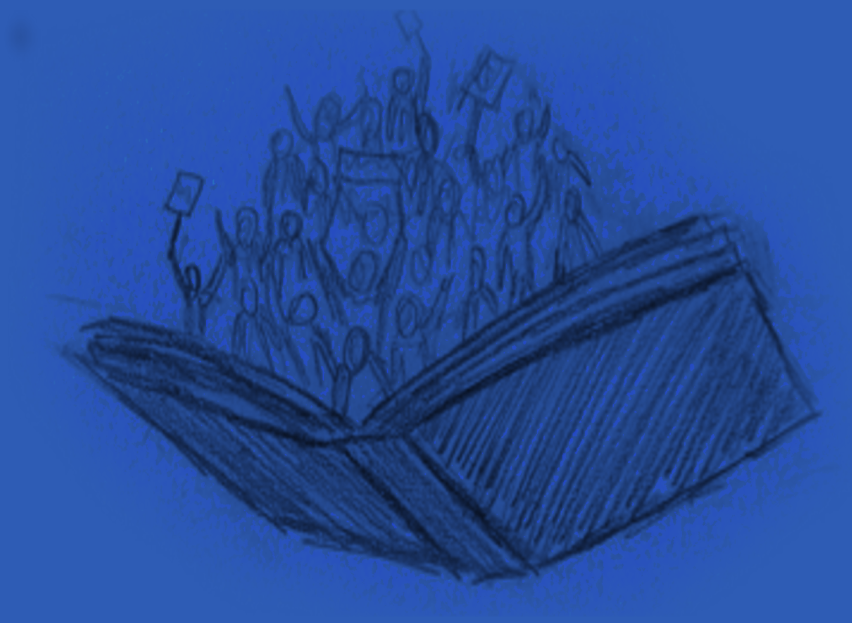
Utopie und Transformation



Reader zum kritischen Bildungszyklus im Herbst/Winter 2022

KOLLEKTIV ★RAAUPE★

Programm Herbst/Winter 2022

---

3. November: Einführung und Kennenlernen
Text: Bini Adamczak: Vom Widerstand zur Utopie. In: Analyse & Kritik vom 20. Oktober 2020.

Teil 1: Utopie

10. November: Die kategoriale Utopietheorie
Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 99-117.

17. November: Commonismus Teil 1
Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 154-166.

24. November: Commonismus Teil 2
Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 166-189.

1. Dezember: Die Umrisse der Weltcommune
Text: Freundinnen und Freunde der Klassenlosen Gesellschaft: Umrisse der Weltcommune. Auf kosmoprolet.org am 21. März 2018.

8. Dezember: feministische Kritik an zwei Utopievorschlägen
Text: Heide Lutosch: «Wenn das Baby schreit möchte man doch hingehen». Auf communaut.org am 30. April 2022.

Teil 2: Transformation

15. Dezember: Reform und Revolution Teil 1
Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 44-65.

22. Dezember: Reform und Revolution Teil 2
Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 65-80.

12. Januar: Aufhebungstheorie
Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 81-98.

19. Januar: Die Keimformtheorie
Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 209-242.

26. Januar: Abschluss und wie weiter

3. November:
Einführung und Kennenlernen

Text: Bini Adamczak: Vom Widerstand zur Utopie. In: Analyse & Kritik vom 20. Oktober 2020.

Vom Widerstand zur Utopie

In Krisenzeiten braucht es einen Plan zur radikalen Veränderung der Welt

Von Bini Adamczak in ak 664, 20. Oktober 2020.

Superheldinnenfilme folgen einer bekannten Dramaturgie. Auf dem Höhepunkt des Films, mitten im Showdown, nimmt sich die Superschurkin Zeit, ausführlich ihren Plan zu erläutern. Ein Plan, der wahlweise darin besteht, die Welt zu zerstören oder die Herrschaft über sie an sich zu reißen. Der Superheld, eben noch gefesselt, nutzt die Zeit des Rumlaberns, befreit sich und vereitelt – in letzter Minute – den Schurkinnenplan. Die vorletzte Einstellung zeigt die unendliche Frustration der Superschurkin, deren Lebensplan gerade zerstört wurde, die letzte Einstellung den Superhelden, der glücklich nach Hause geht. Nichts hat sich verändert. Die Welt ist gerettet, und sie ist noch genau so beschissen wie zuvor.

Ein Großteil des progressiven Widerstands heute gehorcht diesem konservativen Skript. Es ist ein Widerstand gegen Mietsteigerung wie gegen die Zwangsräumung bestehender Projekte. Gegen die Schließung von Betrieben und die Entlassung der Arbeiterinnen. Gegen die Rückkehr des Faschismus wie gegen die Verschlechterung des Klimas. Es ist ein Kampf, der auf die Ausdehnung der Ehe zielt wie auf die Diversifizierung des staatlichen Geschlechtseintrags. Der die Ergebnisse vorheriger Kämpfe zu verteidigen sucht und das bereits Erreichte zu erhalten. Aber unter Bedingungen der Krise kann es keine Verteidigung des Status quo geben. So lange Widerstand sich auf seinen Wortsinn beschränkt, auf das Aufhalten und Stoppen, Verteidigen und Zurückdrängen, bleibt er im besten Fall stehen. Wo die Linke verliert, gewinnt die Rechte an Macht. Deswegen reicht es nicht, Superheldin zu sein bzw. Superbulle, deswegen lässt sich die Welt nicht retten ohne einen Plan, sie zu verändern, deswegen braucht es Utopie. Aber wie?

Kritische Fragen und anti-utopische Einwände

Die Utopie zielt auf die Zukunft, auf eine andere Welt, doch sie nimmt ihren Ausgang in der Gegenwart, in der bestehenden Welt. Sie zielt auf Befriedigung, auf Glück, ihr Ausgangspunkt jedoch ist die Frustration, das Unglück. Tatsächlich besteht die Aufgabe einer emanzipatorischen Utopie nicht darin, eine Welt zu entwerfen, in der »alles anders« ist. Es reicht, dass sich die Utopie von der Realität in einer einzigen Hinsicht unterscheidet: *Etwas fehlt* in dieser zukünftigen Welt – nämlich das Unglück. Die erste kritische Frage, die sich an Utopien richten lässt, lautet somit, ob es ihnen gelingt, eine Zukunft ohne das Unglück von Vergangenheit und Gegenwart überhaupt nur vorzustellen. Weisen sie wirklich einen Ausweg, oder tragen sie mit den Materialien, Werkzeugen und Bildern, die sie den existierenden Epochen entlehnen, auch den Ärger der bisherigen Zeit in die kommende? Die Frage gibt bereits eine recht gute Orientierung im Diskurs der Utopie: Wie viel gewonnen wäre mit einer Tobin-Tax, wie viel glücklicher lebten wir mit einem bedingungslosen, aber monetären, vom Staat gewährten Grundeinkommen? Welche Probleme wären wir los, wenn sich Menschen aller Geschlechter und Herkünfte gleichmäßig auf Vorgesetzte und Untergebene verteilten, wenn alle Staaten gleich mächtig wären? Und welche Probleme nicht?

Diese Bestimmung reicht aber noch nicht aus. Erstens muss die Utopie nicht nur darauf achten, nicht die »ganze alte Scheiße« (Marx/Engels) zu reproduzieren, sie muss auch dafür sorgen, nicht ganz neue Scheiße zu produzieren. Was nützt es, den autoritären Kapitalismus abzusetzen, ihn aber durch einen autoritären Staatssozialismus zu ersetzen? Zweitens ist der Ausgangspunkt des Unglücks zu sehr im Negativen verhaftet. Die utopische Fantasie ist nicht mechanisch darauf reduziert, das Gegenteil der Gegenwart zu konstruieren oder schlicht alles Schlechte von dieser zu subtrahieren. Die Frage der Utopie lautet nicht nur: Wie wollen wir *nicht* leben, sondern vor allem auch: Wie wollen wir leben? Was würden wir machen, wären wir frei?

> Die Frage der Utopie zu stellen, heißt, nicht länger für den Erhalt des Status quo zu kämpfen.

