

Im Gespräch

Welt (anders) imaginieren.

Gila Lustiger und Judith Butler im Gespräch mit Sahra Dornick und Sabine Hark

Zum Kontext des Gesprächs

An einem sonnigen Samstagnachmittag im April dieses Jahres trafen die Gegenwartsschriftstellerin Gila Lustiger und die Philosophin Judith Butler in privatem Rahmen in Berlin aufeinander. Anlass für das Gespräch war Sahra Dornicks Dissertationsschrift zur »Poetologie des postsouveränen Subjekts«. Darin rekonstruiert Dornick Butlers philosophisches Werk als Ethik der Postsouveränität und konturiert diese durch Erzähltextanalysen der Romane Gila Lustigers. Die Abhängigkeit von anderen und von Normen sowie die Undurchsichtigkeit des Selbst sind drei zentrale Momente jener Ethik, die in der Literatur Lustigers poetologisch durch die Darstellung von Sorgebeziehungen, von Geschlechterverhältnissen und in der Veranschaulichung einer Phänomenologie der Wahrnehmung des Anderen hervorgebracht wird. Butler und Lustiger bearbeiten damit im Grunde die selbe Frage, nämlich wie wir zusammenleben können, ohne den anderen aus dem Bereich des Menschlichen auszuschließen. Beide fragen, welche Normen für ein menschliches Zusammenleben gelten sollen und nach welchen Regeln diese Normen bestimmt werden können. Insofern Butler und Lustiger gesellschaftliches Zusammenleben vom anderen her denken, sie nach friedvolleren und gerechteren Alternativen des gesellschaftlichen Miteinanders suchen und sich offensiv gegen Praktiken der Entmenschlichung wenden, stellen ihre Texte wichtige Einsätze gegen neo-reaktionäre, rassistische, antisemitische und sexistische Politiken der Feindschaft und deren Normalisierung dar.

Schreibend die Welt gestalten. Über Literatur und Sprache

JB: It sounds to me that you believe for good and interesting reasons that literature actually helps to establish a more capacious ethical sensibility and that it gives us ways of entertaining perspectives that we would not usually think about. And those perspectives are articulated through a nar-

rative or poetic perspective, which exposes the limits of a framework or calls into question a way of thinking the world. So there is something of the encounter with the limits of a settled way of thinking that is actually an important moment in the reading of literature, where one sees that the framework in which one lives is not a necessary one, it is not shared by everyone, it gets interrupted or disturbed when it comes into contact with something, a character or a voice whose perspective is maybe contrary to what one thinks, or when one sees oneself as one is seen by the other. That is interesting and important and I wonder if we could not take it one step further, which is to argue that the challenge of reading literature can lead to our own transformation. The encounter with the other is also transformative; my own framework changes or it becomes multi-vocal or multi-perspectival when I develop a way of understanding the world that includes several perspectives at the same time. There would be a rupture or a moment when I see the limits of my own perspective, and that rupture in some way would transform my own perspective. Of course, some people will take a relativistic stance: oh well, I just have a totally different perspective or I have this perspective because of my background, or this other person has that perspective because of their background – that's just the way it is, right? But in such a case there is no mutual transformation by virtue of the moment of crisis that ensues when my view of the world is contested by this other view of the world. So I just wanted to add that encounter can be transformation, that it can happen through the language of literature, and wonder whether you also want to go into that direction, or?

SD: Ja, tatsächlich denke ich, dass Literatur ein solch transformatives Potential hat, was nicht bedeutet, Literatur darauf zu reduzieren, diese Funktion zu erfüllen. Literatur existiert und sie bewirkt etwas. Zudem gibt es viele Autor*innen, die eine post-souveräne Existenz auf inspirierende Weise beschreiben. Davon abgesehen, ist eine solche Existenz kein neues Modell. Es ist mehr eine Vergegenwärtigung dessen, wie wir leben; was tatsächlich geschieht. Und diese Vergegenwärtigung, so verstehe ich dich Judith, ist es, die du mit deinen Schriften anregen möchtest.

SH: Dann wäre die Frage – und das richtet sich jetzt besonders an Gila – wenn Literatur das Potenzial hat, uns die Welt anders zu zeigen, was braucht es, dass die Leser*innen nicht dabei stehen bleiben? Also es zwar lesen, aber nicht wirklich erkennen? Was braucht es, damit sich der transformative Moment vollzieht?

GL: Das ist etwas, was mich im Zusammenhang mit dem Thema, das ich gerade bearbeite – Armut im Ruhrgebiet –, sehr beschäftigt. Was ich mache, ist, in Strukturen denken, ich denke meine Texte immer in narrativen Strukturen. Ich öffne sie strukturell. Zum Beispiel benutze ich ein Stilmittel immer wieder, das ist die Ellipse. Das heißt, ich schreibe im Scherenschnitt und was eigentlich wichtig ist, kommt im Text direkt nicht vor. Dadurch entsteht eine Art Diskussion mit der Leserin. So öffne ich einen Text. Oder, wie in meinem Buch *Bestandsaufnahme* – in dem ich mich an das Thema heranwage, das bei uns verschwiegen wurde, nämlich Holocaust und Alltag im Nationalsozialismus – habe ich vielleicht geschätzt dreißig, vierzig Erzählperspektiven. Das heißt, ich pirsche mich immer wieder durch ein anderes Erzählen, eine andere Stimme oder einen anderen Blickwinkel an dieses Thema heran und spalte das Thema so auf. In *Aus einer schönen Welt* habe ich vielleicht 80 Kapitel und ein Kapitel ist manchmal nur drei Zeilen lang. Auch da spalte ich die Struktur auf. Ich glaube, dass das Offene bei mir in der Struktur liegt, mit der ich Normen breche und auch den anderen mit einbringe, nicht thematisch, sondern strukturell.

SD: Ich erinnere mich: Es gibt in der *Bestandsaufnahme* auch ein Kapitel, da adressierst du den Leser und die Leserin direkt.

