

Janis Walter & Raphael Cuadros

„I am starting with the man in the mirror.“

Individualisierung gesellschaftlicher Transformation als politische Sackgasse

„If you wanna make the world a better place / Take a look at yourself and then make a change.“ – so heißt es in einem Song von Michael Jackson (1988), der vielleicht wie kein anderer die Sichtweise popkulturell verdichtet, der zufolge man selbst der Wandel sein muss, den man in der Welt sehen möchte. Aber nicht nur der „King of Pop“ meint, die Veränderung der Welt müsse vom „man in the mirror“ ausgehen. Der neo-liberale Zeitgeist macht auch vor Linken nicht halt. So beobachten wir an uns selbst, ebenso wie in unserem Umfeld, dass wir zu bestimmten Praktiken angehalten werden, die an uns als Individuen appellieren. Diese Praktiken betreffen verschiedene Lebens- und Politikbereiche. Wir meinen damit den kritischen Konsum von FairTrade und Bioprodukten oder den Veganismus, aber auch das Verwenden gendergerechter Sprache oder die Markierung und Reflexion der Sprecher*innenposition. Gemeinsam ist diesen Anforderungen, dass sie auf eine Korrektur individuellen Verhaltens abzielen. Sie werden deshalb im Folgenden als „Selbstpraktiken“ bezeichnet. Insbesondere jüngere Aktivist*innen zeigen sich mit der Vielzahl an Anforderungen überfordert. Gerade neu in linken Gruppen und Zusammenhängen, sollen sie im spätkapitalistischen Überangebot die noch vertretbaren Marken kennen, sich mindestens vegetarisch ernähren und ihre Sprache auf Sexismen hin reflektieren und ändern. Verstanden wir unsere Bildungsangebote bisher als Schutzraum, in dem sich politische Meinungen erst bilden und nicht Voraussetzung sind, fordern uns in letzter Zeit vermehrt Teilnehmer*innen auf, als Teamer*innen über die politische Korrektheit der Sprache zu wachen. Als herben Verlust nehmen wir in diesem Zusammenhang wahr, dass das lockerere Gespräch nach einer Veranstaltung zunehmend zum Austausch von Rezepten für veganes Mett anstatt für Fragen politischer Strategien und Organisation verwendet wird.

Wir möchten kritisch betrachten, inwieweit sich diese als politisch konzipierte Praktiken zu gesamtgesellschaftlichen Veränderungen aufsummieren und inwieweit sie im Sinne einer Transformation als emanzipatorisch begriffen werden können. Ohne Zweifel haben diese Praktiken positive Effekte, denen wir ihre Legitimität und Bedeutsamkeit in persön-

lichen Lebensentwürfen nicht absprechen wollen. Uns geht es jedoch um ihre politische Sprengkraft. Wir wollen diese Praktiken an ihrem eigenen Anspruch messen. Eine Kritik an einer Politisierung individueller Kaufentscheidungen mag unmittelbar einleuchten, ist aber nicht mit gleicher Eindeutigkeit auf die Reflexion von Sprachpraktiken übertragbar. Dennoch halten wir es für gerechtfertigt, diese Praktiken im Gleichklang zu behandeln, solange wesentliche Unterschiede nicht ausgeblendet werden. Unserer Ansicht nach verbindet sie im Kern der Versuch, der eigenen Ohnmacht durch eine Verschiebung des Aktionsfeldes beizukommen: Erkläre ich mich und mein Handeln – anstelle der Gesellschaft – zum Feld der politischen Intervention, dann bleiben die „Erfolge“ nicht aus und sind sogar an mir sichtbar. Ich akzeptiere dadurch jedoch mich und mein direktes Umfeld als hauptsächliches Handlungsfeld für politische Interventionen. Diese Praxen bedeuten somit aber eine Absage an eine grundlegende Veränderung der Gesellschaft. Das geschieht nicht notwendigerweise bewusst. Unbewusst kann übernommen werden, was neoliberale Ansätze unterstellen, nämlich, dass die Gesellschaft bloß eine Summe von Individuen sei. Paart sich dieser ideologische Begriff von Gesellschaft mit Missverständnissen über Macht und Herrschaft, bleibt die daraus abgeleitete als emanzipatorisch verstandene Praxis ein Kampf gegen Windmühlen, wenn sie sich nicht sogar in eine Affirmation der Herrschaft verkehrt. In der individualistischen Anmaßung, mein eigenes Verhalten könne die Welt verändern, wird ausgeblendet, dass Herrschaft und Macht strukturellen Charakter haben und als gesellschaftliche Momente das Individuum übersteigen.

