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Becker-Schmidt, Regina (2010): „Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben“. In: Becker, Ruth / Kortendiek, Beate (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag. S. 65–74.

Breaugh, Martin (2007): *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press.

Brown, Heather (2021): *Geschlecht und Familie bei Marx*. Berlin: Dietz.

Bruhat, Jean / Dautry, Jean / Tersen, Émile (1971): *Die Pariser Kommune von 1871*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Bychowski, M. W. / Chiang, Howard / Halberstam, Jack / Lau, Jacob / Long, Kathleen P. / Ochoa, Marcia / Riley Snorton, C. (2018): „Trans*historicités‘. A Roundtable Discussion“. In: *TSQ: Transgender Studies Quarterly*. Vol. 5, N° 4. November 2018. S. 658–685. DOI 10.1215/23289252-7090129.

Courbet, G / Moulinet / Martin, Stephen / Jousse, Alexandre / Roszezench / Trichon / Dalou / Héreau, Jules / Chabert, C. / Dubois, H. / Faleynière, A. / Pottier, Eugène / Perrin / Moulliard, A. (1871): „Fédération des artistes de Paris“. In: *Journal officiel de la République Française*. Vol. 3, N°105. 15. April 1871. S. 242. (Aufgerufen über: <https://archivesautonomies.org/IMG/pdf/commune/communedeparis/JOmatin/0415.pdf> am 04.12.2022).

Crenshaw, Kimberle (1991): „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color“. In: *Stanford Law Review*. Vol. 43, N° 6. S. 1241–1299.

Deluermoz, Quentin (2009): „Ambigüe criminalité : le traitement judiciaire des femmes de la Commune ou le retour à l'ordre sexuel et politique“. In: Chauvaud, Frédéric / Malandain, Giles (Hg.): *Impossibles victimes, impossibles coupables. Les femmes devant la justice (XIXe–XXe siècles)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes. S.133–145.

Deluermoz, Quentin (2020): *Commune(s), 1870–1871. Une traversée des mondes au XIXe siècle*. Paris: Seuil.

Deluermoz, Quentin (2021): „La Commune de Paris de 1871 : révolution locale, évènement global.“ In: *lendemains*. November 2021, N° 181. S. 41–48.

Deppe, Frank (2015): „Demokratie und Sozialismus. Karl Marx und die politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit“. In: Hirsch, Joachim / Kannankulam, John / Wissel, Jens (Hg.): *Der Staat der Bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx*. Baden-Baden: Nomos. S. 41–62.

Devun, Leah / Tortorici, Zeb (2018): „Trans, Time, and History“. In: *TSQ: Transgender Studies Quarterly*. Vol. 5, N° 4. November 2018. S. 518–539. DOI 10.1215/23289252-7090003.

Dupeyron, Jean-François (2021): „L'œuvre scolaire de la Commune de Paris“. In: *Nineteenth-Century French Studies*. Vol. 49, N° 3 & 4. Frühling–Sommer 2021. S. 530–548. DOI: <https://doi.org/10.1353/ncf.2021.0024>.

Eichner, Carolyn (2004): *Surmounting the Barricades. Women in the Paris Commune*. Bloomington: Indiana University Press.

Eichner, Carolyn J. (2022): *Feminism's Empire*. Ithaka/London: Cornell University Press.

Engels, Friedrich (1960 [1895]): „Einleitung (zu ‚Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 von Karl Marx (Ausgabe 1895))“. In: *Marx Engels Werke. Band 7*. Berlin: Dietz Verlag. S. 509–527.

Engels, Friedrich (1962 [1891]): „Einleitung (zu ‚Der Bürgerkrieg in Frankreich‘ von Karl Marx (Ausgabe 1891))“. In: *Marx Engels Werke. Band 17*. Berlin: Dietz Verlag. S. 615–625.

Federici, Silvia (2018): *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*. Wien: Mandelbaum kritik&utopie.

