

**Florian Kappeler: 1917, 1968 und 2018 ff.  
Bini Adamczaks *Beziehungsweise Revolution***

In der Revolution trifft sich das Persönlichste mit dem Allgemeinen, Emotionalstes mit Rationalstem. Das ist – so die grundlegende Annahme von Bini Adamczaks Buch *Beziehungsweise Revolution* (2017) – der Tatsache geschuldet, dass Revolutionen „ein Verlangen nach und zugleich ein Ausdruck von veränderten Beziehungen“ (260) sind. Denn Beziehungsweisen betreffen die individuellsten wie die allgemeinsten Momente der Gesellschaft – und damit den Punkt, an dem diese grundlegend verändert werden kann. Der erste Teil des Buchs widmet sich entsprechend der Revolution als Beziehungsweise anhand des historischen Fallbeispiels der Oktoberrevolution von 1917. Dieses wird im zweiten Teil mit der 1968er-Bewegung verglichen, woraus eine Art historische Soziologie revolutionärer (und postrevolutionärer) Geschlechterverhältnisse resultiert. Der dritte Teil gibt eine knappe Darstellung der allgemeinen Begriffe einer Theorie der Revolution als Beziehungsweise und wirft damit die Frage nach künftigen Alternativen zu 1917 und 1968 auf. Und die Alternative liegt in der Art der Beziehungsweise selbst: Blieb 1917 letztlich auf die allgemeinsten Beziehungen fixiert, so 1968 auf die persönlichsten. Doch die emanzipatorische Bewegung der Revolution – ja vielleicht sogar jeder Politisierung – überschreitet diese Grenzen: „Aus Fremden werden dann Unterstützerinnen, aus Kolleginnen Genossinnen [...]. Die Bewegung der Solidarisierung überschreitet Milieu-, Schicht- und Klassengrenzen“ (259).

Was und wer auch immer zum Beispiel an meiner Politisierung mitgewirkt hat, nichts hat diese so nachhaltig beeinflusst wie das Erlebnis einer Besetzung meiner Schule Ende 1997: Innerhalb von Tagen entstanden nie für möglich gehaltene Kollektive, veränderten sich Menschen grundlegend, fiel die Autorität der Statthalter\_innen des Systems in sich zusammen. Fast alles schien möglich; zumal zusammen mit den Hunderttausenden anderen Schüler\_innen, Student\_innen, Auszubildenden, Arbeiter\_innen, die aufstanden gegen den Neoliberalismus, gegen Studiengebühren und Kürzungen der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall (beides bekanntlich erfolgreich). Wer eine solche kleine Ahnung dessen erlebt hat, was erst Revolutionen vermöchten, kann in den herrschenden Verhältnissen keine Ruhe mehr finden. Doch so sehr wir – meine politischen Freund\_innen und ich – in den zwei folgenden Jahrzehnten versuchten, die Bedingungen neuer revolutionärer Situationen zu schaffen und die Gründe ihres Ausbleibens zumindest in Deutschland zu reflektieren, so unbewusst blieb uns, was wir im kapitalistischen Alltag am meisten vermissten: Die neuen Beziehungen, die wir während der Besetzung in kürzester Zeit zu knüpfen in der Lage waren, und mit ihnen die gemeinsamen Diskussionen, die Solidarität.

Bini Adamczak ist Verfasserin eines derzeit den Furor der Rechten in den USA befeuernden kommunistischen Kinderbuchs (*Communism for Kids*, 2017, urspr. dt. 2004) und einer rückwärts erzählten Geschichte der Oktoberrevolution (*Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, 2007). In ihrem neuen Buch *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende* exemplifiziert sie das Rätsel der Revolution als Beziehungsverknüpfung anhand zweier zentraler Vorbilder linken politischen Handelns: Der Oktoberrevolution von 1917 und der 1968er-Bewegung. Marketingstrategisch geschickt erscheint das Buch zum 100jährigen Jubiläum von 1917 und kurz vor dem 50jährigen von 1968, gemeinsam mit einer etwas kürzeren, ebenfalls aus der philosophischen Dissertation der Autorin hervorgegangenen Schrift (*Der schönste Tag im Leben des Alexander Berkman. Vom möglichen Gelingen der Russischen Revolution*, 2017), welche die alternativen Möglichkeiten der Oktoberrevolution konkreter ausbuchstabiert und die Notwendigkeit betont, linke Bündnisse zu knüpfen statt sich auf innerlinke Abgrenzungen zu konzentrieren. Von diesem ebenfalls lobenswerten Unterfangen soll hier nur am Rande die Rede sein. Denn es bedarf einer eigenen Rezension, um dem weiten Atem gerecht zu werden, mit dem