Unsere Kritik ist solidarisch gemeint: Wir problematisieren die in unseren Augen irreführenden Versuche, eine andere Gesellschaft zu erstreiten und dem vorgefundenen Elend der heutigen Zeit zu begegnen. Unsere Ausführungen möchten wir als Selbstklärung verstanden wissen, die davon ausgeht, dass einige der kritisierten Praxen auch positive Effekte haben. Wir möchten jedoch auf das Missverständnis hinweisen, die unter Umständen positiven Effekte der kritisierten Praxen mit dem eigentlichen Einsatz unseres Engagements zu verwechseln, nämlich der Emanzipation aus unfreien Verhältnissen. Wir richten uns dabei an alle, mit denen wir diesen Anspruch in ihrem Engagement teilen.

Mit kritischem Konsum in eine bessere Welt?

Als politische Bildner*innen kommen wir oft mit verschiedenen politischen Gruppen und Zusammenhängen in Kontakt. In den letzten Jahren

stellen wir dabei vermehrt fest, dass eine konsumkritische Grundhaltung besonderer Art zum „guten Ton“ unter Aktivist*innen gehört. Wenn beim gemeinsamen Kochen auf die ökologischen Vorteile veganer Ernährung verwiesen wird, beim Seminar nur fair gehandelter Kaffee getrunken werden darf und an Kneipenabenden lebhaft Diskussionen über die Tödlichkeit von Discounter-Kleidung entstehen, tritt eine Ansicht immer wieder zu Tage: Wer eine bessere Welt wolle, müsse sein Verhalten damit in Einklang bringen. Gefordert wird eine Kongruenz von politischer Überzeugung und Verhalten im Mikrokosmos des alltäglichen Konsums. Nur dann sei man als Aktivist*in auch authentisch, sei die Überzeugung „echt“. Diese Forderungen an sich selbst und andere sind dabei nicht selten Ausgangspunkt von Konflikten innerhalb der Gruppe und führen im schlimmsten Fall zur Bewertung von konsequenten, moralisch integren Aktivist*innen und solchen, die es weniger sind.

Das darunter liegende Unbehagen am Konsumismus und die Erkenntnis, dass unser Konsumstil für globale Klima-, Energie- und Nahrungsmittelkrisen mitverantwortlich ist, gilt es zu würdigen. Selbstverständlich handelt es sich um Empörungsquellen des Gegenwartskapitalismus, die sich durch ihre Gewalt und Unmenschlichkeit nicht nur für Linke „falsch“ anfühlen. Die Praxis, die sich als explizit politisch begreift und sich mit Konsumstrategien auf eine hinter der Produktion stehende Politik bezieht, bezeichnet Lamla (2006) als *politischen Konsum*. Lamla beschreibt, dass hierbei Ungerechtigkeiten globalen Handels bei Kaufentscheidungen achtsam reflektiert werden. Dies könne beispielsweise Formen des Boykotts (zum Beispiel keine Coca-Cola kaufen) oder des Buykotts (FairTrade- oder Bio-Produkte konsumieren) annehmen. Auf die eher technischen Gründe der Dysfunktionalität solcher Ansätze wie beispielsweise weitere Anreize zur Kaffeeüberproduktion in gesättigten Märkten (vgl. Harford, 2006) oder die Existenzsicherung von Kleinbauern durch die Mitgliedschaft in einer FairTrade-Organisation bei gleichzeitiger Korruption beziehungsweise Nichteinhaltung vorgeschriebener Standards (vgl. Booth & Whetstone, 2007; Valkila, 2009; Weitzman, 2006), soll in diesem Text nicht näher eingegangen werden. Vielmehr soll betont werden, dass solche Ansätze weder die Ethik in den Handel (zurück)bringen, noch an den Strukturen kapitalistischer Produktion etwas ändern können. Sie werden sogar überaus ertragreich in das System eines „kulturellen Kapitalismus“ (Rifkin, 2002) integriert. In der Bewusstseinsänderung einiger Konsumenten wird wirtschaftlich das Potenzial erkannt, nicht mehr nur Kaffee zu verkaufen, sondern auch die Teilhabe an einer besseren Welt und ein besseres Gewissen. Die Konsumrebell*in unterstützt geradezu Wert-