Federici, Silvia (2020): „Was es bedeutet, Mensch zu sein“. In: *Tagebuch. Zeitschrift für Auseinandersetzung*. 2020. N°2. S. 48–51.

Foust, Christina R. (2010): *Transgression as a mode of resistance : rethinking social movement in an era of corporate globalization*. Lanham: Lexington Books.

Geber, Eva (2019): „Zur Einführung“. In: Michel, Louise: *Texte und Reden*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Eva Geber. Wien: bahoe books. S. 7–26.

Gluckstein, Donny (2006): *The Paris Commune. A Revolution in Democracy*. London: Cambridge Printing.

Grams, Florian (2021): „Kurze Geschichte der Pariser Kommune. Vor 150 Jahren entstand die erste Arbeiterrepublik der Welt“. Online-Publikation. Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.). (Abgerufen über: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Artikel/1-21_Onl-Publ_Kurze_Geschichte.pdf am 08.12.2022).

Gould, Roger V. (1995): *Insurgent Identities. Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*. Chicago: University of Chicago Press.

Gullickson, Gay L. (1996): *Unruly Women of Paris. Images of the Commune*. New York: Cornell University Press.

Hacker, Hanna (1998): *Gewalt ist: keine Frau. Der Akteurin oder eine Geschichte der Transgressionen*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.

Haraway, Donna (1988): „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“. In: *Feminist Studies*. Vol. 14, N°3, Herbst 1988. S. 575–599.

Helfert, Veronika (2021): *Frauen, wacht auf: Eine Frauen- und Geschlechtergeschichte von Revolution und Rätebewegung in Österreich, 1916–1924*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

IDA (o.J.): „Glossar. Weiß/Weißsein“. Internetseite (Abgerufen über: https://www.idaev.de/recherchertools/glossar?tx_dpnglossary_glossary%5Baction%5D=list&tx_dpnglossary_glossary%5Bcontroller%5D=Term&tx_dpnglossary_glossary%5BcurrentCharacter%5D=W&cHash=3e14a00e66a50d3e9dcd62e2a55de2ef am 24.10.2022).

Jeanpierre, Laurent (2021): „Commune de Paris et Commune des ronds-points“. In: *Cahiers d'Histoire – revue d'histoire critique*. N°148, Jänner – Februar – März 2021. S. 109–12 (abgerufen über: <https://journals.openedition.org/chrhc/15828> am 04.12.2022).

Johnson, Martin P. (1994): „Citizenship and Gender: The Légion des Fédérées in the Paris Commune of 1871“. In: *French History*. September 1994, Vol. 8, N° 3. S. 276–295.

Johnson, Martin P. (1996): *The Paradise of Association Political Culture and Popular Organizations in the Paris Commune of 1871*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

Jung, Tina (2015): „Androzentrismus oder: Von Besonderem und Allgemeinem. Potentiale und Strukturprobleme von feministischer Kritik als (Gesellschafts-)Theorie.“ In: Bargetz, Brigitte / Fleschenberg, Andrea / Kreide, Regina / Kerner, Ina / Ludwig, Gundula (Hg.innen): *Kritik und Widerstand : : Feministische Praktiken in androzentrischen Zeiten*. Berlin / Toronto: Verlag Barbara Budrich, Opladen. S. 61–75.

Kreisky, Eva (2004): „Geschlecht als politische und politikwissenschaftliche Kategorie“. In: Rosenberger, Sieglinde / Sauer, Birgit (Hg.): *Politikwissenschaft und Geschlecht*. Wien: Facultas. S. 23–43.

Kreisky, Eva (2012): „„Durch die Eiswüste der Abstraktion?“ Begriffs- und Theoriearbeit in der Politikforschung“. In: Kreisky, Eva / Löffler, Marion / Spitaler, Georg (Hg.innen): *Theoriearbeit in der Politikwissenschaft*. Wien: Facultas. S. 21–32.