*Beziehungsweise Revolution* in Antizipation einer neuen revolutionären Zukunft das Begehren nach Revolution historisch und theoretisch situiert und neu konstruiert.

### **1917: Revolution als Fetisch, Missverständnis und Mythos**

Das erste Kapitel zur Oktoberrevolution beginnt folgerichtig mit der Kritik einer schlechten Variante der Revolutionsnostalgie, für die Adamczak den Begriff ‚PRD‘ (Postrevolutionäre Depression) kreiert. Demnach war in den 1920er Jahren eine verklärende Sehnsucht nach der Zeit des russischen Bürgerkriegs und des Kriegskommunismus (1917/18-1921/22) stark verbreitet. Adamczak zufolge funktionalisierte der Stalinismus diese Sehnsucht in einer „Wiederaufführung des Bürgerkriegs“ (33), nun gegen den inneren Feind. Daraus wird die allgemeinere These abgeleitet, dass das Begehren nach Revolution kein revolutionäres Begehren, sondern eine Fetischisierung der Revolution darstelle (28). Man kann zum besseren Verständnis heute auch an die 1. Mai-Parole „Keine Befreiung ohne Revolution!“ denken, die einem in ihrer Verkehrung von Mittel und Zweck alljährlich von Kreuzberger Hausfassaden als Drohung entgegenschlägt. Die Revolution wird hier auf ihre Funktion einer Destruktion des Alten reduziert, die als Selbstzweck erscheint. Selbst noch die Postmoderne blieb mit ihrer Fokussierung auf die lokale „Destabilisierung der alten Verhältnisse“ (233) auf die Destruktion und nicht die Konstruktion neuer Beziehungsweisen fokussiert.

Eine Fetischisierung impliziert eine Verkennung: Die der bolschewistischen Revolutionsnostalgiker\_innen der 1920er Jahre liegt in der Tatsache, dass eigentlich nicht der Krieg begehrt wird, sondern die solidarischen Beziehungsweisen der ‚heißen‘ Revolutionsphase. Bei dieser Dechiffrierung des Verkannten bedient sich Adamczak eines literarischen Textes des Stalingegners Boris Pilnjak (*Mahagoni*, 1929). Literatur fungiert in *Beziehungsweise Revolution* – besonders in dessen geschlechtertheoretischem Teil (z.B. Sergej Tretjakow, *Ich will ein Kind haben*, ca. 1924) – als theoretische Ressource und empirische Quelle. Denn selbst wenn Literatur eher mögliche als reale Welten darstellt, liegt es gerade im Fall der Revolution nahe, die Unterscheidung von beidem zu unterlaufen, insofern mögliche Welten (z.B. Beziehungsweisen) aus der realen Revolution hervorgingen bzw. umgekehrt in ihr realisiert wurden (116 f.). *Beziehungsweise Revolution* ist ein narrativ ausgefeiltes, doch kein literarisches Buch; allein schon sein methodischer Status zwischen kontrafaktischer Geschichte und Poetologie des Wissens im Sinne Jaques Rancières mag gleichwohl Grund genug sein, ihm eine Rezension in einer literaturtheoretischen Zeitschrift zu widmen.