schöpfungsketten und beschleunigt das Entstehen neuer Trends und Märkte. Mair und Becker (2005, S. 219) formulieren prägnant: „Wer heute als Kritiker, Rebell, Querulant oder Störenfried von sich reden macht, muss damit rechnen, noch ehe er sich versieht, zum Impulsgeber und Ideenlieferant des Systems zu werden, gegen das er sich richtet“. In letzter Instanz wird so lediglich ein weiterer Lebensbereich verwertbar gemacht. Diese Zubringerposition sehen wir im politischen Konsum – auch in Zusammenhängen mit emanzipatorischen Zielen – nicht ausreichend beachtet.

Ein typisches Argument der dargestellten Konsumkritik ist oft, dass sich die Handlungen kritischer Individuen zu gesamtgesellschaftlichen Veränderungen aufsummieren würden: Würden nur alle so handeln, der Markt wäre gerecht und menschlich. Die makropolitische Unwirksamkeit eines bewussten Konsums hängt also auch damit zusammen, dass ihm falsche Annahmen über die Beschaffenheit von Gesellschaft zugrunde liegen. Entgegen der neoliberalen Auffassung von Margaret Thatcher handelt es sich bei Gesellschaft nämlich gerade nicht um die Summe ihrer Individuen, sondern sie „drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehen.“ (Marx & Engels, 1973b, S. 189). Wird Gesellschaft vom Individuum aus gedacht, gerät auch der sich den Menschen gegenüber verselbständigte Charakter struktureller Herrschaftsverhältnisse aus dem Blick. Bezogen auf den Versuch, durch bewussten Konsum bedeutsame Veränderungen herbeizuführen, wird der gesellschaftliche Charakter der Misere gleich in zwei Richtungen verkannt: Zum einen liegt derartigen Aufforderungen die subjektivistische Idee zu Grunde, durch Handlungen einzelner die Gesellschaft umzukrempeln. Wir sehen darin jedoch eher eine Form illusionierter Handlungsfähigkeit denn eine tragfähige Strategie zur Emanzipation. Zum anderen wird der strukturelle Charakter von Herrschaft ausgeblendet. In Bezug auf ihr Konsumverhalten sind Menschen mit einem geringen Einkommen Grenzen gesetzt. Unleistbares von Menschen zu verlangen, empfinden wir eher als Ausdruck eines Distinktionsbedürfnisses und nicht als Element einer „wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ (Marx & Engels, 1973a, S. 35).

Die Konsument*in als Subjekt gesellschaftlicher Transformation zu denken, ist in unseren Augen aber mehr als nur unwirksam. Es stellt auch Imperative an das Individuum und führt zu Selbstpraktiken, denen wir weitere Gefahren beimessen. Indem politisches Handeln im Privaten beginnen soll, wird die Verantwortung und Reproduktion von gesellschaftlichem Sein dem Individuum zugeschoben. In der Konsequenz bedeutet das eine Psychologisierung von Herrschaft. Der Einzelne muss für das