Aber lassen sich diese Fragen überhaupt beantworten? Kann eine andere Zukunft gedacht, kann sie vorgestellt werden, wenn dieses Ausdenken und Vorstellen doch immer in der Gegenwart stattfindet? Handelt es sich bei utopischen Produktionen nicht notwendig um Projektionen? Verlängern die beschädigten Subjekte von heute in ihren Träumen nicht bloß die Beschädigungen ins Morgen? Bedeutet, das anvisierte Ziel zu beschreiben, nicht in Wahrheit, dieses Ziel vorzuschreiben?

Diese Sorgen offenbaren eine Selbstüberschätzung von Theoretikerinnen. Als bräuchten sie nur einen Plan zu entwerfen, um die Massen zu zwingen, ihn umzusetzen. Als könnten sie nicht lediglich Vorschläge für die Zukunft unterbreiten, die, falls sie zu überzeugen vermögen und das Glück des Zufalls auf ihrer Seite haben, vielleicht angenommen werden. Die oft beschworene Gefahr einer Diktatur der utopischen Fantasie über die zukünftige Wirklichkeit ist begrenzt. Tatsächlich hilft ein breiter Diskurs über erwünschte Ziele und erfolgversprechende Wege dabei, Autorität abzubauen. Zum einen, weil er es ermöglicht, einen Entwurf von mehreren Seiten zu prüfen, zum anderen, weil er einen Maßstab bereitstellt, an dem sich die folgende Praxis messen lassen muss.

Die Angst, das utopische Auspinseln führe automatisch in den Autoritarismus, verfehlt bereits die historische Wirklichkeit – schließlich waren es die Erben des wissenschaftlichen, das heißt anti-utopischen Sozialismus, die den autoritären Sozialismus zu verantworten haben. Und gerade die misslungenen Versuche, eine sozialistische Welt zu realisieren, werden im Nachhinein zum stärksten Argument gegen das Bilderverbot. Nach einem Jahrhundert Staatssozialismus kann sich die Linke schlechterdings nicht mehr darauf herausreden, von der anvisierten Welt ließen sich aus Prinzip keine Bilder anfertigen. Vielmehr steht sie vor der Aufgabe anzugeben, wie sich ihre Bilder der Zukunft von den bekannten Bildern der Vergangenheit unterscheiden. Wie sich verhindert lässt, dass sich ihr Traum ein weiteres Mal in einen Albtraum verwandelt. Wer immer eine radikale Kritik am Bestehenden formuliert, muss sich diesem Einwand stellen. Wer wirklich für eine andere Welt, für eine wirklich andere Welt kämpft, wird mit den Toten des Stalinismus konfrontiert werden.

Das Erbe des Stalinismus

Und zwar zu Recht. Der Stalinismus bildet objektiv ein Erbe aller Bewegungen, die heute gegen Ungleichheit, Unterdrückung und kapitalistische Konkurrenz kämpfen. Nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts ist das Misstrauen gegen »utopische Experimente« berechtigt. Und es hält

an. Die Mehrheit der Menschen ist nicht gegen eine gleichere, freiere und solidarischere Welt – nennen wir sie Kommunismus –, weil sie die Idee schlecht finden, sondern weil sie sie für unrealisierbar halten. Und sie sind nicht für die Aufrechterhaltung der herrschenden Welt – nennen wir sie Kapitalismus –, weil sie die so gut finden, sondern weil sie sie für alternativlos halten.

Wenn das stimmt (und Umfragen zeigen es immer wieder), dann ist Kritik an Ausbeutung und Entfremdung, Zerstörung und Einsperrung zwar notwendig, aber in ihren Wirkungen begrenzt. Darin liegt der wahre Kern des bekannten Mantras, die Linke solle doch nicht immer nur nörgeln und kritisieren, sondern auch mal – konstruktive – Vorschläge machen. Das ist, mit anderen Worten, die Frage der Utopie. Sie lässt sich nach vier Dimensionen hin aufschlüsseln: *Vorstellbarkeit* – ist eine andere Welt, die von den Schädigungen der gegenwärtigen Welt geheilt wäre, überhaupt denkbar? *Machbarkeit* – kann diese Gesellschaft tatsächlich funktionieren oder müsste sie an inneren Widersprüchen oder äußeren Bedingungen scheitern? *Erreichbarkeit* – gibt es einen Weg, der zu dem angestrebten Ziel führt, durch Reform oder Subversion, durch Evolution oder Revolution? Und schließlich *Wünschbarkeit* – ist diese Welt für die heutigen Menschen überhaupt begehrenswert? Gerade die letzte Frage wurde lange vernachlässigt. Dabei beinhaltet sie eine nicht zu unterschätzende Gefahr. Nicht die Gefahr, dass die utopische Welt mit den Mängeln der bestehenden Welt behaftet bleibt, sondern umgekehrt, dass sie von diesen Mängeln zu gründlich gesäubert wird. So gründlich nämlich, dass die mit den Mängeln der Gegenwart behafteten Menschen in ihr keinen Platz mehr finden.

Die Fragen der Vielen

Wenn die harmonische Einrichtung der neuen Welt auch Neue Menschen erfordert – frei von Habsucht und Neid, kooperativ und rücksichtsvoll, sanftmütig und altruistisch –, was passiert dann eigentlich mit den alten Menschen? Tatsächlich haben verschiedene Theoretikerinnen – Marx ähnlich wie Bakunin oder Lenin – den Schluss gezogen, dass die erste Generation der Revolutionärinnen zwar die alten Verhältnisse stürzen, nicht aber die neuen aufbauen kann. Erst die nächste, schon nach der Revolution geborene Generation wird die Arbeit vollenden und den Kommunismus erreichen. Die Revolutionärinnen mit Kapitalismushintergrund hingegen müssen vor den Außengrenzen der neuen Welt stranden, ohne je wirklich Zutritt zu erhalten. Diese Konzeption der Zukunft wirkt seltsam bekannt. Eine weitere kritische Frage, die sich die Utopie stellen lassen muss, lautet deshalb, ob sie eine ideale Welt für ideale Menschen schaffen will oder eine, die auch den versehrten und verkorksten Menschen (also uns) ein Zuhause bietet.

Und welchen von ihnen? Denn es gibt viele, und nicht alle haben dieselben Sorgen und Wünsche. Eine der entscheidenden Anforderungen an einen emanzipatorischen Entwurf von Zukunft ist, dass er ein gemeinsamer, ein geteilter Entwurf sein muss. Wenn er Antworten geben soll auf die drängenden Fragen der Gegenwart, dann kann es sich dabei nicht um die Fragen von Einigen, sondern um die Fragen der Vielen handeln. Doch woran lassen sich die Vielen erkennen? Die aktuellen Repräsentationsdiskurse beantworten diese Fragen vor allem entlang den Achsen Geschlecht und »Race«, Sexualität und Alter, vielleicht auch Klasse. Für den Diskurs der Utopie lässt es sich noch anders formulieren: Welcher Anteil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung nimmt daran teil? Wie viele Pflegekräfte oder Mechanisatorinnen, wie viele

Agrochemiker und Abdichterinnen, Bäckerinnen oder Landwirte? Wer von denen, die Utopien entwerfen, kann eine Solarzelle installieren oder eine Drainage legen, wer weiß, wie ein Halbleiter aufgebaut ist, wer kann ein Abwassersystem warten?

10. November:
Die kategoriale Utopietheorie

Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 99-117.

Kapitel 4: Kategoriale Utopietheorie

Der Begriff Utopie wird von einer Reihe von Metaphern umkreist: gute Gesellschaft, Fantasie, Hoffnung, Freiheit, unerreichbare Perfektion. Das Wort selbst ist eine Schöpfung des Utopisten Thomas Morus (1516). Es verbindet den »Ort« (griech. *topos*) mit der Vorsilbe »nicht« (griech. *ou*) zum »Nicht-Ort«. Wird Utopie positiv verstanden, dann funktioniert auch die Vorsilbe »gut« (griech. *eu*) als »Eutopie«, negativ wird sie dagegen zur »Dystopie«.