Dass Rancière bei Adamczak mit keinem Wort erwähnt wird, erstaunt noch mehr im folgenden Kapitel des ersten Teils, das unter dem Titel „Das Missverständnis der Revolution“ eine der wichtigsten Thesen des Buches entfaltet, denn das Missverständnis bei Adamczak und der Begriff des Unvernehmens bei Rancière (frz. *mésentente*, auch „Unstimmigkeit“) bedeuten dasselbe. Die Auseinandersetzung um die Bedeutung von Worten, in der die Bedingungen dieser Auseinandersetzung selbst zum Gegenstand des Streits werden, ist Rancière zufolge ein Kerngeschäft emanzipatorischer, bei Adamczak revolutionärer Politik (100). Beide Ansätze wären geeignet, sich wechselseitig zu erhellen: Bestimmt Rancière nicht genauer, an welchem Punkt emanzipatorische in revolutionäre Politik übergeht, so ist seine Theorie des Politischen insgesamt ausdifferenzierter.

Das Theorem des revolutionären Missverständnisses ist für ein Verständnis moderner Revolutionen von entscheidender Bedeutung – nicht erst der Russischen, sondern bereits der Französischen und der Haitianischen Revolution. Denn der konservative Vorwurf an die Revolutionär\_innen – nachzulesen etwa in Rancières Buch *Die Namen der Geschichte* – ist seit jeher, diese würden unklare Worte gebrauchen, die von den unterworfenen Gruppen konsequenterweise nur missverstanden werden könnten: Sagt die/der aufklärerische Denker\_in „Preßfreiheit“, so verstehen die Unterworfenen „Freißfreiheit“. Die Pointe bei Adamczak (wie Rancière) ist nun, das exakt dieses Missverständnis kein Problem, sondern ein positives Charakteristikum der modernen Revolution darstellt: „Die Revolution ist ein

Ensemble vielfältiger Missverständnisse“ (59). Dies hängt mit der „Leere wie Größe der zentralen Signifikanten der Revolution“ (67) zusammen, also mit deren großer Extension und diffuser Intension – nicht zuletzt der des Signifikanten ‚Revolution‘ selbst. Dieses unhintergebar anarchische Moment ist ein Teil der Erfolgsgeschichte der modernen Revolution. Die Verwechslung von ‚Preßfreiheit‘ mit ‚Freißfreiheit‘ ist kein Anlass zur Belustigung, sondern das Ziel der Revolution: Als Aneignung von Worten wie Essen. Lenin gehört demnach zu den Konservativen, unternimmt er doch den „Versuch, die [...] Vielstimmigkeit der Revolution zugunsten einer Logik der Einheit wieder zum Verstummen zu bringen und in der Stimme der Partei [...] zu vereinigen“ (68).

Um ein Gegenmodell zur bolschewistischen Zwangsunion zu konzipieren, ist es für Adamczak entscheidend, Revolution nicht in erster Linie als Destruktion zu verstehen, sondern als Konstruktion neuer Beziehungsweisen. Die „Gestaltbarkeit von Gesellschaft selbst“ (85), um die es modernen Revolutionen wesentlich zu tun ist, steht demnach einer Entleerung der Revolution zum bloßen Bruch oder Ereignis entgegen. Diese Kritik zielt auf die heutigen Apostel Lenins (und Maos) wie Alain Badiou und Slavoj Žižek. Das Argument ist, dass es sich beim Ereignis der Revolution um den „fetischisierten Effekt einer nachträglichen Mythologisierung“ handle (84), wie Adamczak anhand der nachträglichen Inszenierung der Oktoberrevolution zeigt, aufgrund welcher die später nachgestellte und von Sergej Eisenstein (*Oktober*) verfilmte Erstürmung des Winterpalais teils bis heute für ein reales – und das entscheidende – Ereignis des Jahres 1917 gehalten wird. Rückzufragen wäre allerdings gerade angesichts der poetologischen Komponente von Adamczaks Ansatz, ob die realen Effekte solcher Mythologisierungen nicht stärker expliziert werden müssten: Könnten sie angesichts unüberwindbar wirkender Herrschaftsverhältnisse nicht auch die Möglichkeit bezeugen, diese schneller als vermutet loswerden zu können und damit die nachhaltige Konstruktion einer neuen Gesellschaft befeuern, die mit der Geschwindigkeit, mit der sie in Angriff genommen wird, nicht in Widerspruch stehen muss?