Gesamte gerade stehen. Dies ähnelt der Ideologie, die Armut als „Problem der Armen“ darstellt. Wird der Ursprung von Herrschaft nach der Logik von Selbstpraktiken ins Individuum verschoben, gerät aus dem Blick, was es zu verändern gilt. Dazu kommt dann noch die Bürde, der Einzelnen oder dem Einzelnen die Verantwortung für die „Pathologie des Normalen“ (Markard, 2005, S. 29), für das Aufrechterhalten unmenschlicher Produktionsverhältnisse zu übertragen. Als hätten wir uns diese Welt ausgesucht und könnten sie allein abhängig von unserem eigenen Willen ändern. Es ist diese (nicht bewusst wahrgenommene) Psychologisierung von Herrschaft, die in unseren Augen immer wieder zu Konflikten innerhalb von politischen Gruppen führt, wenn Aktivist*innen untereinander Authentizität einfordern und voneinander erwarten, die Echtheit der politischen Überzeugungen durch Konsequenz im Alltag zu beweisen. Als herrschaftlich bedingte und bedürfnisorientiert handelnde Subjekte müssen wir jedoch notwendigerweise an diesem Anspruch von Authentizität scheitern, sei es durch Sachzwänge wie den eigenen ökonomischen Möglichkeiten oder durch ein hedonistisches Motiv am Genuss von Fleisch. Maier und Becker (2005, S. 29-35) unterziehen solche Vorstellungen einer harschen Kritik, wenn sie formulieren, dass Authentizität im gegenwärtigen Kapitalismus auf allen Ebenen und insbesondere in den Medien inszeniert werde und daher am allerwenigstens als Ausgangspunkt gegenkultureller Kritik geeignet sei. Als extremes Beispiel solcher Inszenierung seien hier Castingshows mit ihrer Forderung nach Darstellung „echter“ Gefühle genannt (vgl. Kaindl, 2013). Lamla (2006, S. 28) fasst zusammen, dass derartige Politiken der Lebensführung, also Selbstpraktiken wie individualistisches Verbraucherhandeln, ausgehend von Problemstellungen der Authentizität und Inauthentizität wesentliche Blockadepunkte emanzipatorischer Politikansätze darstellen. Mit anderen Worten: Im Zustand höchster „Awareness“ kapitulieren wir vor der Aufgabe, das große Ganze zu ändern, und wenden uns stattdessen uns selbst zu.

Richtig gesagt ist noch nicht richtig gemacht!

Während die Kritik an bewusstem Konsum in linken Strukturen trotz konsequenter Umsetzung noch bereitwillig hingenommen wird, greift das zugrunde liegende Missverständnis als Trend um sich. So veröffentlichte die AG feministisch Sprachhandeln an der Humboldt Universität Berlin 2014 einen fast 70 Seiten starken Leitfaden, in dem darum geworben wird, durch bewusste Überschreitung sprachlicher Normen gesellschaftliche Veränderungen zu bewirken. Es gelte beispielsweise, sich der Beschränkung durch

vergeschlechtlichte Personalpronomen durch eine spielerische Neuschöpfung alternativer Personalpronomen zu widersetzen. Aufsehen erregte in diesem Zusammenhang „Professx“ (gespr. Professix) Lann Hornscheidt damit, sich durch diese Neuschöpfung einer geschlechtlichen Zuordnung entziehen zu wollen. Gegen die Öffnung des sprachlichen Feldes zugunsten von Handlungsspielräumen für Menschen, die sich der Norm nicht oder nur widerwillig fügen, ist nichts einzuwenden. Schon der Name der AG bekennt jedoch die überschaubare Wirkmächtigkeit der Intervention: Anstatt von feministischem Sprechen ist, im Anschluss an die Sprechakttheorie, von feministischem Sprachhandeln die Rede. Sprechen ist jedoch stets eine zwischenmenschliche Handlung. Hier wird versucht, über den eigentlich redundanten Zusatz von ‚Handeln‘ zu betonen, dass es sich um eine praxisrelevante, weil auf Handlungen bezogene AG handelt. Wir sehen hierin das implizite Eingeständnis einer begrenzten Wirkmächtigkeit, denn mag der Leitfaden auch unmittelbare Auswirkungen auf den Alltag der Studierenden haben, die über Generationen gefertigten gläsernen Decken der Hochschulhierarchien werden sich nicht einfach wegreden lassen. Die Korrektur der eigenen Sprache allein ist eben noch nicht emanzipatorisch. „Man kann sogar lernen, das Gegenteil nachzuplappern, und sich weiterhin rassistisch [in unserem Fall sexistisch; Anm d. Verf.] verhalten“ (Sow 2009, 58). Die AG hat Recht, wenn sie annimmt, dass starre Begriffe, die das „ontologische Gewicht“ (Butler 2007, 15) von Menschen bestimmen, de facto ein Gewaltverhältnis darstellen. Die Frage für uns ist jedoch, ob der angebotene Ausweg eine Chance auf Erfolg hat.