Von vielen Gesellschaftskritiker*innen wurde die Utopie als leere, hilflose Zukunftsmusik verabschiedet. So stellten Karl Marx und Friedrich Engels den »utopischen Sozialisten« den »wissenschaftlichen Sozialismus« entgegen und beanspruchten, den Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft zu entwickeln (Engels 1891). In diesem Kapitel wollen wir zum einen die permanent implizite und unausgewiesene Präsenz von Utopien zeigen, zum anderen ihre Notwendigkeit für eine Transformationstheorie begründen. Unser Ziel ist es, den Gegensatz zwischen »negativem« Bilderverbot auf der einen und »positiven« beliebigen Wunschträumen und klassisch sozialistischen Bildern auf der anderen Seite mit dem Begriff einer kategorialen Utopie zu überschreiten. Eine kategoriale Utopie lotet auf einer begrifflichen Ebene das Menschenmögliche aus. Sie ist eine Möglichkeitsutopie.

4.1 Utopie jenseits von Verbot und Wunschtraum

Heutzutage meint die Aussage »Das ist doch utopisch« in etwa das Gleiche wie »Das ist doch unmöglich«. Dieser Alltagsgebrauch des Utopiebegriffs verweist auf ein inhaltliches Problem. Utopien sind oft willkürlich. Sie behaupten, dass eine harmonische, freie und glückliche Welt möglich ist, und zur Verdeutlichung und Plausibilisierung illustrieren sie diese Welt. Diese attraktiven Bilder der Zukunft dienen dann oft der Mobilisation und Motivation. Doch als bloße Behauptungen sind Utopien unglaubwürdig, unbegründet und willkürlich. Sie bestimmen keine Möglichkeit, sondern beschreiben einen Traum, ein Nicht-Mögliches-Erträumtes. Oft basieren diese romantischen Wunschutopien auf ethischen Forderungen und beschreiben, was sein *soll*. Ethisch fundierte

Bilderverbot ist kein Denkverbot
Theodor W. Adorno gilt als *der* Verteidiger des Bilderverbots – und tatsächlich wendet er sich gegen jede »Auspinselei«. Adornos Bilderverbot ist jedoch kein Denkverbot. Utopie ist nicht nur ein zentrales Thema, um das sein Denken kreist, und das als Folie, als Gegenbild sein Denken lenkt, sondern ein Gegenstand, über den er begriffliche Bestimmungen entwickelt. In einer utopischen Gesellschaft gäbe es die »angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen: in einem Ganzen, welches die Teilnahme nicht mehr institutionell verhärtet, worin sie aber reale Folgen hätte« (Adorno 1966, 261). Notwendig sei »die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung. Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist« (ebd., 207). Adorno denkt über die Utopie nach, und wir lesen ihn so, dass sein theoretisches Fundament auch Ausgangspunkt seiner utopischen Reflexionen ist. Seine utopischen Bestimmungen sind also nicht willkürlich, sondern überprüfbar, kritisierbar und ein Ansatz für Weiterentwicklung – unserer kategorialen Utopie nicht unähnlich.

Sollensvorstellungen sind jedoch beliebig. Der romantische Utopismus landet im Reich der Wunschphantasien, da er grenzenlos denken darf. Dieser utopistische »Überschuss«, der über derzeitige Verhältnisse hinausgeht, ist wichtig. Wir treffen ihn immer wieder in der Kunst, selbst in Hollywood-Blockbustern, die von einer Welt ohne Krieg oder von einer Welt der Liebe träumen. Er ist ein Ausdruck davon, dass das, was ist, nicht genug ist. »Etwas fehlt«, so Bertolt Brecht in der Oper »Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny«. Doch dies sind erträumte Utopien, keine Möglichkeitsutopien. Sie verweisen auf das Bedürfnis nach etwas Anderem, begründen aber nicht, warum das Andere möglich sein soll.

Mit dem Scheitern der sozialistischen Anläufe scheint die Utopie für das emanzipatorische Denken verloren zu sein. Nach der historischen Niederlage des Realsozialismus ist Perspektivlosigkeit Normalzustand. Diese Perspektivlosigkeit wird durch jenen Teil emanzipatorischer Theorien befördert, welcher Utopien grundsätzlich ablehnt und ein → »Bilderverbot« (s.o.) ausspricht. Ihre Vertreter*innen argumentieren (etwa Behrens 2009), dass jede Vorstellung (»Bilder«) einer befreiten Gesellschaft durch unsere heutigen Erfahrungen und Erkenntnisse und somit

heutiger herrschaftlicher Zustände bestimmt sei. So sei es unmöglich, die heutige Herrschaft nicht in die Utopie zu verlängern. Eine freie Gesellschaft sei daher heutzutage nicht denkbar. Sie könne nur als das »ganz Andere« gedacht werden, über das sich heute nichts aussagen lasse. Abstrakte und damit inhaltsleere Anrufungen wie »Für den Kommunismus« (Parole auf einem Demonstrationstransparent) drücken das aus. Die Utopie wird zum unbestimmbaren paradiesischen Jenseits.

Wir stimmen dieser Kritik zu, jedoch kann die Antwort darauf nicht sein, sich von der Utopie abzuwenden, sondern ein Denken über Utopie vorzubereiten, dass seine Grundlagen benennt und reflektiert. Ja, wir können die freie Gesellschaft heute nicht vorwegnehmen, wir können uns nicht ausmalen, wie es sich anfühlen wird, in ihr zu leben. Doch so ähnlich verhält es sich mit der Wahrheit. Keine Wissenschaft kann die Wahrheit im absoluten Sinne bestimmen, und doch können wir versuchen, uns ihr anzunähern. Genauso bedarf es auch einer wissenschaftlichen Reflexion zum Thema Utopie.

Doch wie kann der Raum des noch nicht Existierenden, aber Möglichen aufgeschlossen werden? Utopie wird gesetzt und begrenzt durch das, was uns Menschen an gesellschaftlicher Entwicklung möglich ist. Anders ausgedrückt: Der utopische Raum wird bestimmt und beschränkt durch die menschlich-gesellschaftliche Potenz. Genau diese Potenz gilt es zu ergründen. Die Utopie als Möglichkeitsutopie überschreitet sowohl die Weigerung des Bilderverbots als auch die Willkür der Wunschutopie.

Fortdauern der alten sozialistischen Bilder

Da sich die moderne Utopiediskussion mit dem Bilderverbot gleichsam in ein Denkverbot manövriert hat, leben im utopischen Raum weiter traditionell-marxistische Vorstellungen fort. Egal wie die realsozialistischen Länder beurteilt werden, es gab sie zumindest, und damit können wir uns an ihnen orientieren, kritisch absetzen und in jedem Fall gedanklich abarbeiten. Tatsächlich verlor der Sozialismus zunehmend den Status einer echten Utopie, da er mit dem Etappenmodell (vgl. S. 60) nur eine Durchgangsgesellschaft zur freien Gesellschaft, zum Kommunismus, war. Die kommunistische Zielutopie blieb hingegen weitgehend unbestimmt. Es finden sich zwar allgemeine Hinweise – Arbeit als Selbstzweck, Vergesellschaftung des → Eigentums (S. 141), Staatsfreiheit etc. – aber genau besehen handelt es sich um einfache Negationen: Arbeit ist nicht einem fremden Zweck unterworfen, Eigentum ist nicht

privat, Staat ist nicht allgegenwärtig etc.[21] Diese Probleme der Utopie wurden auch mit dem Niedergang des Realsozialismus nie hinreichend aufgearbeitet. So konnten vielfach Bilder eines »verbesserten« Realsozialismus selbst zum utopischen Ziel mutieren (wie in vielen reformistischen Ansätzen, etwa mit mehr Demokratie). Eine solche »Utopie« mit Eigentum, Arbeitsprinzip und Staat verbleibt jedoch gedanklich bei einer Gesellschaft, die ihre Vergesellschaftung über die Arbeit(szeit) herstellt, wie der Kapitalismus.