GL: Ja, in »Die Liebe habt ihr verstoßen«. In diesem Kapitel geht es um Zwangssterilisierung. Es gibt hier den Satz: »Warum kannst du dich in mir nicht lieben? Warum kannst du mich in dir nicht lieben?« Und das ist für mich der Wendepunkt im Nationalsozialismus. In diesem Roman ist der, der spricht, ein Alkoholiker, der zwangssterilisiert wird und so eine Beckett-Figur ist, so eine Figur wie in *Texte um Nichts*, der einfach nur im Bett liegt und sich vollscheißt und vollpinkelt, und der praktisch dem Leser sagt: »Warum kannst du mich in dir nicht lieben?« Das ist die Öffnung zur Leser*in. Ich habe gespürt damals, dass ich die noch brauche.

Aber mir ist noch etwas anderes wichtig. Ich habe in Jerusalem Germanistik studiert und ich weiß im Nachhinein auch warum. Hätte ich in Heidelberg Germanistik studiert, mit den Altnazis wäre ich zugrunde gegangen. In Jerusalem habe ich mit den alten Jeckes studiert. Das ist für mich nicht von ungefähr, dass ich die deutsche Sprache so liebe und die deutsche Kultur. Ich konnte wieder andocken an eine Sprache, die noch in gewisser Weise unschuldig war. Denn ich weiß, ich schreibe mit einer Sprache, die das erste Werkzeug war, um mein Volk zu vernichten. Ich schreibe mit einer Sprache, in der es »Ausmerze« gab, »judenrein« gab, »abspritzen« gab, »Entjudung« gab, »Entlausung« gab. Selbst wenn ich Bäume

beschreibe, weiß ich, was diese Sprache bewirkt hat. Und ich bin meinem eigenen Werkzeug gegenüber, dieser Sprache gegenüber misstrauisch. Ich schreibe eigentlich mit einer Sprache, die mir unheimlich ist.

JB: One of my students, Philip Gerard, has pointed out to me that Paul Celan talked about the fact that as he tried to write in German after the Holocaust, he found that he had to translate between a German that belonged to a time before the War to a German that postdates the war, its atrocities, and mass death. Apparently he worried that the one German could not be translated into the other one. At the same time, he did not think there could be an unbroken line of transmission between the one German and the other. The atrocities broke the line. There had to be a rupture between those two Germans and the rupture had to be there in every poem, it had to be there in every word, or otherwise it was not true to history and to the history of German in some sense. But he was criticised for writing in German after the war. After all, he could have written in French. His reply was: Well, das ist meine Muttersprache. Ich kann das nicht einfach wegwerfen. It was not in his power to uproot German from his own formation, his own writing. I would call this a non-sovereign moment. At the same time he did not want to be part of any poetic practice that acted as if there was continuity between whatever German existed before and after the Holocaust. Because nothing could be continuous, nothing could ever be continuous again. And that ethical and historical problem posed an extremely interesting and pressing problem for poetic form. He could only live in German as a language that was breaking up all the time in the poem.

SH: Judith, wie würdest Du dein Schreiben hinsichtlich des Umgangs mit fiktionaler Literatur beschreiben? Du formulierst deine Argumente ja oft in Bezugnahme auf literarische Texte.

JB: Well, literature is my deep pleasure. I always feel a little guilty about it. But I had to struggle in school: should my Fach be Literature or should my Fach be Philosophy? And I went back and forth – and Literature, I loved. Actually, I loved Poetry more than anything. That was my greatest happiness; philosophy was rather my Aufgabe, meine Berufung. I don't know, I seem still to move across the fields in the same way.

Actually, I give a course on Literature and Loss, we read Primo Levi, we read Robert Antelme, and we read Charlotte Delbo. One recurrent motif that interests me in these texts are the moments of solicitude, the moments that emerge even within the camps. For instance at the very end

of Robert Antelme's text »L'espèce humaine«. The camp has been recently liberated, or is in the process of being liberated. There's a German guy standing there who has been working there and Antelme is suddenly no longer a prisoner, but waiting to be processed. And they are next to each other, former soldier and former prisoner, and ... and the prisoner says to the guy in German: »Would you like a cigarette« and they speak German to one another and the German guy: »Ja, ich hätte auch gern eine«. Then they light each other's cigarette and they establish this momentary reciprocity and they do it in German, which they have to do, but it is also, in my mind, a *Wendung*, eine *Wendung* innerhalb der Sprache, innerhalb der Geschichte der Sprache – because suddenly German becomes this moment of solicitude, of exchange, of reciprocity. They are turning German in another direction. They are both relieved of their positions, the former German guard is smoking, the former prisoner is smoking, they are both kind of sick, they are waiting to be sent somewhere again. They are dispossessed and waiting, together, in a strange proximity and parallel.

But there is also, especially in the texts of Primo Levi, the question of how humanity persists under conditions of extraordinary subjection. If there was a small piece of bread in the camps, it raised an ethical issue: do you take the bread for yourself, do you leave it? Who shares, who does not share, who steals, who refuses to steal, who goes hungry in order not to steal, who lets another go hungry in order to eat? These ethical quandaries, even under conditions of massive coercion are still there, even though one might expect that all questions of choice and ethics are rendered impossible. But subjection can open up ethical dilemmas only because persistence is always bound up with the question of how to persist, how to persist with others. And this is the persistence, in turn, of the question of humanity: do you preserve something of humanity at that moment or do you despair of the possibility of preserving humanity under these conditions?

And this is interesting because the issue of bread comes up in many Holocaust memoirs. Primo Levi always tells us stories about the bread is stolen and Delbo tells us stories about surprising moments when it is shared. These are moments of startling reciprocity premised on an acceptance of the fact that we are still depending on each other in some fundamental way. The question, what it is to be human? is at stake at such moments. There are ways of reading those scenes to develop an ethics of solicitude, opening up the question of what it means to offer, to be open and not to recoil from relational and ethical bonds even when, or especially when it is one's own survival at stake. There is something or someone, or some sense

of connectedness that one is still living for, or that keeps one alive, perhaps also an enduring sense of the human or its humanity, some sense of living together that sometimes proves to be even more fundamental than the individual desire to survive. Of course, individuals struggled to survive, but that does not mean that self-preservation is the only ethic. If that were the ultimate ethic then one will do anything for oneself and break ranks with everybody else. But once the problem of survival is registered as a shared problem, then the question of an ethical relation to the other is still right there, even under conditions of extreme duress and overwhelming fear.