Laguerre, Georges / Bompard, Raoul / Cabart-Danneville, Maurice (1881): *Abrogation de la loi du 24 Juillet 1873 relative à l'Église du Sacré-Cœur : exposé des motifs*. Paris. (Abgerufen über: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5471788z/f15.texteImage> am 08.12.2022).

Laimer, Christoph (2021a): „Einleitung“. In: *dérive – Zeitschrift für Stadtforschung*. S. 5–6.

Laimer, Christoph (2021b): „Die KLUBS in der Commune“. In: *dérive – Zeitschrift für Stadtforschung*. Juli–September 2021, N° 84. S. 30.

Lefebvre, Henri (1965): *La Proclamation de la Commune. 26 Mars 1871*. France: Édition Gallimard.

Lefort, Claude (1990): „Die Frage der Demokratie“. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 281–297.

Leighton, Marian (1976): *Frauen in der Revolution. Band 1. Louise Michel*. Berlin: Karin Kramer Verlag.

Le Maitron (o.J.): „Données sur les communard-e-s du maitron“. Internetseite. (Abgerufen über <https://maitron.fr/spip.php?article236893> am 01.04.2022).

Le Monde illustré (1871): „Les églises converties en clubs“. In: *Le Monde illustré*. Jg. 15, N° 736, 20. Mai 1871. S. 314–315.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1971a [1907]): „Vorwort zu einer russischen Übersetzung der Briefe von Karl Marx an L. Kugelmann“. In: Schneider, Dieter Marc (Hg.): *Pariser Kommune 1871. II. Marx, Engels, Lenin, Trotzki*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. S. 66–69.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1971b [1908]): „Die Lehren der Kommune“. In: Schneider, Dieter Marc (Hg.): *Pariser Kommune 1871. II. Marx, Engels, Lenin, Trotzki*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. S. 70–72.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1971c [1911]): „Dem Andenken der Kommune“. In: Schneider, Dieter Marc (Hg.): *Pariser Kommune 1871. II. Marx, Engels, Lenin, Trotzki*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. S. 73–76.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1974 [1918]): „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution“. In: *W. I. Lenin Werke. Band 25*. Berlin: Dietz. S. 426–507.

Linton, Marisa (1997): „Les femmes et la Commune de Paris de 1871“. In: *Revue historique*. Juli 1997, N° 603. S. 23–48. (Abgerufen über: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5619722h/f70.vertical> am 08.12.2022).

Lorey, Isabell (2020): *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.

Lozano, Nina Maria (2019): *Not One More! Feminicidio on the Border*. Columbus: The Ohio State University Press.

Malo, Marta (2021): „¡Estamos para nosotras! Sieben Thesen zu einer radikalen Sorgepraxis“. In: transversal.at. (Abgerufen über: <https://www.transversal.at/blog/estamos-para-nosotras-sieben-thesen> am 03.08.2022)

Maier, Carina / Fahimi, Miriam (2020): „Sie nennen es Liebe, wir nennen es systemerhaltende Arbeit“. In: *Arbeit&Wirtschaft Blog*. 19. Mai 2020. (Abgerufen über: <https://awblog.at/sie-nennen-es-liebe-wir-nennen-es-systemerhaltende-arbeit/> am 05.11.2022).

Marchart, Oliver (2016): „Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet“. In: Brodocz, André / Schaal, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. Opladen: Budrich. S. 239–269.

Marchart, Oliver (2018): *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgh: University Press.

Martinsen, Franziska (2018): „Die Erfindung der citoyenne. Weibliche (Staats-)Bürgerschaft und die Gleichberechtigung der Geschlechter in Olympe de Gouges’ politischen Schriften“. In: Campagna, Norbert/Martinsen, Franziska (Hg.): *Staatsverständnisse aus Frankreich*. Baden-Baden: Nomos. S. 243–262.

Marx, Karl (1960 [1850]): „Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850“. In: *Marx Engels Werke. Band 7*. Berlin: Dietz Verlag. S. 9–107.