2. Möglichkeitsutopie

Alle Menschen, die sich in irgendeiner Form über eine bessere Zukunft Gedanken machen, haben utopische Vorstellungen. Allein der Grad der Explikation und der Fundierung unterscheidet sich. Genau darum geht es in der kategorialen Utopie: Explikation und Fundierung. Sie zeigt den Raum möglicher menschlich-gesellschaftlicher Entwicklungen auf, sie ist eine Utopie menschlich-gesellschaftlicher Möglichkeiten. Ihr Ziel ist, die Frage zukünftiger möglicher gesellschaftlicher Entwicklungen diskutierbar zu machen. Die kategoriale Utopie, wie wir sie in Kapitel 6 inhaltlich entwickeln, wollen wir nicht als eine »Wahrheit« missverstanden sehen, sondern als eine Einladung, sie zu kritisieren, weiterzuentwickeln oder alternative kategoriale Bestimmungen zu entwickeln. Durch Kritik, Weiterentwicklung und Auseinandersetzung kann Utopie zur Wissenschaft werden. Eine kategoriale Möglichkeitsutopie hat zwei Voraussetzungen: eine Kritik des Bestehenden und eine Bestimmung des Möglichen.

2.1 Kategoriale Kritik des Kapitalismus

Wir halten den Einwand, dass unsere Erfahrungen mit der kapitalistischen Wirklichkeit unser Denken, Fühlen und Handeln formieren und es daher keine Möglichkeit der Überschreitung gibt, für gewichtig. Unser Gegenargument basiert vor allem auf der Überlegung, dass die

[21] Wir waren bei unserer Recherche überrascht, wie sehr sich die Arbeits- und Leistungsideologie sogar bis in die utopische Gesellschaft hineinzieht: »Nur im höchsten Stadium des Kommunismus wird jeder, der in Übereinstimmung mit seinen Fähigkeiten arbeitet, für seine Arbeit in Übereinstimmung mit seinen Bedürfnissen vergütet werden.« (Ponomarjow 1984, 301)

kapitalistische Formierung nicht geschlossen ist, sondern ebenso wie Einbindung und Unterordnung auch die Überschreitung enthält. Unser Denken, Fühlen und Handeln ist zwar kapitalistisch geformt, aber darin eingeschlossen befinden sich auch jene Momente der allgemeinen menschlichen Potenz, die der Kapitalismus nur in einer unzureichenden oder verfremdeten Form entfaltet. Sie gilt es freizulegen.

Wir haben uns in diese Gesellschaft hineinentwickelt und ihre Funktionsweise mehr oder weniger erfolgreich gelernt. Wir erzeugen jeden Tag die gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen wir leben. Wir sind der Kapitalismus. Gleichwohl sind wir nicht mit allem zufrieden, sehen die kapitalistisch erzeugten Verwerfungen und kritisieren sie. Diese Kritik ist jedoch, genauso wie unser alltägliches Funktionieren, vorerst auf den gegebenen Rahmen bezogen. Unsere Kritik ist zunächst immanent. Sie verläuft im Rahmen der kapitalistischen Kategorien, bezieht sich auf sie und bestätigt sie dadurch. Eine solche *immanente Kritik* akzeptiert beispielsweise die tauschförmige Geldvermittlung, verlangt aber eine fairere Verteilung des Geldes. Diese immanente Kritik ist wichtig, denn sie ist der Anfang der individuellen Abstoßung von dem, was falsch läuft, und der Suche nach Alternativen.

Es ist jedoch ein Unterschied, das Falschlaufen im bestehenden Rahmen zu kritisieren oder den Rahmen selbst in die Kritik zu nehmen. Es ist der Unterschied zwischen immanenter und *kategorialer Kritik*. Die immanente Kritik wendet sich gegen einzelne Fehler, die kategoriale Kritik gegen den systemischen Zusammenhang, der die Fehler hervorbringt. Immanente Kritik kritisiert einzelne Symptome, kategoriale den systemischen Ursachenzusammenhang. Der systemische Zusammenhang kann nur kategorial begriffen werden. Auch eine noch so genaue Beschreibung und Kritik der Verwerfungen des Kapitalismus – und davon gibt es unermesslich viele – bietet keinen Aufschluss über die Funktionsweise des Kapitalismus als System. Kategoriale Kritik hat den Anspruch, zu begreifen, was den Kapitalismus im Inneren hervorbringt und zusammenhält. Sie begreift Kapitalismus als sich selbst erzeugendes und erhaltendes System, als Ganzes. Die Kritik richtet sich auf das Ganze und damit auch auf die Denk-, Fühl- und Handlungsformen, die es uns ermöglichen, unter den gegebenen Bedingungen zu handeln, um unsere Existenz zu sichern. Kategoriale Kritik schließt somit die Kritiker*innen ein, sie ist immer auch Selbstkritik. Es gibt keinen Standpunkt außerhalb. Die Grundzüge dessen, was wir als kategoriale Kritik des Kapitalismus

fassen würden, haben wir zu Beginn des Buches dargestellt (Kap. 1, 3.). Sie ist ein vorausgesetzter gesellschaftstheoretischer Baustein für die kategoriale Utopie. Dem Anspruch nach wissen wir damit, *was* aufgehoben werden muss, aber noch nicht, *wie* es aufgehoben werden kann.

2.2 Menschlich-gesellschaftliche Möglichkeiten

Jede Utopie kann nur realisieren, was der Möglichkeit nach existiert. Daher brauchen wir allgemeine Bestimmungen, Kategorien, was im Raum menschenmöglicher Entwicklung liegt. Das leistet die allgemeine Individualtheorie und die allgemeine Gesellschaftstheorie. Diese Theorien bestimmen nicht historisch-spezifische Ausprägungen konkreter Menschen in einer konkreten Gesellschaft, sondern was Menschen und Gesellschaften in der Geschichte allgemein, also immer sind. Sie bestimmen nicht die kapitalistische oder feudale Gesellschaft, sondern was Gesellschaften insgesamt ausmacht – und somit auch, was die Utopie mit der Wirklichkeit verbindet.

Hierbei kommen schnell Unsicherheit und Widerstand auf. Dieses Unwohlsein ist begründet. Denn zu häufig lief und läuft das Sprechen über »den« Menschen auf seine Reduktion, Einschränkung, Festnagelung hinaus. Zu oft werden die Menschen als »Triebwesen«, »biotische Egoist*innen« oder »natürlich gut« festgezurrt. Wir müssen hier sehr vorsichtig sein. Die Antwort emanzipatorischer Theorie auf die Frage nach dem allgemeinen Menschlichen kann jedoch nicht Schweigen sein. Dadurch werden wir unfähig, über die Zukunft nachzudenken, und auch unsere Bestimmung der Gegenwart bleibt begrenzt.

Wir können diese Überlegung noch zuspitzen: Kritik braucht nicht nur eine Gesellschafts-, sondern auch eine Individualtheorie, um das Leiden von uns Menschen zu begreifen. Eine Kritik könnte bei der Feststellung stehen bleiben, dass sich viele Menschen im Kapitalismus nicht wohl fühlen. Doch sobald sie diese Feststellung überschreiten und genauer bestimmen will, worunter wir Menschen leiden – ob nun Stress, Vereinzelung, Angst etc. –, trifft sie damit implizit individualtheoretische Aussagen. Im Umkehrschluss stellt sie dabei fest, was Menschen bräuchten, um besser leben zu können (vgl. Kap. 4, 4.1). Sobald dieses bessere Leben eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse verlangt, wird die individuelle Kritik zum gesellschaftlich allgemeinen Anspruch. Wenn wir z.B. feststellen, dass Menschen im Kapitalismus die Angst, von anderen Menschen auskonkurriert oder übervorteilt zu werden,

als existenziell bedrohlich erleben, nehmen wir implizit → Bedürfnisse (S. 122) nach einem Leben frei von Existenzangst an. Oder wenn das egoistische Menschenbild der neoklassischen Wirtschaftswissenschaften kritisiert wird, wird damit implizit bestätigt, dass Menschen nicht immer egoistisch handeln. Doch bei den Beispielen handelt es sich nur um implizite Erkenntnisse. Solange sie nicht als Individualtheorie expliziert und somit begründet werden, besteht die Gefahr, dass die aufgedeckten Problematiken unerkannt stets nur dem Individuum als persönliches Defizit zugeschrieben werden.