So yes, I am quite interested in how ideas of ethical solicitude and relationality can, be understood and formulated on the basis of memoirs such as these. I have always thought self-preservation was over idealized, over-estimated. It may not be as important as people generally think it is. What or who is that Self that has to be preserved? It is not just me wanting to live for myself, a self that wants to be preserved is also a self that is connected with others, and this self makes no sense as a self if it is not connected in some bonds of reciprocity. Those bonds are part of its very definition. So this is why I was drawn to Levinas for all those years. It is heavy reading, to be sure, but one of its key accomplishments is to make the ethical relationship to the other even more primary than self-preservation. This is also a notion that belongs to Jewish ethics. Many people don't understand that, but I, I was very moved by that. I think it is still part of what I believe, some faith that is mine. But what can I say, I don't know how this relates back to the question of literature, except that I search for those moments, and sometimes they can happen between a text and a reader. An alterity is framed or told or voiced to which I am compelled to respond, and this replays the ethical encounter in a mode of possibility. And I think sometimes those stories or those exchanges can exemplify what we mean by the question of living, living with another or being dependent on another or having to maintain those reciprocal bonds in the face of aggression, loss, fear. This is not a settled structure, but a task and struggle that is fundamental to who we are.

SH: Wie verbindet sich dieser gerade von Dir formulierte Gedanke, dass die ethische Beziehung zum anderen Vorrang vor der Selbst-Erhaltung hat, mit dem Gedanken der Postsouveränität des Subjekts?

JB: If you are trying to take apart this idea of the sovereign man, who is independent, who knows himself, who has no unconscious and is moved by no histories other than the single one that he makes for himself, you actually need another language outside of the grammar of the subject, right?

In other words: a language that allows you to express our relationships and foreground the relationships central to who we are. And for that you have to experiment with grammar. Very often literature or poetry allows you to have a sense that is not just with the subject at the centre, right? A description can go on for pages without ever introducing the voice that is delivering in language that understanding of the world. You can learn a lot through another kind of description or another way of describing relationships that reorients you. So you are not always looking to answer the question: who is the subject? And it will not do to say that it is a post-sovereign subject, and thereby provide reassurance that it is some kind of subject.

One wants to look for those forms of relationality, interdependency, reciprocity that give us another way of thinking human life where people are indeed given over to one another or interlinked with each other's lives. Relationality may be more fundamental than the status of the subject. But to understand that, we have to find a language that does not constantly privilege the subject. It cannot just be this subject, this subject, and this subject lined up in a row. Relationality is not necessarily a series. When embodied subjects are leaning on each other, they are angry at each other, you know, if we were thinking of this kind of relationality as a choreography, their bodies will be in all kinds of postures, gestures, movements to express these inter-relationships.

Perhaps this is related to another question: how do you develop a theoretical language or a descriptive language to grasp solidarity? You have to move away from the seductions of individualism and heroism, from all the linguistic and grammatical seductions of individualism and the sovereign subject. And that's where a literary description can be helpful or is maybe even necessary. We are not always sure who is speaking, or which voice belongs to which character, and the exchange is sometimes more emphatic than the individual.

GL: Ich wollte etwas sagen, was ich gesehen habe bei den Überlebenden. Ich rede darüber in *So sind wir*, und zwar im Lebensbericht meines Vaters. Und ich sage da, dass sie mit einem »Ich« reden wie aus Holz. Ich sage, sie nehmen ein Ich, als wäre es die dritte Person. Und das ist etwas, was ich in vielen Texten von Überlebenden gelesen habe. Das Ich, dass sie benutzen, kannst du auswechseln gegen ein »Er«. Und das machen sie. Sie beschreiben eigentlich den eigenen Leidensweg ohne die eigenen Gefühle, ohne die eigene Erfahrung, einfach nur in Tatsachen – und das überrollt dich total, weil nämlich du das alles, was sie nicht beschreiben, füllen musst.

Und das ist etwas, was sie nicht bewusst machen, aber das ist genau das, ihre Strategie.

SD: Und in deinem Roman füllst du dann diese Lücke.

GL: Ja, ich fülle die, weil es ja gar nicht anders geht. Du liest diese Fakten und natürlich identifizierst du dich und füllst die mit dem aus, von dem du denkst, dass er das gefühlt hat. Das ist eine Art vielleicht von demokratischen Erzählen, mit diesem Ich aus Holz.

Wie die Welt ist. Von Armut erzählen

SD: Gila, möchtest du auch etwas zu deiner aktuellen Arbeit sagen?

GL: Ja. Was mich jetzt umtreibt, ist, dass ich seit sieben Monaten im Ruhrgebiet eine Armut sehe, von der ich nicht geahnt habe, dass sie in Deutschland möglich ist. Und ich habe angefangen mit Obdachlosen, Hartz-IV-Empfänger*innen, ehemaligen Armen zu reden. Ich habe mir gesagt, dass ich das einfach nicht von oben beschreiben kann, sondern eigentlich muss ich beschreiben, wie die Welt ist, wie man die Welt sieht, wenn man in Armut lebt.