Adamczak geht auf die Frage des Verhältnisses von Geschwindigkeit und Nachhaltigkeit bzw. Reichweite revolutionärer Umwälzungen ein, indem sie den Begriff der Revolution zu den verwandten Konzepten Evolution, Utopie und Reform ins Verhältnis setzt. Alle drei unterscheiden sich vom Revolutionsbegriff, sind jedoch zugleich von ihm untrennbar. Impliziert beispielsweise die Evolution eine allmähliche Transformation, so zielt der Begriff der Revolution sowohl auf beschleunigte als auch auf langfristige Veränderungen – so etwa bei Marx, der Revolutionen als Produkte eines bestimmten Entwicklungsstandes der Gesellschaft begreift. Eine strikte Trennung von Revolution und Utopie wie in weiten Teilen des Marxismus ist für Adamczak mit dem Problem verbunden, keinerlei Programm für die postrevolutionäre Gesellschaft zu haben; eingewandt werden könnte, ob etwa das (dringend gebotene) Programm einer postkapitalistischen Gewaltenteilung tatsächlich utopisch genannt werden müsste. Zielt der Begriff der Reform schließlich auf die Reichweite und Qualität der Veränderung, so wird für Adamczak eine Produktion neuer gesellschaftlicher Verhältnisse allein in Revolutionen virulent. Dies ist bei Rancière anders; allerdings werden bei Adamczak auch Ereignisse wie etwa die 1968er-Bewegung als Revolutionen begriffen. Hier müsste eine Debatte ansetzen, die das Verhältnis von radikalem Reformismus und einer reformierten revolutionären Politik genauer zu fassen versuchte.

### **Dragqueen (1968) versus Dragking (1917): Das Geschlecht der Revolution**

Das Herzstück des Buches ist dessen – auch deutlich umfangreichster – zweiter Teil zum „Geschlecht der Revolution“. Mit Geschlecht ist keine Identität angesprochen, sondern eine gesellschaftliche Relationskategorie, welche die grundlegende „gesellschaftliche[...] Arbeits- und Affektteilung“ organisiert und dabei die „sozialen Konstruktionen von Geschlecht“ (107) als Identität erst hervorbringt. Beides kann durch Revolutionen grundlegend transformiert werden. Das Geschlecht der Revolution verändert dabei nicht die unmittelbare

Interaktionsebene, sondern die kollektive Praxis der „großen gesellschaftlichen Institutionen“ (109). Das erste geschlechtertheoretische Kapitel vertritt die These einer „universellen Maskulinisierung“ im Kontext der Revolution von 1917, das zweite die einer „differentiellen Feminisierung“ in Folge von 1968.

Wenn das entscheidende Ereignis (Sturm auf das Winterpalais) und der entscheidende Akteur (der ‚Große Mann‘ Lenin) der Oktoberrevolution Inszenierungen sind, so enthüllt sich diese in weiteren Figuren als Drag-Show: Wird die durch die Boleschewiki abgesetzte provisorische Regierung besonders über deren Vorsitzenden Alexander Kerenski als effeminiert (und jüdisch) verfemt und ihr ein maskulinisiertes Frauenbataillon als Verteidigungseinheit des Winterpalais zugeordnet, so stellen sich die Bolschewiki bereits durch ihren Dresscode als männlich-proletarisch dar. Das einfache Prinzip lautet entsprechend: Die Revolution ist männlich, die Reaktion weiblich. Diese Zuschreibung wurde in den stalinistischen 1930er Jahren durch eine bürgerliche Geschlechterdichotomie ersetzt, allerdings mit Ausnahme des Feldes der Lohnarbeit, auf dem die Frauenerwerbsquote weiter anstieg.