Wir schlagen daher vor, sowohl die Individual- als auch die Gesellschaftstheorie zu explizieren (vgl. Kap. 5). In diesem Prozess müssen wir sie begründen, sodass ihre Annahmen prüfbar und diskutierbar werden. Damit können wir sie auch weiterentwickeln und präzisieren und dabei unsere kategorialen Utopien verbessern. Verständlicherweise ist nicht jede Individual- oder Gesellschaftstheorie dafür geeignet, und Explikation alleine reicht nicht aus. Viele Individualtheorien begreifen Menschen als vom gesellschaftlichen Zusammenhang getrennte Wesen. Das Individuum ist das Vertraute (»hier drinnen«), die Gesellschaft das Fremde (»da draußen«). Befasst sich eine Individualtheorie mit einem bloß in sich eingeschlossenen Individuum, für das die Gesellschaft bestenfalls ein äußerer »Faktor«, eine weitere »Variable« ist, dann verdoppelt sie nur, was im Kapitalismus als gesellschaftliche Entfremdung erlebt wird. Damit kann sie aber nicht begreifen, wie ein Zusammenhang hergestellt werden könnte, in dem sich Menschen nicht als fremd gegenüber der Gesellschaft empfinden. Wir versuchen es an einem Beispiel zu erläutern.

In manchen Ansätzen beispielsweise aus dem Umfeld solidarischer Ökonomie, Degrowth und alternativen Lebensformen wird die Entfremdung von der Gesellschaft erkannt. Allerdings wird diese Entfremdung als bloß interpersonale Erscheinung erfasst: Wir fühlten uns mit anderen Menschen nicht verbunden, und ohne Verbundenheit könnten wir keine gesellschaftliche Veränderung erreichen. Also müssten wir uns zunächst mit anderen verbinden. – Diese Überlegung ist nicht falsch, nur greift sie zu kurz. Sie übersieht, dass wir bereits mit *allen* Menschen verbunden *sind* – und zwar transpersonal. Wir sind also nicht zuerst unverbundene Einzelne, die »nach draußen« gehen müssen, um sich zu verbinden – die Verbindung ist schon da. Wir erleben sie nur nicht. Wir müssen Verbundenheit nicht erst interpersonal herstellen, sondern uns fragen, warum

Abwehr
Es kann kaum verwundern, dass die meisten Menschen nichts von emanzipatorischen Ideen halten. Bei jedem zweiten Gespräch mit Kritiker*innen stoßen wir schnell auf die Aussage: »Nette Ideen, aber das ist unmöglich«. Die emanzipatorischen Bewegungen haben ein grundlegendes Problem. Ihr Streben nach Befreiung basiert auf einer Grundannahme: Eine herrschaftsfreie Gesellschaft ist möglich. Doch warum? Ist der Kapitalismus nicht die beste aller schlechten Gesellschaften? Hierauf kann eine emanzipatorische Bewegung ohne kategoriale Utopie keine Antwort geben. Die Hoffnung kann nicht begründet werden. Doch die Hoffnung muss – und kann – begründet werden. Sonst verbleiben emanzipatorische Bewegungen in den religiösen Nebeln des Glaubens. Die Frage nach der Begründung der Hoffnung ist die Frage nach der Utopie. Erst wenn wir für uns die Hoffnung begründet und die menschlich-gesellschaftliche Potenz zu einer freien Gesellschaft ausreichend gezeigt haben, kann die emanzipatorische Bewegung mit Überzeugung für ihre Hoffnung eintreten und vielleicht auch andere davon begeistern.

die bestehende transpersonale Verbundenheit als Trennung, Fremdheit oder Anonymität erfahren wird. Eine bloß interpersonale Kritik an Entfremdung richtet sich nicht gegen die kapitalistische Form der Verbindung, die sich nur als Trennung zeigen kann (vgl. Kap. 1, 3.1), sondern versucht eben diese erlebte Trennung interpersonal zu reparieren. Damit scheinen aber Fremdheit oder Anonymität Gesellschaften generell immanent zu sein. Und die kapitalistische Verbindung der Vereinzelten über Märkte, Verträge, Geld und Gewalt scheint dann die gleichsam »natürliche« Weise zu sein, gesellschaftliche »Verbundenheit« herzustellen.

Wie ist aber die paradoxe Erfahrung, die Verbundenheit als Trennung erlebt, zu erklären? Die Ursache dafür ist in der kapitalistischen → Exklusionslogik (S. 31) zu finden. Danach erzeugt jede Verbindung gleichzeitig den Ausschluss von anderen. Es handelt sich um eine exkludierende Verbundenheit – interpersonal und transpersonal –, die struktureller Art ist. Wenn wir erkennen, dass die Entfremdung strukturelle Ursachen hat, dann ist die nächste Frage, wie wir Bedingungen herstellen* können, unter denen sich Formen struktureller Verbundenheit ausbilden, die wir auch als solche erleben. Um die Frage beantworten zu

können, ob diese Möglichkeit überhaupt realisierbar ist, benötigen wir sowohl eine angemessene Individual- wie Gesellschaftstheorie. Unsere Sicht auf den Raum des Menschenmöglichen entwickeln wir in Kapitel 5. Sie erlauben uns eine Annäherung an die Beantwortung der Frage: Was können wir können – individuell und gesellschaftlich? Anders gefragt: Welche individuell-gesellschaftlichen Potenzen besitzen wir?

2.3 Utopie als Wissenschaft

Mit der kategorialen Utopie wollen wir eine neue Form des Nachdenkens über Utopie eröffnen. Kritik ist eine Möglichkeit, kategoriale Utopien weiterzuentwickeln. Diese Kritik sollte jedoch keine abstrakt-negierende sein, keine bloße → Abwehr (S. 106) der Art: »Das geht doch nicht«. Sondern sie sollte eine konkrete, bezugnehmende Kritik sein, die sagt, was geht. Diese Kritik kann unserer Meinung nach auf drei Weisen erfolgen: Erstens kann sie die zugrunde liegende theoretische Basis – die Individual- und Gesellschaftstheorie – kritisieren. Zweitens kann sie das Verhältnis zwischen dieser theoretischen Basis und der inhaltlich ausgeführten Utopie hinterfragen. Passen beide überhaupt zusammen? Ist die Utopie überhaupt durch die Individual- und Gesellschaftstheorie gedeckt? Drittens kann eine Kritik die begriffliche Entfaltung innerhalb der kategorialen Utopie aufs Korn nehmen. Werden hier implizit oder explizit zusätzliche Annahmen eingefügt?

Beschreibung und kategoriale Bestimmung

Die meisten existierenden Utopien sind Beschreibungen eines hoffnungsvollen Zustands. Sie beschreiben, wie die Menschen in dieser zukünftigen Gesellschaft wohnen, wie sie ihre Kinder aufziehen, wie sie arbeiten, sich fortbewegen etc. Sie beschreiben das alltägliche Leben der Menschen relativ genau, um es verständlich zu machen, um es zu plausibilisieren, um zu zeigen, dass es funktioniert. Dabei können die Utopien verschiedene Qualitäten besitzen.

Die Ansätze des Frühsozialisten Charles Fourier mögen uns etwas seltsam erscheinen, wenn er erklärt, wie viele Personen die kleinste Gruppe umfasst und wie sich diese organisieren sollen (vgl. Fourier 1829, 146ff.). Ebenso kann die Erziehungsutopie des Frühsozialisten Robert Owen nur auf Stirnrunzeln treffen, der hoffte, Menschen zu ihrem Glück erziehen zu können (vgl. Owen 1827, 105). Dagegen scheint eine Beschreibung der anarchistischen Utopie in Ursula K. Le Guins Roman »The Disposses-

sed« (1974) vielversprechender zu sein, auch wenn die dort vertretene Kapitalismuskritik auf eine personalisierte Kritik an Ungleichheit hinausläuft. Jedoch teilen alle ein gemeinsames Problem: Sie beruhen auf bestimmten Vorstellungen und Theorien über Menschen und die Gesellschaft – und bestimmten Kritiken an der bestehenden Gesellschaft. Auf Basis dieser Theorien und Kritiken kommen sie zu ihren Moralregeln oder zur ihrer Idee einer algorithmischen Arbeitsteilung mittels Computern o.ä. Weder Theorien noch Kritiken sind offen benannt, sie bleiben implizit. Einem Roman ist dies kaum vorzuwerfen, doch trifft dieser Vorwurf auch die meisten theoretischen Utopien. Beim Lesen drückt sich diese Nichtexplikation v.a. als Gefühl des Aus-der-Luft-Gegriffenen, Willkürlichen und Behaupteten aus. Viele theoretische Vorannahmen bleiben im Dunkeln, unklar und unhinterfragbar. Weshalb sollen X Personen in Fouriers Kerngruppe sein? Erlaubt ein Computerprogramm eine herrschaftslose Organisation der Arbeitsteilung?