Zum Beispiel habe ich einen, der Hartz-IV-Empfänger ist, mit 416 Euro, ich habe ihn einfach nur mal beschreiben lassen, wie das ist, im Supermarkt einzukaufen. Er ist die ganze Zeit am Rechnen, seine ganze Welt besteht aus: Kann ich mir das leisten, kann ich mir das nicht leisten. Gefährde ich meine Existenz, gefährde ich meine Existenz nicht. Dieser Mann steht zum Beispiel vor dem Pfeffer im Supermarkt, 2,70 Euro, und sagt: »Kann ich mir Pfeffer leisten?« und rechnet dann aus: Wieviel hat der Thunfisch gekostet. Aber dann war mein Problem, nachdem ich das geschrieben habe: Wen interessiert so was? Warum schreibe ich so was? Für wen schreibe ich so was? Wie bewirke ich mit so einem Text überhaupt etwas? Ich arbeite in diesem Projekt mit einer Dramaturgin vom Theater Bremen zusammen und durch die Zusammenarbeit mit ihr habe ich begriffen, worum es mir geht und was es eigentlich nicht gibt. Was es nämlich nicht gibt, ist der Moment der Gemeinschaft. Und jetzt habe ich mir überlegt, wie ich in dem Theaterstück Fronten aufbreche, zwischen Schauspieler*innen und Zuschauer*innen, aber auch zwischen arm und reich.

Aber im Prinzip ist das immer noch zu steril. Also das ist die große Frustration, die ich momentan habe, dass ich mir sage: Was bewirke ich damit? Und ich rede mit Freunden darüber, unter anderem mit einem

israelischen Filmemacher, der mir gesagt hat: »Du musst nichts bewirken. Du musst einfach nur Zeugnis ablegen. Das reicht schon.« Das ist, was mich gerade umtreibt.

SH: Das ist ja die herausfordernde Frage: Was heißt in dem Fall zum Beispiel Zeugnis ablegen? Also schon die Überlegung, nicht *über* die Obdachlosen, die Hartz-IV-Empfänger und Empfängerinnen zu schreiben, sondern zu versuchen, *aus* ihrer Perspektive zu schreiben, verändert etwas. Daher noch mal zurück zu meiner Frage von vorhin: Wie schaffen wir den transformativen Moment? Wie schaffen wir, dass die Menschen der Einladung folgen und die Perspektivübernahme mitgehen, also *mit* diesem Menschen im Supermarkt stehen und rechnen – kann ich mir noch den Pfeffer leisten oder nur die Milch, nicht den Pfeffer?

GL: Man schafft es nur in der Zuspitzung oder indem man es so angeht, dass die Leute eigentlich nicht begreifen, worum es geht, also dass man über etwas Anderes redet. Das ist meine Strategie. Das, was mich interessiert, ist bei mir nie im Zentrum des Schreibens. Es ist immer in der Peripherie. Ich schreibe dann über eine Liebesgeschichte und eigentlich schreibe ich über was Anderes, ich schreibe über Armut. Aber das merken die Leser*innen oder Zuschauer*innen erst, wenn sie mitten in der Liebesgeschichte sind.

SH: Ich würde gerne noch mal zurück kommen auf die Ethik des postsouveränen Subjekts und fragen, was das auch für theoretisches Schreiben bedeutet. Ich zum Beispiel versuche auch in meinem soziologischen Schreiben literarische Stilmittel zu verwenden. Beschreiben würde ich das als Versuch, *mit* der Welt zu denken, statt *über* die Welt. Es erzeugt daher gerade für mich ein Echo, wenn du, Gila, sagst, nicht *über* Armut schreiben und trotzdem zu wissen: Ich kann niemals vollständig in die Position zum Beispiel dieses Hartz-IV-Empfängers oder einer obdachlosen Person in den Berliner Straßen hineinkommen, weil mein eigenes Leben anders ist.

JB: I think it might be a question of letting them in, right, or registering the other who comes toward you, or passes you by. I would like to hear you, Gila, read from your text, because that would help me understand better; my wager is that allowing the rhythm and the cadence of the voices, the way they speak or the way they pause, to enter into one's own writing is one way to be inhabited by others, at least for a while. Moral philosophy poses the question in a more deliberate way: how do I ethically enter into these people's lives and in what way? And of course, we

do pose those ethical questions and we do that very deliberately. There is always a risk since being open to the other can turn out to appropriate or romanticize alterity. In those cases, we require the other to conform to our pre-established fantasy of what the other is like. It has to be closer to a letting-in that disrupts the settled sense of who I am, one that allows for a kind of »being with« at least for a while, that is neither a guilt, nor mastery, you know? But I don't know whether that is like the writing process for you or how that works.

GL: Ich kann es dir an einem Beispiel zeigen, mit einer Figur, einem Obdachlosen, der Jochen heißt. Der Text heißt »Jochen«. Ich habe ihn darin einfach nur beschrieben. Was mich am Anfang schockiert hat, ist seine Zählerei, dass dieser Mann zählen muss, dass dieser Mann nur Zahlen im Kopf hat. Plötzlich habe ich diesen Text so runtergeschrieben, das reduziert und verdichtet, was er mir gesagt hat, und dann hab ich gemerkt: Ich reduziere ihn eigentlich darauf. Er ist ja nicht nur Zahlen, ja? Plötzlich mache ich aus ihm eine literarische Figur, aber das ist er ja nicht. Wenn ich aber den Rest mit reinbringe, dann wird das etwas, was nicht so stark ist. Und das ist gerade ... Da sitze ich gerade und weiß nicht, was ich machen soll.

Und dann habe ich mit einer anderen Person, er heißt Oliver, das ist ein Mann, der aus der Armut raus ist, aber eine Kindheit in Armut hatte, der aber reflektiert ist und erzählen kann ... Er hat mir sein ganzes Leben erzählt. Und ich habe zwei Momente gefunden, die er mir beschrieben hat und die ich jetzt literarisch umsetze. Und mit diesen Momenten erkläre ich, was Armut ist. Aber eben weil er mir das irgendwie reflexiv hat beschreiben können. Beispielsweise ein Moment, das sagt alles aus. Sie mussten Pritt-Kleber in die Schule bringen. Aber seine Familie hatte kein Geld, zehn Kinder – und die Mutter hat ihm aus Mehlpampe Kleber gemacht. Und er kommt in die siebente Klasse mit seiner Mehlpampe im Leberwurstglas und als er das Glas aufmacht, bröckelt ein bisschen von der Mehlpampe auf den Tisch und er schämt sich. Und wenn man einfach nur das beschreibt, hat man schon beschrieben, worum es geht – für mich. So was kann ich dann machen mit ihm, weil er selber schon begriffen hat, was es ist für ihn, Armut, nämlich Scham.