An diese generelle Bestimmung schließt sich die originelle These an, das Geschlecht des sowjetischen ‚Neuen Menschen‘ sei universell und transmännlich gewesen. „Die Revolution schaffte [...] die diskriminierenden Sodomiegesetze ab und bekämpfte die patriarchalen Privilegien“ (120). In diesem Zusammenhang wurde in den 1920er Jahren auch Transgeschlechtlichkeit offen diskutiert und im Einzelfall nach der Prüfung durch ein Expert\_innengremium akzeptiert – allerdings bemerkenswerterweise nicht in den islamisch geprägten Regionen, in denen Homosexualität und Transweiblichkeit als ‚rückständige‘ Residuen der traditionellen Gesellschaft bekämpft wurden, und auch im übrigen Land ausschließlich in ihrer männlichen Form:

„Transmänner, Kings und Butches in Armee und Tscheka überzeugten mit oft hohen militärischen Posten im Sinne der kämpferischen Ideale der Revolution. Während Effeminierung [...] als [...] Form kultureller Rückständigkeit [...] verhandelt wurde, war Vermännlichung als fortschrittlich oder revolutionär codiert.“ (131)

Gelte für patriarchale Gesellschaften allgemein der Satz „Sie verachten Weiblichkeit mehr als Frauen“ (132), sei für die Sowjetunion der 1920er spezifisch, dass die Privilegierung von Transmännlichkeit in einen egalitären und antipatriarchalen Rahmen mit universalistischem Charakter eingebunden sei, der Geschlechtlichkeit mit der Zeitlichkeit revolutionären Fortschritts korreliere. Damit sei die „geschlechtliche Opposition der Sphären (privat/öffentlich bzw. reproduktiv/produktiv) in eine zeitliche (konservativ/progressiv bzw. bürgerlich/sozialistisch) transponiert und [...] denaturalisiert“ worden (133). Im Effekt sei zu konstatieren: „Für die Bolschewiki konnten alle Menschen vollwertige Menschen, also Männer werden, eben auch Frauen [...]. Keine Politik war frauenfördernder als die bolschewistische des universellen Androzentrismus“ (136 f.). Das überraschende Resultat: „Der neue Mensch war ein Universal Drag King“ (138).

Eine zweite unerwartete These besagt: In den kommunistischen 1920er Jahren wurde vorweggenommen, was heute hip ‚Polyamorie‘ genannt wird. Anders als Lenin sprach sich die führende bolschewistische Funktionärin Alexandra Kollontai (1872-1952) für radikale feministische Sexualreformen aus. In ihrer Geschichte *Die Liebe der drei Generationen* (1923) stellt bereits die Großmutter die Liebe über die Ehe, die Mutter hat zwei Partner zu gleicher Zeit und die Tochter ebenfalls mehrere Beziehungen, wobei ihr größtes Begehren der Parteiarbeit gilt. Adamczak deutet dies als „Universalisierung eines Rechtes, das einem Teil der Bevölkerung [...] schon immer zugestanden wurde“ (153), also des Rechtes der Männer auf das, was bürgerlich verschämt ‚Fremdgehen‘ heißt. Weit über Kollontai hinaus verbreitet war in der sozialistischen Bewegung eine Kritik der Familie, die sich anders als der

bürgerliche Feminismus nicht „Veränderungen in der Familie“ zum Ziel setzte, sondern „deren Abschaffung“ oder zumindest die der damit verbundenen Reproduktionsarbeiten zugunsten öffentlicher Einrichtungen (Wäschereien etc.), um „Männer und Frauen von der Arbeit im Kleinfamilienhaushalt zu befreien“ (157, Hervorh. F.K.).

Es ist durchaus ein Verdienst, dies in einer Zeit ins Gedächtnis zu rufen, deren Programm zu sein scheint, alle Geschlechter zu Sklav\_innen der Familie zu machen. Genau umgekehrt bestand ein Problem der sozialistischen Familienkritik eher in einer Abwertung reproduktiver Arbeiten und von Weiblichkeit. Die sowjetische Gesellschaft der 1920er Jahre war entsprechend nicht so sehr durch eine Dominanz der Männer, wohl aber eine der Männlichkeit gekennzeichnet. Damit wurde, so das Resümee Adamczaks, eine Vereinbarkeit von Familie und Beruf zugunsten des Berufs und eine Emanzipation von Weiblichkeit zugunsten von Männlichkeit propagiert und produziert (166). Gerade die bolschewistische Norm des Kampfes und das entsprechende Modell männlich-militärischer Kameradschaft förderte diese einseitige Vermännlichung von Eigenschaften, aufgrund derer die verworfenen weiblichen Potentiale „als Defizit der Gesellschaft wiederkehr[t]en“ (168).