Wir behaupten, dass *alle* Utopien eine theoretische und kritische Fundierung haben. Jede Utopie entsteht innerhalb einer bestimmten Weltvorstellung. Sie leben von einem bestimmten kategorialen Rahmen. Mit der kategorialen Utopie fordern wir eine offene Benennung und Prüfung dieses Rahmens und seines Zusammenhangs mit der Utopie ein. Hierbei nehmen wir an, dass sich zeigen wird, wie viele detailgenaue Beschreibungen von Utopien unhaltbar sind. Wir können die Zukunft nicht exakt beschreiben. Wir können kein Bild der Zukunft malen. Wir können nur einige Wirkungsmechanismen, einige Formen benennen, welche in der Utopie wichtig sein könnten.

Wir wissen hingegen nicht, wie Menschen konkret »arbeiten« werden – unser kategorialer Rahmen wird uns keine Auskunft darüber erlauben. Aber wahrscheinlich können wir sagen, dass niemand in einer freien Gesellschaft zur »Arbeit« gezwungen werden kann – und damit können wir vermuten, dass Tätigkeiten kaum hierarchisch organisiert sein werden und z.B. auch Fließbandarbeit sich geringer Beliebtheit erfreut und ersetzt werden muss.

Die Gestalt, die Utopien durch die Orientierung an einem kategorialen Rahmen bekommen, kann hier erahnt werden. Wir werden weniger »auspinselnd« Details beschreiben, sondern uns mit grundsätzlichen Dynamiken in der Gesellschaft beschäftigen. Wir werden weniger fertige Bilder der Zukunft bilden, als rahmensetzende Überlegungen vertiefen. Die kategoriale Utopie zielt nicht auf ein Abbilden von Phänomenen der

Zukunft, sondern auf ein Begreifen ihrer wesentlichen Strukturen. Damit wird der utopische Traum zur menschlichen Möglichkeit. Und eine solche Möglichkeitsutopie kann die Praxis verbessern und schärfen.

Utopie first!

Utopien erscheinen uns oft als etwas Grenzenloses, als Traum, als Raum, in dem alles möglich ist. Diese Vorstellung verschüttet ihren grundsätzlich beschränkten Charakter. Utopien gehen immer aus bestimmten Theorien hervor, aus Vorstellungen über die Wirklichkeit. Während der Beschäftigung mit Transformationsideen kamen wir immer wieder zur gleichen Erkenntnis: Die Transformation ist fundamental beschränkt durch die zugrunde liegende Utopie. Einfach ist dies beispielsweise bei Lenin (1917) zu erkennen. Die Vorstellung des Sozialismus als staatlich geplanter Wirtschaft prägt die Vorstellung der Transformation. Erik Olin Wrights Utopie eines Markts mit starken staatlichen Regeln und prägendem kollektiven Eigentum ist ebenfalls mit seinen Vorschlägen einer reformistischen Veränderung erreichbar (Wright 2017, vgl. dazu das Zusatzkapitel online unter https://commonism.us/). Wieder und wieder zeigt sich die enorme Bedeutung der Utopie für die Transformation.

Ein Gegenentwurf zu einer Utopie-first-Haltung drückt das Motto »Fragend schreiten wir voran« der Zapatistas in Mexiko aus. Diese Herangehensweise schließt eine wichtige Wahrheit ein: Wir können die Utopie nicht vollständig bestimmen, und darüber hinaus kann sie und ihre Theoriebasis falsch sein. Zum einen bedeutet das, dass die Utopie erst im praktischen Prozess der Aufhebung klarer und detailreicher wird. Durch neue Erfahrungen sowie Lernprozesse und der dadurch veränderten Theorie gewinnt die Utopie immer mehr an Schärfe. Zum anderen können unsere neuen Erfahrungen eine Veränderung der grundlegenden Vorstellungen der Utopie selbst erfordern.

Aber so wenig die Transformation auf ein fertiges Ziel hinauslaufen kann, so wenig kann sie ziellos sein. Ein fragendes Voranschreiten ohne vorherige ausreichende Zielbestimmung wird höchstwahrscheinlich scheitern. Wenn wir uns Gedanken über unser Ziel machen, dann könnten wir darauf kommen, dass uns eine politisch-staatliche Transformation niemals ans Ziel bringen *kann*. Dann können wir noch so lange fragend diesen politisch-staatlichen Transformationsweg entlang schreiten – er wird uns niemals in die freie Gesellschaft bringen. Auch ein fragendes Voranschreiten benötigt grundlegende Überlegungen zur Utopie,

welche dann auch grundlegende Aussagen zur Transformation erlauben, sonst bleibt es ein hoffnungsvolles Tappen im Nebel der Möglichkeiten.

3. Andere Zugänge zu Utopie

3.1 Blochs Konkrete Utopie

Der abstrakten Utopie, die schon Marx und Engels kritisierten, hat Ernst Bloch (1985) seinen Vorschlag einer konkreten Utopie entgegengestellt. Bloch versteht konkrete Utopie im Sinne eines Prozesses der permanent erneuerten Antizipationen kleiner Schritte in Richtung auf ein Zukünftiges, das als Ganzes unbestimmt bleibt und erst in der Annäherung entsteht: »... das Fernziel muss sich in jedem Nahziel kenntlich machen, eben sowohl damit das Fernziel nicht leer, abstrakt, unvermittelt sei, wie damit das Nahziel nicht blind, opportunistisch, in den Tag hineinlebend sei«. Nun gibt es hierbei zwei mögliche Schwierigkeiten. Entweder fehlt den kleinen Antizipationen die Verbindung zu einer freien Gesellschaft, sodass sie eher zu einem reformerischen Erreichen der besten Möglichkeit heute werden. Hinzu kommt die Gefahr, ohne weite utopische Orientierung tatsächlich im Denken an die jeweilige Gesellschaft gebunden zu bleiben. Oder aber implizit geht auch die Bloch'sche Vorstellung von einem Ziel aus, vom dem sie Kriterien ableitet, um die kleinen utopischen Antizipationen als Umsetzung von realen Möglichkeiten zu bewerten. Dann bestünde die Herausforderung darin, diese entfernte Utopie als Ziel zu explizieren. Blochs Ansatz ist insofern zutreffend, als dass eine Utopie unfertig sein muss und sich im Aufhebungsprozess verändern wird. Dennoch braucht der Aufhebungsprozess bereits qualitativ neue Beziehungen zwischen Menschen, und deren Qualität muss schon heute erahnt und teilweise begriffen werden.

3.2 Plangesellschaft als Utopie

Wenn die Kernidee einer freien Gesellschaft darin besteht, dass Menschen ihre gesellschaftlichen Verhältnisse nach ihren Bedürfnissen gestalten, dann liegt die Vorstellung nahe, diese Gesellschaft zu planen. Doch eine gesellschaftliche Vermittlung auf Basis zentralisierter Pläne hat nur wenig mit Freiheit zu tun. Wie der Markt, so basiert auch die Planvermittlung auf der Trennung der Menschen von ihren Mitteln, die sie zum Leben brauchen (→ Eigentum, S. 141). Die Mittel der Bedürf-

nisbefriedigung stehen den Menschen nicht frei zur Verfügung, sondern die Menschen müssen arbeiten und ihre Planaufgabe erfüllen, um diese zu erhalten. Wer härter oder länger arbeitet, bekommt mehr. Nur für speziell Bedürftige gibt es leistungslose Unterstützungen zur Abfederung des Arbeitsprinzips. Grundsätzlich bleibt Bedürfnisbefriedigung jedoch leistungsvermittelt. Dieses Arbeitsprinzip (vgl. S. 37) verbindet Plan und Markt, Sozialismus und Kapitalismus.