JB: Findest du auch Wut?

GL: Bei ihm nicht. Weil er weg ist daraus. Und ich glaube auch, dass er es deswegen von den zehn Kindern als Einziger geschafft hat, rauszukommen: weil er keine Wut hatte.

JB: Keine Wut?

GL: Keine Wut.

JB: One question I would have about the poor, is, whether you have seen these moments of helping each other, whether there are moments of dependency, of solicitude, of trying to help each other? Whether there are those informal modes of reciprocity?

GL: Ich habe ein Portrait von einer Frau gemacht. Sie lebt in Marxloh, das ist das Armenviertel von Duisburg. Und ich dachte an Lévinas, als ich sie gesehen habe: Das Antlitz sehen und die Person. Sie sieht das Antlitz, nicht die Person. Und diese Frau, eine Krankenschwester, die kümmert sich um Roma. Die Roma haben dort keinen Zugang zum sozialen Leben, nicht zu Bildung, nichts. Ich habe sie gefragt: Warum kümmern Sie sich um Roma? Und dann hat sie mir einfach die Geschichte ihrer Familie erzählt. Ich portraitiere sie so: Ihr Vater war Befeuerungsmaurer bei Thyssen. Sie hat ihn immer wieder mit Verbrennungen nach Hause kommen sehen. Er wurde Alkoholiker. Er rebelliert nicht, er demonstriert nicht. Er wird gefeuert. Und sie ist ein aufmüpfiges Kind. Und in diesem Marxloh, da sind rund 30 Prozent erwerbslos. Marxloh ist hochverschuldet. Fast alle beziehen Transferleistungen. Die einzige Möglichkeit für diese Menschen, überhaupt irgendwas zu machen, das nennt diese Krankenschwester »Zusammenraufen«. Und das machen die. Das ist eine einzige Zusammenraufung. Sie tauschen Mäntel und Töpfe. Und dieses ganze Marxloh würde ohne diese Solidarität untereinander zusammenbrechen.

JB: Auch eine Art von Gemeinschaft?

GL: Ja. Die da und dort entsteht. Und das Verrückte an diesem Ruhrgebiet ist, die reden die ganze Zeit von Strukturwandel und man müsse sich auf seine Stärken konzentrieren und die Stärken seien: Das Ruhrgebiet ist groß und es ist grün und es ist zentral und es hat einen großen Flughafen. Die einzige Stärke in diesem ganzen Ruhrgebiet aber ist praktische Solidarität. Die ganze Zivilgesellschaft dort funktioniert nur so. Sie helfen sich untereinander. Und sie nennt das »zusammenraufen«. »Wir raufen uns zusammen.«

SH: Zusammenraufen. Das ist ein schönes Wort. Ich meine – und jetzt spricht wieder die Soziologin: Wer sind diejenigen, die bei den Tafeln helfen? Wer sind die Ehrenamtlichen beispielsweise bei den Tafeln, in der Suppenküche? Bei der Kältemission, der Obdachlosenhilfe. Das sind ganz

oft welche, die früher selber obdachlos waren oder die von Transferleistungen leben.

GL: Ich habe neulich ein Foto gemacht bei der Tafel in Essen. Da ist eine polnische Frau, die dort die Tische dekoriert mit selbst gebastelten Stoffblumen. Ich hab mir dann gesagt: Ich schreib nicht unmittelbar über Armut, über die Tafeln. Ich schreibe über diese Blumen.

SD: Vielleicht kann man sagen, dass Literatur diese Verbindung auch herstellen kann oder die Spuren dieser Verbindung bezeugen kann. Wenn du sagst, du schreibst über diese Blumen und nicht über die Armut, dass du dann ... alle Welt hat ja über die Tafel in Essen geredet. Aber niemand hat davon gesprochen, dass es solche Zeichen des Menschlichen gibt.

GL: Weißt du, warum ich das mache? Ich mache das aus meiner Biografie heraus, weil mein Vater »Untermensch« war und ich weiß natürlich, dass er kein Untermensch war. In *So sind wir* habe ich deshalb geschrieben, mein Vater war nie Überlebender, immer nur Lebender. Von daher ist das für mich ganz natürlich, dass ich zu den Tafeln gehe und die Blumen sehe.

SH: Natürlich, die Leute, die die Tafeln betreiben, sich dort ehrenamtlich engagieren, sie sorgen sich um diejenigen, die auf die Tafeln angewiesen sind. Seit Jahrzehnten schon machen sie diese Arbeit. Aber die Politik, die Gesellschaft insgesamt hat sich entschieden, Solidarität an diese Orte auszulagern.

GL: Ich habe mit jemandem gesprochen, den ich sehr schätze in Essen, der ist Diakon. Ich habe ihn gefragt: Wie viele Leute brauchen denn die Tafeln? Wenige hat er geantwortet. Die Leute kämen zu den Tafeln, um sich mal was leisten zu können. Wie dann ausgewählt würde, wenn nur wenige die Tafeln brauchen, hab ich ihn dann gefragt. Und er hat mir etwas gesagt, was ich ganz toll finde und was ich bis dahin noch nicht gehört hatte: »Das ist mir egal, ob sie das brauchen oder nicht. Für mich ist das ein Ort der Begegnung.« Das macht die Tafel in Essen nicht, aber er macht das – »ein Ort der Begegnung«. Er macht dieses Essen, damit die Leute sich begegnen. Und ob sie jetzt das Essen brauchen oder nicht, ist ihm egal.