Die Pointe von Adamczaks Studie liegt nun darin, dass sie mit diesem Scheitern der Oktoberrevolution nicht endet, sondern einen Vergleich mit Geschlechtermodellen anschließt, die aus der 1968er-Bewegung resultierten und bereits zeitgenössisch als Alternative zur Oktoberrevolution begriffen wurden. Wie 1917 begann 1968 in der Peripherie des selbsternannten Zentrums Europa, besonders in den antikolonialen Befreiungskriegen Vietnams und Algeriens. Dass es darüber hinaus als Reinszenierung von 1917 gedeutet werden kann, zeigt Adamczak zufolge allein schon die Übernahme von Dresscodes der russischen Intelligenzija 1968 und der proletarisch-männlichen Bolschewiki in den K-Gruppen und später bei der Antifa, aber auch bei undogmatischeren Linken wie Spontis und Autonomen. Gleichwohl bekamen solche Outfits bereits mit der Schlaghose Konkurrenz.

Denn neben einer (häufig unbewussten) Imitation impliziert 1968 auch eine deutliche Absetzungsbewegung zu 1917. Dies zeigt Adamczak exemplarisch anhand einer Lektüre des vom 1968er-Medienstar Daniel Cohn-Bendit mit seinem Bruder Gabriel bereits im Jahr der Revolte publizierten Buches *Linksradikalismus. Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus*, das bereits im Titel deutlich Lenins Invektive gegen den Linksradikalismus als ‚Kinderkrankheit des Kommunismus‘ mit einem effektvollen Hieb auf die Gerontokratie des sowjetischen Parteiapparats umstülpte – und nebenbei eine geradezu prophetische Kritik der K-Gruppen lieferte, welche in den folgenden Jahren 1917 als Farce wiederaufzuführen versuchen sollten: Die basisgruppenorientierten Cohn-Bendits rieten linken Avantgardist\_innen, eine Annonce zu schalten: „Revolutionäre Führungsgruppen suchen ausgebeutete Arbeiterklasse oder verwandte Klasse“ (192). Die zentrale These Adamczaks ist entsprechend, die 68er-Bewegung unterscheide sich in ihren konstruktiven Aspekten fundamental von der Oktoberrevolution. Dies impliziere ein geradezu konträres Geschlechtermodell

„*differentieller Feminisierung*. Wo 1917 versucht hatte, das Private abzuschaffen, Reproduktion zu maskulinisieren, Emotionalität zu rationalisieren, das Sexuelle zu zivilisieren und menschliche Beziehungen zu ökonomisieren, versuchte 1968 das Private zu politisieren, Produktion zu feminisieren, Rationalität zu kritisieren, Kultur zu sexualisieren und die Ökonomie zu vermenschlichen.“ (201)

Anstelle einer „Subordination des Privaten unter das Politische“ verbinde sich damit eine „Ausdehnung des Privaten, die auch eine Veränderung des Politischen bewirkt“ (202). Diese ‚differentielle Feminisierung‘ ist Adamczak zufolge das Geschlechtermodell, das die westlichen bürgerlichen Gesellschaften als „Ausdruck der weltrevolutionären Sequenz von 1968 ff.“ (211) bis heute prägt: Das ‚Private‘ hat Einzug in die (mediale) Öffentlichkeit

erhalten und die ‚Feminisierung der Arbeit‘ erhält Einzug in die neoliberale Ökonomie in den westlichen Metropolen. Die Ikone bereits der *Riots* von Stonewall 1969 wie auch der darauf folgenden queeren Bewegungen sei entsprechend nicht wie in der frühen Sowjetunion der Dragking, sondern die Dragqueen. Das naheliegende Gegenargument, die aktuelle Instrumentalisierung weiblich codierter Eigenschaften und Bereiche folge einem durchaus männlichen Imperativ kapitalistischer Rationalisierung, wird mittels einer längerfristigen historischen Perspektive gekontert: „Was sich gegenüber den feministischen Hoffnungen der siebziger oder gar neunziger Jahre als Remaskulinisierung ausnimmt, erscheint im weiteren geschichtlichen Rahmen des 20. Jahrhunderts [...] trotzdem noch als feminisierende Bewegung“ (213).