Dass auf dem Türschild von Prof. Lann Hornscheidt jetzt Professx steht, zeigt zweierlei für das Spiel mit Sprache an: Es bedarf einer gewissen Autorität und institutionellen Absicherung, sich auf diesem Feld vor zu wagen. Diesen Rahmen bietet offenbar eine Professur, wobei auch Professx Lann Hornscheidt sich den Angriffen vor allem des männlichen Feuilletons ausgesetzt sah (Detje, 2014). Keineswegs polemisch wollen wir darum bitten, sich vorzustellen, was es bedeuten würde, wenn ein Handwerker darauf bestünde, Fliesenlegx genannt zu werden: Im besten Fall beschränkt sich die Reaktion des Umfelds auf Unverständnis. Sich die Selbstbezeichnung auch selbst auszusuchen, ist in unseren Augen schlicht nicht allen Menschen möglich und es muss anerkannt werden, dass die Handlungsempfehlungen der AG feministisch Sprachhandeln eine beschränkte Zielgruppe haben. Zumal es eben ein bestimmtes Milieu ist, dem das Experimentieren mit sprachlichen Wendungen als Feld politischer Aktivität logisch erscheint. Menschen, deren (beruflicher) Alltag sich um Sprache und Sprachverwendung dreht, sehen darin ein zentrales Moment

gesellschaftlichen Verkehrs. Andere wiederum, denen der fehlerfreie Gebrauch des Genitivs schon Schwierigkeiten bereitet, werden darin eher Schikanen erkennen, die einen weiteren Ausschluss bedeuten. Während es beim bewussten Konsum ökonomisch Privilegierte waren, die – bei Ausblendung gesellschaftlicher Unterschiede – Handlungsspielräume auf andere Menschen projizierten, sind es im Bereich der Sprache vor allem großstädtische Akademiker*innen, die Unterschiede in den Möglichkeiten bereitwillig ausblenden. Diese selbsternannten „wordnerds“ (Sookee, 2011) zeigen sich unfähig, den sprachpositivistischen Pragmatismus der Mehrheitsgesellschaft insofern ernst zu nehmen, als dass sich in ihm gesellschaftliche Verhältnisse offenbaren. Der Annahme, die Wörter hätten nun einmal die Bedeutung, in der sie benutzt werden, tragen sogar Linke manchmal Rechnung, wenn sie versuchen, sich bestimmte Begriffe (wieder) anzueignen. Diese Aneignung ist jedoch nur dann erfolgreich, wenn sich der Kontext des Gebrauchs ändert. Die Begriffe haben von sich aus keine wesenhafte Bedeutung, die ihre Ersetzung rechtfertigten. Adorno bemerkt zu Recht, dass zum Weibe die Peitsche mitzubringen, wie es in „Also sprach Zarathustra“ (1999, 86) heißt, überflüssig ist, weil „das Weib selber [...] bereits der Effekt der Peitsche“ (Adorno, 121) ist. Das „Weib“ ist das Produkt der Zurichtung durch und der Enge in bestimmten gesellschaftlichen Rollen und Identitäten. Vor diesem Hintergrund erfolgt erst Subjektivierung, die notwendig immer schon gesellschaftlich bedingt ist. Jetzt durch eine diskursive Desintegration des Begriffs „Weib“ die Emanzipation der Frau anzugehen, verkennt die terminologisch unbestimmte Wirkmächtigkeit der dahinter stehenden Verhältnisse. Das Patriarchat hat sich seit Nietzsche zwar gewandelt. Keiner Betroffenen von häuslicher Gewalt ist jedoch damit geholfen, dass ihr Partner sie noch nie „Weib“ genannt hat, weil sie nicht seinen Erwartungen entsprechend mit einem fertigen Essen auf ihn gewartet hat, als er von der Arbeit kam. Wir möchten dies an einem weiteren Beispiel verdeutlichen: In unserem politischen Umfeld finden sich zunehmend mehr Menschen, die durch die Wahl eines nicht geschlechtlich gebundenen Namens versuchen, dem Zwang zur Eindeutigkeit zu entgehen. Sie verkennen, dass die ihnen zugefügte Gewalt durch die Erwartung einer kohärenten und damit in einem abstrakten Begriff oder mit einem geschlechtlich eindeutigen Namen fassbaren Identität nur vermeintlich eine terminologische ist. Anders ausgedrückt bleibt die gesellschaftliche Peitsche, die die Einhaltung der Norm überwacht, unbergreifen, wenn ich mir nur die Sprache vornehme.