JB: Well, in the US we have increasing numbers of homeless. And they are trying to fight the shame of homelessness by camping in front of the City Council, in front of the high school and in the most possible public areas, which makes sense. They do not want to be hidden; they want to be seen, to be addressed, and to have their situation addressed. Although some live

under the bridges and so are hidden from view, some are actually coming out into the middle of the most populated areas and setting up their tents. And they also have established forms of local governments with committees, and a general assembly. They have someone they have appointed to go to the City Council to ask for support and housing. In fact, the number of homeless even in our small area increases by about a hundred people every week. So people who are living poor, but within a domicile, are suddenly pushed out onto the street for the very first time. The freshly homeless seem to be deeply disoriented. Of course, a place like Berkeley, where I live, also wants to keep its streets clean and get the homeless off the streets, some of its citizens do, because it's bad for business or it's bad for the neighbourhood or they decided that the homeless are »dangerous«.

Those who hold these views may well consider themselves Left, but they are first and foremost property owners. There is now a fight going on about why our city does not give priority to building affordable housing. But because our lives in America have become increasingly capitalist in this neoliberal way, we abandon more and more people who we regard as unable to take responsibility for their own lives. This is a moralization of poverty and the poor. They are considered by some to have failed in a moral sense, they are poor because they fail to work, to have a work ethic. Poverty is the reflection of an ethical failing on the part of those who abandon the poor, who fail to be committed to their housing, their health. And yet, even among the kind of political liberal whose views are informed by private property and neo-liberal forms of individualism, they accept this systematic abandonment, because, in their view, if we were to give public funds for public housing that would be affordable, we would apparently be on our way to a dreaded socialism. And nothing could be worse. Poverty is apparently better than socialism! This is a form of an institutional or structural cruelty. I mean yes, cruelty can be interpersonal: it is the cruelty of this and that person, but there is also a kind of normalisation of cruelty in state and local institutions. It is rationalized as common sense: »that is the way things go«. And if you object, then you are considered to be naïve, stupid, old fashion, lacking realism, socialist or you don't understand how the economy works and should read more deeply in the field. These are all very paternalistic dismissals.

It worries me, the way that cruelty is normalized and deflected: the poor are at the periphery of vision; they cannot be seen directly. They are always there, but one looks the other way, right? And then someone gets in your face and you are like: mhm, tut mir leid. That individual confrontation is meant to put the poor person at the center of another's vision: it is

a petition for a direct address, to be a person in the eyes of the other. But even in this example, we see something about how public policy is structuring vision or how a kind of new understanding of neoliberalism and its cruelties starts to structure vision, the field of visibility, which includes the walk along the street or the walk to the market. Even in national public discourse, politicians worry about the middle class, but they no longer mention the poor. Their only concern is to keep the middle class from becoming poor, but they don't look at the poor or they don't say: I will address poverty or we should address poverty. That's apparently unspeakable. It's the unthinkable; it's the Unterworfenen somehow.

SH: Das ist genau das, was du, Gila, am Anfang des Gespräches gesagt hast: Du hast nicht erwartet, dass es solche Armut in Deutschland geben kann. Aber erinnern wir uns an das, was der frühere SPD-Bundeskanzler Gerhard Schröder gesagt hat, als er die Arbeitsmarktreformen durchgesetzt hat: »Es gibt kein Recht auf Faulheit«. Genau darüber sprechen wir, »Fördern und Fordern«. Die Logik ist doch, dass diejenigen, von denen wir annehmen, dass sie nicht für sich selbst sorgen, kein Recht auf Unterstützung haben.

GL: »Fördern und Fordern« ist für mich faschistisch.

SH: Ja, das ist es. Der Bielefelder Sozialwissenschaftler Wilhelm Heitmeyer spricht von »roher Bürgerlichkeit«. Und das ist genau das, worüber wir hier sprechen. Die Armen verdienen es nicht. Die Argumentation geht doch in etwa so: Sie sind nicht in der Lage, einen Job zu behalten, sind unfähig, ihre Zähne zu putzen, ihre Haare zu waschen, also verdienen sie auch keine Unterstützung.

JB: Right, because they are not actually humans.

GL: Aber was geschieht mit ihnen? Was tut die Gesellschaft mit ihnen? Das ist doch die Frage.

JB: What to do with them, how to contain them or to put them somewhere – yes. It is population management.

SH: Ja. Und das ist in der Tat Faschismus.

GL: Das ist es. Für mich ist das der neue Rassismus, der ist sozial.

JB: But what you are suggesting to us, which I think is really important, is that there is a continuity between the abandonment of the poor and the abandonment of the migrant or the refugee, right? What to do with them

is the question that policy makers pose who do not consider »them« to be part of who the »we« is? You point out that there is a nearly forced intermingling among these groups at the lower strata of society, because they have been thrown out together – a condition of an unexpected alliance or solicitude.

SH: Ja und weil die Sorge sich vor allem auf die bürgerliche Mitte richtet und darauf, wie die Leute in der Mittelschicht gehalten werden können, und alle, die hier rausfallen, der so genannte »Bodensatz« der Gesellschaft, die Armen, aber auch die Migrant_innen und die Geflüchteten, sie sind nicht vorgesehen, sie sollen nicht da sein, also müssen wir sie ausschließen oder wegschließen.

GL: Ich habe mit einem Pfarrer gesprochen und mit jemandem von der Arbeiterwohlfahrt. Und der von der Arbeiterwohlfahrt hat mir gesagt, dass arme Leute sich verschulden, um dem Stigma Armut zu entgehen. Weil Teilhabe heute eigentlich nur über Konsum geschieht, verschulden arme Leute sich. Deshalb hat die Arbeiterwohlfahrt eine Abteilung für Verschuldung. Ab dem 15. eines Monats, wenn das Geld in den armen Familien knapp wird, haben sie bei der Arbeiterwohlfahrt dann Strategien, wie zum Beispiel am Freitag in den Schulen ein Extraessen auszugeben, weil man weiß, ab dem 15. werden die Kinder nicht mehr satt. Das ist eine Sache, die er mir erzählt hat. Und ich habe mit einem Pfarrer geredet, und das fand ich so interessant, das ist ein Konzept, an das ich noch nie gedacht habe, er hat mir gesagt: Respekt. Es gebührt jeder und jedem Respekt, unabhängig davon, was sie oder er macht. Das ist eine Frage, die ich mir eigentlich noch gar nicht gestellt habe. Wem gebührt eigentlich Respekt? Weil fördern und fordern bedeutet ja: Nur der, der etwas macht, dem gebührt Respekt, der andere ist ein Schmarotzer, Sozialbetrüger. Gebührt dem Sozialbetrüger Respekt? Ich meine, muss man einen alkoholisierten Sozialschmarotzer respektieren? Einfach nur, weil er Mensch ist?