Dieses geschichtsphilosophische Argument bleibt gleichwohl merkwürdig isoliert vom Stand konkreter politischer – in diesem Fall vor allem (queer-)feministischer – Kämpfe. Zu diskutieren wäre zudem, ob die beschriebenen heterogenen Phänomene tatsächlich unter einen Begriff wie ‚differentielle Feminisierung‘ subsumiert werden können. Plausibel erscheint er als Feindbild einer neuen Rechten, könnte als solcher aber auch mehr Pappkamerad denn epochale Formation sein. Unklar ist, ob etwa die heute zu beobachtende neue Zentrierung auf Familien in erster Linie feminisierende Züge trägt. Das wäre etwa bei einer breiten Realisierung von Donna Haraways Parole ‚Der Vater gibt die Milch, nicht den Samen‘ – also einer Feminisierung des Vaters durch die Tätigkeit des Baby-Fütterns – der Fall. Aber könnte das aktuelle symbolische Wiedererstarken von Vaterschaft nicht eher konservative Effekte haben? So tragen Kinder beispielsweise weiterhin meist (zu ca. 80%) den Nachnamen des Vaters, der letztere übernimmt aber auch in der jüngeren Generation (in Deutschland) nicht einmal 15% in besonderem Maße feminisierter Tätigkeiten wie Waschen, Putzen oder Einkaufen (und keine 25% der Haushaltsarbeit insgesamt).

Adamczaks Ziel ist, 1917 und 1968 als „revolutionäre Konstruktionsformen [...] in ein Verhältnis wechselseitiger Kritik zu setzen“ (213 f.). Denn die „neoliberale Konterrevolution [kann] als Zerrspiegel der Revolutionswelle um 1968 wie die stalinistische Konterrevolution als Zerrspiegel der Revolution von 1917“ gelten (276). Es geht dabei nicht darum, „das Neue mit dem Besseren zu identifizieren [...], sondern [...] die unabgeholte Potenzialität der Geschichte hervorzuholen, die in den welthistorischen Revolutionswellen noch auf Aneignung wartet“ (215). Dabei seien nicht realisierte oder vergessene Aspekte beider Modelle neu zur Diskussion zu stellen, der maskulinisierende Universalismus von 1917 wie die feminisierende Differentialisierung von 1968 insgesamt aber zurückzuweisen (220).

### **2018 ff.: Die Verlockung der solidarischen Beziehungsweise**

Der letzte Teil des Buches zeigt diesbezüglich Perspektiven anhand einiger allgemeiner Charakteristika von dessen zentralem Begriff, der Beziehungsweise, auf. Dieser wird aus der Bestimmung der Summe der Beziehungen der Individuen als Ausgangspunkt von Karl Marx' Definition der Gesellschaft in den *Grundrissen* gewonnen (239) und im Rückgriff auf Ansätze des Wissenssoziologen Bruno Latour, des kanadischen Sozialphilosophen Brian Massumi und des (in den NS verstrickten) Soziologen Leopold von Wiese – erstaunlicherweise aber nicht auf die Marx nächststehende Gender- und Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway – genauer bestimmt. Statt monokausal nach einer einzigen Produktionsweise zu fragen, erlaubt es der Begriff der Beziehungsweise Adamczak zufolge, verschiedene Nah- und Fernbeziehungen (ökonomische, juridische, familiäre etc.) miteinander in Beziehung zu setzen. Beziehungsweise durchqueren demnach soziale Sphären und erlauben in revolutionären Situationen, Institutionen kollektiv zu restrukturieren und neu zu konstruieren. Die politische Aktion entstehe dabei aus spontanen Solidarisierungen auf der Basis bestehender Beziehungen, die im revolutionären Prozess selbst transformiert würden. Die Frage nach der konkreten Gestalt neuer solidarischer Beziehungen erscheint umso dringlicher, als diese bereits bei Kollontai das kapitalistische Konkurrenzverhältnis ersetzen