Marx, Karl (1962a [1871]): „Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation“. In: *Marx Engels Werke. Band 17*. Berlin: Dietz Verlag. S. 313–365.

Marx, Karl (1962b [1871]): „Entwürfe zum ‚Bürgerkrieg in Frankreich‘“. In: *Marx Engels Werke. Band 17*. Berlin: Dietz Verlag. S. 491–610.

Marx, Karl (1966 [1871]): „Marx an Ludwig Kugelmann in Hannover [12. April 1871]“. In: *Marx Engels Werke. Band 33*. Berlin: Dietz Verlag. S. 205–206.

Marx, Karl (1967 [1881]): „Brief an Ferdinand Domela Neuenhuis vom 22.2.1881“. In: *Marx Engels Werke. Band 35*. Berlin: Dietz Verlag. S. 159–161.

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1962a [1871]): *Marx Engels Werke. Band 17*. Berlin: Dietz Verlag.

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1962b [1871]): „Aufzeichnungen und Dokumente (Januar–November 1871)“. In: *Marx Engels Werke. Band 17*. Berlin: Dietz Verlag. S. 627–666.

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1966): *Marx Engels Werke. Band 33*. Mit einem Vorwort des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag.

Meyssan, Raphaël (2019): *Les damnés de la commune*. Film. (Abgerufen über: <https://www.arte.tv/fr/videos/094482-000-A/les-damnes-de-la-commune/> am 16.03.2021).

Morris, Charles E. III (2004): „My old Kentucky homo: Lincoln and the politics of queer public memory“. In: Phillips, K. R. (Hg.): *Framing public memory*. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press.

Muldoon, James / Müller, Mirjam / Leipold, Bruno (2022): „„Aux Ouvrières!‘: socialist feminism in the Paris Commune“. In: *Intellectual History Review*. 31. Jänner 2022. DOI: 10.1080/17496977.2021.2017702.

Müller, Jost (2017): *Ideologische Formen. Texte zu Ideologietheorie, Rassismus, Kultur*. Wien: mandelbaum kritik & utopie.

Pateman, Carole (1989): *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.

Pavard, Bibia / Rochefort, Florence / Zancarini-Fournel, Michelle (2020): *Ne nous libérez pas, on s'en charge*. Paris: La Découverte.

Philips, John (2006): *Transgender on screen*. New York: Palgrave Macmillan.

Precarias a la deriva (2005): „Ein sehr vorsichtiger Streik um sehr viel Fürsorge (Vier Hypothesen)“. In: Raunig, Gerald / Wuggenig, Ulf (Hg.): *Publicum: Theorien der Öffentlichkeit*. Wien: Turia + Kant. S. 212–224.

Plätzer, Niklas (2021): „Decolonizing the ‚Universal Republic‘: The Paris Commune and French Empire“. In: *Nineteenth-Century French Studies*. Vol. 49, N° 3 & 4, Spring–Summer 2021. S. 585–603.

Raunig, Gerald (2017): *Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert*. Wien u.a.: transversal text.

Ripa, Yannick (2010): *Les femmes, actrices de l'histoire. France, de 1789 à nos jours*. Paris: Armand Colin.

Ronneberger, Klaus (2021a): „Die Pariser Commune. Versuch einer historischen Rekonstruktion“. In: *dérive – Zeitschrift für Stadtforschung*. S. 7–13.

Ronneberger, Klaus (2021b): „Die Gespenster der Commune in Algerien“. In: *dérive – Zeitschrift für Stadtforschung*. S. 47–52.

Ross, Kristin (2008): *The Emergence of the Social Space*. London/New York: Verso.

Ross, Kristin (2014): „Notes on the ‚Cellular Regime of Nationality‘“. In: *History of the Present*. Vol. 4, N° 1 (Frühling 2014). S. 1–22.

Ross, Kristin (2015): *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*. London/New York: Verso.