Echos. »Opfer«, neoliberale Verwerfungen und neuer Antisemitismus

GL: Es gibt etwas, wozu ich gerne deine Meinung hören würde, Judith. Etwas, was mich total schockiert hat, nämlich wie das Wort »Opfer« hier verwendet wird. Das ist ein Schimpfwort. In den Schulen nennen die Kinder sich gegenseitig »Opfer«. Ich habe wieder eine Anekdote dazu. Ich war in Bremen, da war so eine gutbürgerliche Frau mit zwei kleinen Kindern, sieben-, achtjährig, und die Mädchen, so blonde Mädchen, beschimpfen sich: »Du Opfer«, »du Opfer«, »du Opfer«. Ich gehe zu der Frau

und sage ihr: »Es tut mir leid, ich mache das eigentlich nicht oft, aber ich muss Ihnen sagen: Das schockiert mich total.« Und die Frau ist ausgerastet. Die hat mir gesagt: »Weil Sie vielleicht ein Opfer sind!« Und eigentlich hätte ich ihr sagen sollen: »Ja, I was gangbanged, ich bin ein Opfer, eat that.« Und dann habe ich gesagt: »Nein.« Und da hat sie gesagt: »Hab ich Sie jetzt zum Opfer gemacht, Sie Opfer?« Aber dann habe ich mir gedacht: Was geschieht in dem Kopf dieser Frau? Und in dem Kopf dieser Frau geschieht, dass sie sich nicht mit Opfern identifizieren will. Aber was ist das für eine Gesellschaft, in der das größte Schimpfwort »Opfer« ist und nicht, wie etwa in Frankreich, wo ich lebe, alle Schimpfwörter vulgär und sexuell konnotiert sind?

JB: Well, I am afraid, you know, the answer?

GL: No, tell me.

JB: I think that this tells us something about how you can go from writing about your family and their post-Shoah survival of the Holocaust to dealing with the rural poor as well as the urban poor in the regions where the manufacturing base has been devastated, right.

So, in this Opfer echoes the other Opfer. That is the echo. That is what language carries.

And this writing that you do is perhaps your way of tracking the echo, my friend. Here it comes back to you, right? It is like again, again – now and in this way. As if there is always some part of society that is there to be sacrificed.

GL: Also »du Opfer« als Schimpfwort ist so schockierend. In Deutschland »du Opfer« als Schimpfwort, oder? Was ich mich frage, ist: Ich bin jetzt 30 Jahre nicht hier. Ich komme zurück und höre plötzlich »du Opfer, du Opfer« in allen Schulen. Und ich frage mich: Das kann doch nicht ... das war dann immer da? Ich habe einen kurzen Text über '68 geschrieben, in dem ich schreibe: »Mein 68 fand 77 statt.« 1977 war die Ermordung von Jürgen Ponto und die Entführung und Ermordung von Hanns-Martin Schleyer, 1977 wurden die '68er Mörder. Da hab ich das schon gespürt als Jugendliche. Aber dann habe ich gedacht, diese Gesellschaft ist geläutert. Ich verstehe nicht, wo das herkommt.

SD: Vielleicht ist es die Verleugnung von Empathie, die in »du Opfer« mitschwimmt? Das führt mich zur Frage des Postsouveränen zurück und dazu, dass wir die offenkundig verloren gegangene Fähigkeit zu Empathie wieder gewinnen müssen.

SH: Ja, das trifft es gut. Die Verleugnung von Reziprozität. Die Leugnung dessen, dass wir füreinander verantwortlich sind. Deshalb machen wir dieses Heft und haben entschieden, nicht von Rechtspopulismus zu sprechen, sondern von neo-reaktionär, weil es tatsächlich mehr ist als rechter Populismus, sondern weil es in der Tat auf eine Wiederherstellung autoritärer Ordnung zielt. Jetzt haben nicht alle Neo-Reaktionären eine klare Vorstellung von der alten Ordnung, die sie wiederherstellen wollen, aber was sie jedenfalls nicht wollen, ist Demokratie, ist Gleichheit, ist Reziprozität – vielleicht könnte man mit Donna Haraway auch von *Responsabilität* sprechen.

SD: Kann es zusammenhängen mit Neoliberalismus?

SH: Absolut. Ganz oft wird jetzt diskutiert, dass der Neoliberalismus hinter uns liegt und jetzt sind wir irgendwie im Rechtspopulismus angekommen. Nein, wir haben diese Zeiten, weil der Neoliberalismus die Demokratie so weit ausgehöhlt hat, wie auch Wendy Brown argumentiert. Genau das, was ich vorhin mit »roher Bürgerlichkeit« beschrieben habe, nämlich was sich im so genannten »Fördern und Fordern« zeigt, ist Ausdruck der neoliberalen Moral: Jede*r für sich selbst und nur für sich selbst. Das verstehen wir heute doch unter »für sich sorgen«. Es geht ums eigene Vorankommen und Überleben und nicht um das Überleben der anderen. Das hat die gesellschaftlichen Bande so dünn gemacht. Solidarität ist, bildlich gesprochen, an die Tafeln vertrieben worden. Aus der Politik ist sie vertrieben worden, aus der Gesellschaft ist sie vertrieben worden. Und sie ist, wie Hito Steyerl sagt, subaltern geworden, nicht mehr politisch, sondern nur noch in der Form von Nächstenliebe an der Tafel beispielsweise artikulierbar – was nicht nichts ist. Aber gesellschaftliche Solidarität ist etwas anderes.