Da die Menschen unter sozialistischen Bedingungen meist nicht freiwillig tätig sind, versuchen sie für die ungeliebte Arbeit möglichst viel vom gesellschaftlichen Reichtum zu erhalten. Auch die Betriebe versuchen, die Ressourcen zu sichern, die sie brauchen, um den Plan zu erfüllen. Obwohl es keine offene Konkurrenz gibt, erzeugt der Plan ein strukturelles Gegeneinander. Menschen und Betriebe rangeln um Reichtum und Ressourcen, indem sie versuchen, den Plan zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Der Staat hat die Aufgabe der Mediation, er versucht, die einzelnen Ansprüche zu prüfen und die sich gegenseitig sowie den Staat Täuschenden zu überwachen. Da es keine Marktkonkurrenz gibt, haben Betriebe keine Notwendigkeit, die Bedürfnisse der Nutzenden einzubeziehen, sodass oft Produkte hergestellt werden, die mangelhaft sind. Warum sollten die Arbeiter*innen auch befriedigende Mittel produzieren? Sie arbeiten höchstwahrscheinlich nicht einmal auf die Art, die ihnen gefallen könnte. Sie arbeiten zuvörderst, weil sie dafür etwas erhalten, und nicht, weil es ihnen sinnvoll erscheint. So ist festzustellen, dass auch Planvermittlung Bedingungen schafft, die Exklusion beispielsweise im Gerangel um Reichtum naheliegender macht als Inklusion.

3.3 Technische Utopien

Ein Dauerfavorit der (Utopie- und) Transformationsdebatte ist die Technik. Viele Transformationstheorien teilen ein starkes Vertrauen in die Technikentwicklung. Stetige Verbesserungen der Technik machten eine Vielzahl von Arbeiten Schritt für Schritt überflüssig, sodass ein Großteil unserer Bedürfnisse mit immer geringerem Aufwand befriedigt werden könnte. Die »notwendige Arbeitszeit« gehe auf ein überschaubares Minimum von beispielsweise fünf Stunden in der Woche zurück. Den Rest der Zeit könnten die Menschen mit Freizeit füllen. Nun sei eine freie Gesellschaft nahe.

Solche technischen Hoffnungen begleiten den Kapitalismus schon lange. Solange die Konkurrenz eine zunehmende Verbilligung der Pro-

duktion und Einsparung von Arbeit erzwang, wurde auch die positive Seite dieser Entwicklung herausgestellt. Auch für Marx war die Produktivkraftentwicklung eine der sichersten Wege in die freie Gesellschaft. Für Lenin ist sie – zusammen mit Erziehung – der wichtigste Motor für den Übergang vom Sozialismus in den Kommunismus. Leider hat das bis jetzt nicht geklappt. Aber bei Voraussagen, dass in den nächsten 20 Jahren 47 Prozent der Arbeiten in den USA automatisiert würden (Frey/Osborne 2013), sei die Zeit nun herangerückt. Was im Kapitalismus zu sozialen Verwerfungen und Kündigungen führe, könne uns der freien Gesellschaft näherbringen – so die Hoffnung, die wir nicht teilen können.

Für uns ist Utopie zentral eine soziale Utopie, eine *Utopie der Beziehungen*, keine technische Utopie. Natürlich wird Technik für vieles nötig sein und es wird wahrscheinlich in einer freien Gesellschaft auch eine sehr spannende Technikentwicklung geben. Doch die neue Befriedigungsqualität unserer Bedürfnisse erwächst in der Utopie weniger aus neuen technischen Erfindungen als aus einer neuen erfahrbaren Qualität der gesellschaftlichen Aufgehobenheit und Abgesicherheit. Unsere menschliche Potenz liegt sicherlich auch in der Herstellung von technischen Mitteln, doch noch viel beeindruckender sind die menschlichen Möglichkeiten, ihre sozialen Mittel, ihre Beziehungen, ihre Vermittlung, ihre Organisation zu gestalten. So besteht die Utopie weniger in der grenzenlosen Freiheit auf Basis einer technischen Allmächtigkeit, sondern in der bezogenen, sich gegenseitig befördernden Freiheit inkludierender Beziehungen.

4. Grenzen utopischen Denkens

In diesem Abschnitt befassen wir uns mit einigen Problemfeldern utopischen Denkens.

4.1 Utopie und Kritik

Jede Kritik besitzt ein Fundament, eine Position (eine positive Aussage), von der aus ein Zustand als falsch, schmerzlich oder unnötig kritisiert werden kann. Diese Position kann unterschiedlich begründet werden, beispielsweise ethisch-normativ durch die Setzung von Werten oder psychologisch durch die Definition von Bedürfnissen des Menschen. Erst durch diese Position bekommt eine Negation ein Fundament, ohne sie

wäre die Kritik unbegründet, bloßes Aufbegehren gegen Unveränderbares, gegen eine Welt, die »nun mal so ist«. Die Position verweist dagegen auf einen Ort, an dem die Kritik aufgehoben ist, an dem sich die Grundlagen der Position entfalten können. Dieser Ort der praktischen Aufhebung der Kritik, der Verwirklichung ethischer Werte, der Entfaltung des Menschen, ist die Utopie.

Ein Beispiel: Wenn ich Ungerechtigkeit kritisiere, dann immer von einer Position, die Gerechtigkeit verlangt. Diese Position verweist auf einen Ort, an dem die Ungerechtigkeit nicht mehr besteht und Gerechtigkeit erfüllt ist, eine Utopie. Natürlich kann ich mich gegen diesen Ort stellen, ihn als Unmöglichkeit verwerfen und nicht die qualitative Verwirklichung der Gerechtigkeit verlangen, sondern nur ihre quantitative Ausweitung. Doch auch diese will begründet sein, und wahrscheinlich wird die Kritik auch den nächsten Zustand wieder als ungerecht negieren. Das Fundament der Kritik treibt die Kritik voran. Erst in ihrer vollen Verwirklichung, in der Utopie, kommt sie zur Ruhe. Kritik zielt auf Utopie.

Die Position und somit die Utopie schwingt in der Gesellschaftskritik meist nur implizit mit. Das hat seinen Grund. Eine Positionierung ist weit unsicherer und leichter kritisierbar als eine Negation. Und dennoch ist die Position implizit in jeder Negation enthalten. Dann kann deutlich werden, dass »das Falsche, einmal bestimmt erkannt und präzisiert, bereits Index des Richtigen, Besseren ist« (Adorno 1971, 19). Wenn der Poststrukturalismus die Konstruktion und Exklusion des »Nicht-Normalen« kritisiert, denkt er die Inklusion der Verschiedenheit in ihrer Besonderheit. Wenn der Neomarxismus die unbewusste Vergesellschaftung verurteilt, verlangt er eine bewusste. Wenn der moderne Feminismus die patriarchale Herrschaft kritisiert, wünscht er eine Gesellschaft, die keine geschlechtliche Diskriminierung kennt. Wenn die Kritische Theorie die innere und äußere Repression kritisiert, denkt sie eine Gesellschaft, in der die »angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen« (Adorno 1966, 261) möglich ist. Zwischen Gesellschaftskritik und Utopie gibt es ein Wechselverhältnis: Je klarer, je konkreter die Kritik auf den Punkt gebracht wird, desto deutlicher tritt in ihr die Utopie hervor. Genauso umgekehrt: Jede Aussage über die Utopie schärft die Kritik. Dies ist der Grund, weshalb utopischer Literatur stets ein gesellschaftskritisches Moment nachgesagt wird. Kritik benötigt die Utopie, sonst ist sie willkürlich. Die Explizierung der Utopie schärft die Kritik, die Konkretisierung der Kritik ergründet die Utopie.