Und jetzt? Was wir brauchen

Wenn wir hier vergleichsweise hart mit diesen politischen Praxen ins Gericht gegangen sind, dann weil wir hoffen, wenigstens mit Teilen der Praktizierenden ein gemeinsames Unbehagen zu haben und auf der Suche nach Auswegen sind. Unser Widerstand gilt dabei gesellschaftlichen Verhältnissen, ob Kapitalismus, Umweltzerstörung oder Patriarchat in seiner Grundbeschaffenheit. In unserem Widerstand gegen Herrschaftsverhältnisse sind wir viele und wir sind irreduzibel vielfältig. Diese Vielfalt bedeutet in unterschiedlichem Ausmaß von Herrschaftsverhältnissen betroffen zu sein, manchmal von ihnen zu profitieren, auch wenn wir uns im Kampf gegen sie befinden. Die Verstrickung in Herrschaft, beispielsweise als Mann vergeschlechtlicht subjektiviert worden zu sein, haben wir uns nicht ausgesucht. Auch davon zu profitieren, ist nicht immer unsere Entscheidung. Das ist aber noch nicht das Gleiche wie ein Einverständnis mit patriarchalen Strukturen. Frauen und Queers fordern in ihrem Engagement das Patriarchat heraus, aber auch in cis-Männern sollen sie Verbündete finden. Suchen wir die Gemeinschaft im verbindenden Kampf, ist das in unseren Augen die Bedingung dafür, dass er erfolgreich sein kann, weil wir der Marginalisierung in Form von zersplitterten Subjekten entgegentreten. Wir sind Kinder einer in vieler Hinsicht widrigen Gesellschaft. Wie sollten wir nicht ihre Widersprüche wie klaffende Wunden in unseren Handlungen tragen? Das entlässt nicht aus einer Politik der Verantwortung. Diese Verantwortung steht der neoliberalen Anrufung zu Verantwortlichkeit entgegen, die mit dem Begriff der „Responsibilisierung“ (Butler & Athanasiou, 2014, S. 144) gefasst werden kann. Es geht eben nicht um individuelle Vorsorge und die Individualisierung von Konsequenzen eines menschenfeindlichen Kapitalismus. Uns geht es um Sorge und Empfänglichkeit für die Bedürfnisse anderer, die mit einem politischen Programm verknüpft gehört. Das schließt auch die Schaffung von Orten mit ein, die als Schutzraum dienen können. Grundlegende gesellschaftliche Veränderungen, ganz zu schweigen von gesellschaftlicher Transformation, werden jedoch nicht als subkulturelles Projekt zu bewerkstelligen sein. Wir werden nicht umhin kommen, den Anspruch, Menschen für unseren Kampf zu gewinnen, mit einer relativen Offenheit unserer Strukturen zu verbinden. Das erfordert Toleranz und ein gewisses Vertrauen in die Bereitschaft von uns wie von anderen, sich zum Beispiel mit der problematischen Geschichte und Gegenwart von Begriffen zu beschäftigen. Eine Reflexion des eigenen Wortschatzes zur Bedingung für politisches Engagement zu machen, halten wir jedoch für hinderlich. Das in den letzten Jahren möglicherweise spannendste Labor für eine andere

Gesellschaft waren die rund um den Globus aus dem Boden sprießenden Zelte der Occupy-Bewegung, aber auch die Camps in Kairo und Istanbul. Die Verbindung zwischen den Camps ist offensichtlich und doch keiner Direktive geschuldet. Gemein war den Aufständen, dass sie Menschen versammelten, die nicht aus dem organisierten Spektrum der gesellschaftlichen Linken kamen. So zeltete der entlassene Börsenmakler neben dem Obdachlosen im Zoccutti Park in New York. Beide hatten wahrscheinlich weder Marx gelesen, noch einen Begriff von Patriarchat. Ihre weißen Privilegien haben sie auch nie zur Kenntnis genommen, aber fleißig davon profitiert. Und jetzt sitzen sie da und wollen, dass es anders wird. Von hier aus kann die raumlose Reise beginnen.