JB: I am listening to you, which is really helpful in clarifying this whole question. I am thinking: maybe we could distinguish three different echoes in the notion of Opfer. The first, of course, is as you say: under neoliberalism we do not extend rights to everyone as human. Being human does not make you eligible for rights, only productivity does. And in the same economy we assume that there will always be people who are sacrificed; that is the new twist on the Malthusian presumption. So, in a world where someone will be sacrificed in order for the economy to function, the question is always: who will it be? Who will it be? And the fearful conclusion is: It will be you. It will be you. It will be you. So, everyone lives in the fear of being sacrificed and they also are constantly

trying to name the other as the one who is to be sacrificed, so that I don't have to be the sacrifice.

Some people don't like to use the word »Holocaust«, because it connotes a burnt sacrifice. But the Jews are sacrificed, the Roma are sacrificed, I mean there is a sense of that, a ritual racist sacrifice that is one way to describe the Konzentrationslager. But also I would say that there is even a more specifically racist one, which might run across all of so-called white Europe, which is the idea of sacrificing the other in a Girardian sense, in order to purify, re-purify Europe, that is, to make Europe white again, so it is in that sense *Reinigung*, where all the colour is sacrificed so that whiteness can reign. So I think we contend with neoliberalism, but we have a virulent German fascism in its new forms, a new fascism that draws upon the old, as well as a trans-European racism and has strong links to racist movements in Australia and the United States and the UK and many, many places right now. We see how all those histories, how those systems come together in the polysemy or the polysemic character of the term, *Opfer*. But it is chilling. It is chilling.

GL: Ich frage mich die ganze Zeit auch, ob der neue Antisemitismus, der nicht nur ein muslimischer ist ... ich hatte eine Gesprächsrunde mit dem Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime und der europäischen Beauftragten für Antisemitismus im Radio. Und die wollten immer nur über muslimischen Antisemitismus und über Aufklärungsarbeit reden, aber was ich gesagt habe, war, dass Orbán seine ganze Wahlkampagne mit George Soros als Feindbild gemacht hat. Also mit dem Juden als Kosmopolit. In England redet ein Kandidat für das Amt des Bürgermeisters von London vom »jüdischen Weltkapitalismus«. Überall tauchen diese typischen antisemitischen, stereotypen Juden-Bilder wieder auf. Zum Beispiel heute Morgen habe ich in Paris ein Taxi genommen und der Taxifahrer kommt aus Clichy-sous-Bois und hat die Jugendunruhen 2005 mitgemacht. Er fängt an zu reden und am Ende redet er nur noch über die »jüdische Weltlobby«. Die ganzen Pariser Vororte reden nur von der »jüdischen Weltverschwörung«. Und ich frage mich: Dieser neue Antisemitismus, ob das nicht auch ... ich kann mir das nicht erklären, ich weiß nicht, ob das nicht auch was mit diesem Neoliberalismus zu tun hat, dass wir die Opfer sind von so einem Neoliberalismus wieder ... oder von einer Weltkrise. Wieso ist der Jude wieder weltweit das Feindbild?

SH: Ja, ich meine, da findet natürlich auch eine Verschiebung statt. Wir alle wollen nicht Opfer sein. Also muss es immer noch mal woandershin geschoben werden, wer die Opfer sind. Indem ich jemand anderen als Op-

fer bezeichne, habe ich sichergestellt, dass ich selbst es nicht bin. Das spielt da sicherlich eine Rolle. Und es ist vielleicht tatsächlich ein unbegriffener Reflex darauf, wie sehr wir eben in der Tat Opfer dieser Art von neoliberalen Turbo-Kapitalismus – sage ich jetzt mal schlaglichtartig – geworden sind.

GL: Aber zum Beispiel gestern auf meiner Party habe ich das mit ein paar altlinken Freund*innen zu diskutieren versucht. Die wollen dieses Thema nicht anfassen. Das waren zwei Freund*innen, die jüdisch sind, die haben gesagt: »Antisemitismus pffft«. Das ist für die kein Thema, weil das dann zu ausgrenzend ist. Aber wer spricht denn dann darüber, über den neuen Antisemitismus, auf eine reflektierte Weise?

JB: It's a good question. The problem is that it's become so polemical, because different people are blaming each other for causing the new anti-Semitism or, indeed, for being its new embodiment. But what I would like to see is for us to really focus on the rise of anti-Semitism in Eastern Europe, especially Hungary and Poland. I think on the one hand anti-Semitism is linked with other forms of racism and other forms of anti-migrant and anti-Roma attitudes, practices, and policies, and yet it has its own specific history. I am aware it has its own history, because it relies on stereotypes that get reiterated, that become part of an incantation of hate. Examples include reference to »the Jewish lobby« or the presumption that Jews are the ultimate capitalists or effectively own the entire system of capitalism. The right-wing critique of capitalism is almost invariably anti-Semitic, but of course one finds it sometimes on the Left as well. And then, of course, the conspiracy theories are a key part of anti-semitism, the blood libel, the idea that Jews huddle in their own »cabal«; and then there is the figure of the Jew as the hyper-intellectual – sly, clever, manipulative – and the rise of anti-Semitic anti-intellectualism. The illegitimate attack on Soros is a case in point.

GL: Das habe ich gefordert! Polen und Ungarn, die haben die Europäische Charta unterzeichnet. Und was macht die EU? Sie spricht über irgendwelche kleinen Rowdys, die in den Vororten irgendwie »dreckiger Jude« sagen und nicht über Orbán.

SH: Letztlich hängt das eine ja mit dem anderen zusammen. Es sind beides Politiken der Feindschaft. Und die werden gerade weltweit immer stärker und bedrohen die Demokratie. Hier müssen wir widerstehen. Das heißt sowohl die Regierungen in die Pflicht nehmen, wie sich der tagtäglich sich ereignenden Feindschaft widersetzen.