Ross, Kristin (2016): „Die Pariser Kommune – jenseits des ‚zellenartigen Regimes der Nationalität‘“. In: Arni, Caroline / Suter, Mischa (Hg.): *Historische Anthropologie. Kultur Gesellschaft Alltag. Thema: Konflikt*. 2016, 24. Jahrgang, Heft 3. Köln / Weimar / Wien: Böhlau. S. 376–395.

Ross, Kristin (2021): *Luxus für alle. Die politische Gedankenwelt der Pariser Kommune*. Berlin: Matthes & Seitz.

Rougerie, Jacques (1997): „1871. La commune de Paris“. In: Faure, Christine (Hg.): *Encyclopédie politique et historique des femmes*. Paris: PUF. S. 405–432 (abgerufen über: <http://www.commune-rougerie.fr/index.cfm> am 05.11.2022).

Rufer, Mario (2022): „Erinnerung als Verbindung. Gegen die herrschaftliche Macht“. In: Dorsch, Timo / Flörchinger, Jana / Nehe, Börries (Hg.): *Geographie der Gewalt. Macht und Gegenmacht in Lateinamerika*. Wien/Berlin: mandelbaum verlag. S. 245–263.

Salzborn, Samuel (2012): „Methoden der Arbeit mit historisch-politischen Theorien“. In: Kreisky, Eva / Löffler, Marion / Spitaler, Georg (Hg.innen): *Theoriearbeit in der Politikwissenschaft*. Wien: Facultas. S. 51–64.

Sande, Mathijs van de / Kets, Gaard (2021): „From the Commune to communalism“. In: *Red Pepper*. 18. März 2021 (abgerufen über: <https://www.redpepper.org.uk/paris-commune-150-legacy-communalism/> am 03.11.2022).

Schneider, Dieter Marc (1971): „Zum Verständnis der Texte“. In: Schneider, Dieter Marc (Hg.): *Pariser Kommune 1871. II. Marx, Engels, Lenin, Trotzki*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch. S. 170–190.

Schrupp, Antje (1999): *Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin. Frauen in der Ersten Internationale*. Königstein: Ulrike-Helmer-Verlag.

Schrupp, Antje (2011): „Weder Marxistinnen noch Anarchistinnen. Die ‚Frauenfrage‘ und der Sozialismus im 19. Jahrhundert“. In: Kellermann, Philippe (Hg.): *Begegnung feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*. Münster: Unrast. S. 49–67.

Schulkind, Eugène (1975): *The Paris commune of 1871*. Brighton: University of Sussex Library.

Shafer, David A. (1993): „Plus que des ambulancières’ : Women in Articulation and Defence of Their Ideals during the Paris Commune (1871)“. In: *French History*. März 1993, Vol. 7, N° 1. S. 85–101.

Shengelia, Mariam (2021): „Les Femmes et la révolution : une lecture de la Commune de Paris“. In: *Le Télémaque – Presses universitaires de Caen*. 2021, N° 59. S. 125–136. DOI: 10.3917/tele.059.0125.

Sörensen, Paul (2019): „Widerstand findet Stadt. Präfigurative Praxis als transnationale Politik ‚rebellischer Städte‘“. In: *Zeitschrift für Politische Theorie*. Heft 1/2019. S. 29–48.

Stewart, Pamela Joan (2006): *Invisible revolutions: Women’s participation in the 1871 Paris Commune*. Dissertation. University of Arizona.

Stewart, Pamela Joan (2008): „Taking one's part in the revolution': A comparison of women's labor as tools of revolutionary change in France, Viet Nam, and Poland“. In: *The Journal of Labor and Society*. Vol. 11, Dezember 2008. S. 499–522.

Swoboda, Helmut (1971): *Die Pariser Kommune 1871*. München: dtv.

Thomas, Édith (1963): *Les „Pétroleuse“*. Paris: Gallimard.

Thomas, Édith (1971): „The Women of the Commune“. In: *The Massachusetts Review*. Sommer 1971, Vol. 12, No. 3. S. 409–417.