Wir werben für ein breites linkes Projekt der Organisierung, spektren- und strömungsübergreifend. Das heißt für uns explizit nicht, auf die Austragung von Konflikten zu verzichten. Im Gegenteil müssen wir vielmehr lernen, in einer Weise zu streiten, die nicht mit Sieg oder Niederlage enden muss. Kaufen wir fair gehandelten Kaffee und experimentieren wir mit Worten. Aber imaginieren wir in diesen Praktiken keine politische Handlungsfähigkeit und sitzen wir nicht dem Irrtum auf, dass genau dies die Hebel seien, um eine bessere Gesellschaft zu erreichen. Am Ende einer Prüfung dieser Selbstpraktiken steht unserer Meinung nach die – vielleicht auch enttäuschende – Erkenntnis, dass nicht „ich“ es sein werde, die oder der die Gesellschaft transformiert. Die Transformation wird von einem „Wir“ abhängen. Wenn ich nur den „man in the mirror“ sehe, versperre ich meinen Blick für andere, bedeutsame Möglichkeiten von Emanzipation.

Literatur

- Adorno, T.W. (1962). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin. (2014). *Was tun? Sprachhandeln – aber wie? W_Ortungen statt Tatenlosigkeit. Anregungen zum antidiskriminierenden Sprachhandeln*. Abgerufen von <http://feministisch-sprachhandeln.org/ag-feministisch-sprachhandeln/>
- Booth, P., & Whetstone, L. (2007). Half a cheer for Fair Trade. *Economic Affairs*, 27(2), 29-36.
- Butler, J. & Spivak, G.C. (2007). *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich: Diaphanes.
- Butler J. & Athanasiou A. (2014). *Die Macht der Enteigneten*. Zürich: Diaphanes.
- Detje, R. (2014, November 24). Anschwellender Ekelfaktor. *Die Zeit*. Abgerufen von <http://www.zeit.de/kultur/2014-11/lann-hornscheidt-feminismus-gendermaenner-polemik>
- Harford, T. (2006). *The undercover economist*. New York: Oxford University Press.
- Lamla, J. (2006). Politisierter Konsum – konsumierte Politik. Kritikmuster und Engagementformen im kulturellen Kapitalismus. In Lamla, J. & Neckel, S. (Hrsg.): *Politisierter Konsum – konsumierte Politik* (S. 9-37). Wiesbaden: VS-Verlag.

- Maier, J. & Becker, S. (2005). *Fake for Real. Über die private und politische Taktik des So-tun-als-ob*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Marx, K. & Engels, F. (1973a). *Marx-Engels-Werke Band 3*. Berlin: Dietz.
- Marx, K. & Engels, F. (1973b). *Marx-Engels-Werke Band 42*. Berlin: Dietz.
- Kaindl, C. (2013). Gefühle im Neoliberalismus. Perspektiven der Kritischen Psychologie. In Hünersdorf, B. & Hartmann, J. (Hrsg.): *Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit?* (pp. 219-236). Wiesbaden: Springer.
- Nietzsche, F. (1999). *Also Sprach Zarathustra*. München: DTV.
- Lamla, J. (2006). Politisierter Konsum – konsumierte Politik. Kritikmuster und Engagementformen im kulturellen Kapitalismus. In Lamla, J. & Neckel, S. (Hrsg.): *Politisierter Konsum – konsumierte Politik* (S. 9-37). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Rifkin, J. (2002). *Access. Das Verschwinden des Eigentums*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Sookee. (2011). Wordnerd (feat. Bad Kat). On *Bitches Butches Dykes & Divas* (MP3). Berlin: Springstoff.
- Sow, N. (2009). *Deutschland Schwarz Weiß. Der alltäglich Rassismus*. München: Goldmann.
- Valkila, J. (2009). Fair Trade organic coffee production in Nicaragua—Sustainable development or a poverty trap?. *Ecological Economics*, 68(12), 3018-3025.
- Weitzman, H. (2006). The bitter cost of ‘Fair Trade’ coffee. *Financial Times*, 8, 50-100.