sollten. Stattdessen zerstörte die bolschewistische Totalität Adamczak zufolge alle sozialen Beziehungen – bis auf die eine autoritäre zur Sowjetmacht, letztlich zu Stalin. Von da aus gewinnt ein bekanntes Gedicht von Peter Hacks (*Venus und Stalin*) seinen Sinn: „Die Liebe und die Sowjetmacht / Sind nur mitsammen darstellbar“. Im Gegenzug individualisiert die Postmoderne im Gefolge von 1968 alle Beziehungen. Doch „[n]ur in begrenztem Maße [...] treten neue stabile Beziehungsformen an die Stelle der alten“ (276); eine Ausnahme ist die WG, doch allein als Lebensabschnittsmodell, so dass neoliberal gewendet letztlich die Tendenz zum Singlehaushalt befördert wurde. So gesehen pluralisierte 1968 Beziehungen nicht nur, sondern fragmentierte sie auch. Die heutige Rede, die davon spricht, man habe eine oder sei in ‚einer Beziehung‘, und damit immer nur den/die Lebens(abschnitts)partner\_in meint, ist ein beredtes Zeugnis der allgemeinen Beziehungslosigkeit unserer Gesellschaft.

Jenseits dieser Sackgassen einer Überhöhung von Staat oder Individuum sollten der Ausgangspunkt von Befreiung für Adamczak „WG's, romantische Dreierbeziehungen, Nachbarschaftstreffen, Betriebsräte“ sein (232). Das ist einerseits eine plausible Schlussfolgerung, führt aber andererseits zum bedeutendsten Problem des im Buch vertretenen Ansatzes: Der möglichen Überfrachtung persönlicher Beziehungen mit einem politischen Anspruch oder umgekehrt der Überfrachtung des Politischen durch persönliche Beziehungen (und entsprechend auch private Querelen). Es gibt auch eine positive Abstraktheit von Politik und Gesellschaft. Adamczak hat eine Ahnung von diesem Problem, wenn sie uns am Ende die Frage zu lösen aufgibt, welche „Modi solidarischer Kollektivierung [...] die gesellschaftlichen Trennungen zwischen Produktion und Reproduktion, intimer Privatheit und politischer Öffentlichkeit nicht reproduzieren, *aber auch nicht einseitig auflösen*“ (283, Hervorh. F.K.). Gesucht wird die Universalität von 1917 ohne männliche Norm und die Freiheit und Differenz von 1968 ohne Fragmentierung:

„Führt Freiheit ohne Gleichheit zu Ausbeutung und Unterdrückung, so führt Freiheit ohne Solidarität zu Individualisierung. Führt Gleichheit ohne Freiheit zu Zwangskollektivierung bzw. Homogenisierung, so führt Gleichheit ohne Solidarität zu Bindungslosigkeit bzw. Autoritarismus.“ (284)

Adamczak sieht mit luzidem Blick in die Vergangenheit und schreibt mit weitem Atem in Antizipation der Zukunft. Zugleich sind ihre Bücher – wie auch andere Neuerscheinungen, beispielsweise Patrick Eiden-Offes *Die Poesie der Klasse* (vgl. die Rezension im Undercurrentsforum) – Dokumente einer Generation von Linken, die ihr politisches Erwachen in den in Fragen der Revolution oft düsteren 1990er Jahren erlebte und jetzt vielleicht bereits historisch zu werden beginnt. Dieser – wie der nachfolgenden – Generation stellt *Beziehungsweise Revolution* ein reiches historisches und theoretisches Wissen bereit angesichts ihrer großen Aufgabe, die neue, die bessere Welt endlich zu erschaffen.

Bini Adamczak: *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin: Suhrkamp 2017. 320 S., EUR 18. ISBN: 978-3-518-12721-6.

Florian Kappeler forscht zu Narrativen der Haitianischen Revolution.