Woller, Almut (2021): „Nichts weniger als die Pariser Commune“. In: *ak – analyse und kritik*. N°667, 19. Jänner 2021 (abgerufen über: <https://www.akweb.de/ausgaben/667/nicht-nur-in-rojava-raetebewegung-im-aufstand-in-syrien> am 04.12.2022).

Wrona, Carola (2020): *Die Erfinderinnen des Salons. Ursprünge der Frauenemanzipation*. Film. (Abgerufen über: <https://www.arte.tv/de/videos/098785-000-A/die-erfinderinnen-des-salons/> am 15.04.2022).

Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Masterarbeit setzt sich mit den Möglichkeiten und Potenzialen einer feministischen Relektüre der Pariser Commune (1871) auseinander. Das erste Kapitel widmet sich dabei einer Rekonstruktion der Darstellungen der Pariser Commune durch Karl Marx, Friedrich Engels und Wladimir Iljitsch Lenin. Daran anschließend wird das Argument entwickelt, dass diese drei Theoretiker durch die Einordnung der Pariser Commune unter anderem als „Arbeiterrevolution“ oder „Diktatur des Proletariats“ eine androzentristische Position formulieren. Daraus folgt die methodische Überlegung der Dezentralisierung des Blicks, um eine feministische Relektüre zu ermöglichen. Im zweiten Kapitel werden somit vielfältige Akteur*innen ausgelotet, die sich für alltägliche Praxen als auch Versammlungen in den Clubs als zentrale Debattenräume bereits längerfristig organisiert hatten. Diese Praxen werden in ihrem Verhältnis mit dem Wunsch der Veränderung der Gesellschaft untersucht sowie in Bezug zum antifeministischen Kontext der Commune gesetzt. Damit wird einerseits auf die Diffamierung und Repression insbesondere der Communardes aufmerksam gemacht, andererseits wird argumentiert, dass dadurch eine Tilgung vielfältiger Subjektpositionen aus der Geschichtsschreibung der Commune verfestigt wurde und weiterhin wirkmächtig ist. Ausgehend von diesen Überlegungen sollen die zahlreichen Praxen, insbesondere der Communardes, in ein gesamtgesellschaftliches Verhältnis gesetzt werden: Sie werden als (Versuche der) Transgression der patriarchalen, kapitalistischen und bürgerlichen Geschlechterverhältnisse und Raumordnungen verstanden. Indem die politiktheoretischen Begriffe der Repräsentation, Transgression, Präfiguration, Praxis und des demokratischen Experimentalismus aufgrund der feministischen Relektüre aktualisiert werden, wird auch das konstitutive Verhältnis von Theorie und Praxis sichtbar gemacht.

Abstract (english)

This master's thesis addresses the possibilities and potentials of a feminist re-reading of the Paris Commune (1871). The first chapter is dedicated to a reconstruction of the interpretations of the Paris Commune by Karl Marx, Friedrich Engels and Vladimir Lenin. From this, the argument is developed that these three theorists, by framing the Paris Commune as, among other things, a "workers' revolution" or the "dictatorship of the proletariat", formulate an androcentric position. This leads to the methodological consideration of decentering the focus in order to allow a feminist re-reading. Thus, in the second chapter, a variety of persons involved are explored, who had already organized themselves for everyday practices as well as in assemblies in the clubs as central spaces of debate over a longer period of time. These practices are examined in both their connection to the desire of transforming society as well as in their relation to the anti-feminist context of the Commune. On the one hand, this will draw attention to the defamation and repression especially of the communardes; on the other hand, it will be argued that an erasure of diverse participants from the historiography of the Commune was thereby reinforced and remains effective. Based on these considerations, the numerous practices, especially those of the communardes, will be placed in an overall societal context: They will be framed as (attempts of) transgressions of patriarchal, capitalist, and bourgeois gender relations and spatial order. The political-theoretical concepts of representation, transgression, prefiguration, praxis, and democratic experimentalism are updated on the basis of the feminist re-reading. This highlights the co-constitutive relationship between theory and praxis.