4.2 Utopie als Legitimation

Eine Utopie kann eine legitimatorische Funktion für ein Handeln einnehmen, das Menschen ohne die normative Ausrichtung an der Utopie nicht vollziehen würden. Diese Legitimation können sie dazu nutzen, andere Menschen zu ungewollten Handlungen zu bringen: »Für den guten Zweck von morgen sind heute weniger gute Mittel zulässig.« Beispiele sind die Zerstörung der uns umgebenden Natur um des Wohlstands willen oder die Unterdrückung politischer Gegner*innen, um die freie Gesellschaft auch gegen ihre Feinde durchzusetzen. Auf diese Weise wird Herrschaft gerechtfertigt. Der Stalinismus zeigt, dass dies im Namen der Emanzipation auch extreme, die ursprünglichen Ziele pervertierende Formen annehmen kann. Darin erkennen wir eine typische Figur der bürgerlichen Aufklärung, die eine Zweck-Mittel-Rationalität verkörpert, bei der die Mittel dem Zweck unterworfen werden: Der Zweck heiligt doch die Mittel. Das bedeutet nicht, dass das Ziel falsch sein muss, die Tragik liegt nur darin, dass es sich durch die eingesetzten Mittel auf dem Weg zum Ziel auflöst oder negativ verändert.

Unser Schluss daraus ist, dass eine Utopie keinen emanzipatorischen Charakter beanspruchen kann, wenn Zweck und Mittel, Weg und Ziel auseinanderfallen. Eine nur partielle, selektive Utopie ist keine mehr, jedenfalls keine, die auf eine freie Gesellschaft verweist, die nur eine Gesellschaft allgemeiner Freiheit sein kann. Verwerfen wir jedoch ein instrumentelles Mittel-Ziel-Verhältnis, weil das Ziel den Einsatz dem Ziel widersprechender Mittel nicht rechtfertigen kann, dann stellt sich die Frage nach der Handlungsmacht, um eine gesellschaftliche Transformation durchzusetzen. Und es stellt sich die Frage, wie sich eine emanzipatorische Bewegung mit Gewalt auseinandersetzt, die sie sich nicht ausgesucht hat, ihr aber andere aufzwingen.

4.3 Geschichtsphilosophie

Utopien werden immer wieder mit Geschichtsphilosophie oder -teleologie in Verbindung gebracht, also einer Vorstellung, dass die jeweilige Utopie ein Ziel (Telos) darstellt, zu dem der geschichtliche Prozess mit Notwendigkeit strebt. In diesem Kontext bekommt der für die Periode der Aufklärung zentrale Begriff des »Fortschritts« einen eindeutigen Maßstab. Die Arbeiter*innenbewegung sah sich als Akteurin des historischen Fortschreitens, als Treiberin und Exekutorin des geschichtlichen Prozesses, der die Menschheit über kurz oder lang zum Kom-

munismus bringt. Nach dem Scheitern des Realsozialismus, aber auch angesichts der offensichtlichen Grenzen einer ökonomischen Wachstumslogik, müssten jedoch jede Geschichtsphilosophie und damit verbundene Utopien verworfen werden – so das Argument.

Mit dieser Kritik wird jeder philosophischen Reflexion über Geschichte eine teleologische Konstruktion von Geschichte unterstellt. Doch jede Auffassung von Geschichte gründet auf Grundannahmen über Begriff und Verlauf von Geschichte – seien es Konstanz, Zyklizität, Regression, Zufälligkeit o.ä. Geschichtliche Reflexion ohne Geschichtsphilosophie ist ein Widerspruch in sich. Die Frage ist also nicht, ob Geschichtsphilosophie, sondern welche. Wir vertreten eine teleonome[22] Geschichtsphilosophie, die der Frage nachgeht, welche geschichtliche Entwicklung überhaupt menschenmöglich ist und welche Bedingungen geschaffen werden müssen, um die Möglichkeiten zu realisieren.

4.4 Totalitarismus

Eine weitere Kritik argumentiert, dass ein gleicher Glücksanspruch für alle gegen Utopien spreche. Glück sei doch immer ganz individuell, ein eigener Lebensentwurf, eigene Präferenzen und Ziele. Die Ziele für alle in einer Utopie zu bestimmen oder auch nur beschreiben zu wollen, um für diese dann eine einheitliche Weise der gesellschaftlichen Realisierung zu finden, münde in einem totalitären gesellschaftlichen System, das die Individuen einem Ganzen unterordne.

Dieser (Kurz-)Schluss der Verbindung von Allgemeinheit mit Totalitarismus verweist auf die Begrenztheit des dahinterstehenden Emanzipationsbegriffs. Es gibt tatsächlich Utopien, vor allem jene aus traditioneller marxistischer Linie, die dann im Realsozialismus verwirklicht wurden, in denen das Glück der Einzelnen mit der Einordnung in ein Kollektiv verbunden war (vgl. dazu auch Fußnote 17). Die überlebten, am Realsozialismus orientierten Utopien stehen für eine bestimmte (politisch-staatszentrierte) Variante von Utopie, nicht für ihren gesamten Möglichkeitsraum. Doch sie realisieren immerhin eine wichtige Forde-

[22] »Als teleonomisch werden Prozesse bezeichnet, die allein aus ihren Komponenten und Strukturen erklärt werden.« (Wikipedia: Teleonomie) Wichtig ist das Wort »allein«: Es gibt keine externen Zielsetzer (wie in der Teleologie), sondern der Prozess setzt sich selbst sein Ziel. So in der Geschichte: Menschen setzen ihre Ziele und versuchen, sie umzusetzen. Welche Ziele dabei überhaupt möglich sind, erforscht die kategoriale Utopietheorie.

rung an Utopien: Sie sind allgemein-gültig, gelten also für alle. Diese Allgemeinheit wird allerdings durch ein Aufgehen der Individualität in der Gemeinschaft verwirklicht. Die Utopie gilt für alle, weil alle ihr gleichartig unterworfen sind. Bei einer solchen Gemeinschaftsidee wird die Unterordnung zum Zwang, der konsequenterweise Abweichungen nicht zulassen kann und in einem totalitären Anspruch mündet.

Umgekehrt ist eine Emanzipation ohne allgemeinen Anspruch, für alle Menschen zu gelten, keine allgemeine, sondern nur eine begrenzte, partielle. Solche partiellen Emanzipationen – etwa die Akzeptanz von Homosexualität – sind nicht nur gut in den Kapitalismus integrierbar (etwa als neue Käufer*innenschichten), sondern sie sind gar Antrieb seiner eigenen inneren Entwicklung und permanenten Erneuerung. Das spricht nicht gegen sie, doch solange sich die einen Interessen (S. 49) auf Kosten von anderen behaupten, solange Emanzipation also nicht allgemein ist, kann sie nicht über den Kapitalismus hinausweisen.

Die Auflösung des Widerspruchs von Allgemeinheit und Partialität, von Totalitarismus und kapitalistischer Modernisierung, ist die entfaltete Individualität. Die Entfaltung der einen wird durch die Entfaltung der anderen nicht begrenzt, sondern setzt diese voraus. Eine allgemeine Emanzipation kann nur auf Basis von Inklusion, nicht Exklusion, erfolgen.

5. Zusammenfassung

Ohne utopisches Denken gibt es kein Ziel gesellschaftlicher Transformation, und ohne Ziel wird der Weg in eine freie Gesellschaft fragwürdig – denn wohin sollte er gehen? Oscar Wilde drückte es poetischer aus: »Eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keinen Blick.« (1891, 303) Dennoch ist utopisches Denken auch problematisch und stößt mit guten Gründen auf Widerstand. Unsere Erkenntnisse in einer kurzen Zusammenfassung:

- Heutige Utopietheorien verbieten entweder Utopie und verweisen auf ein abstraktes »ganz Anderes« oder tendieren dazu, sie »auszupinseln«.
- Ein Verbot macht die Transformation unbestimmbar und verkennt den Unterschied zwischen Wunschtraum und kategorialer Bestimmung.
- Eine kategoriale Utopie hat zwei Voraussetzungen: eine Kritik des Bestehenden und eine Bestimmung des Möglichen.

- Auf Basis expliziter Überlegungen zu Mensch und Gesellschaft können wir grundlegende Dynamiken einer freien Gesellschaft erforschen.
- Offengelegte kategoriale Grundlagen einer Utopie können wir kritisieren und fortentwickeln und somit Utopie zur Wissenschaft machen.
- Grenzen und Gefahren von utopischen Ansätzen sollten immer präsent sein.

17. November:
Commonismus Teil 1

Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 154-166.

Kapitel 6: Commonismus

Nun wollen wir versuchen, die Tradition der Bilderverbote zu überschreiten (vgl. Kap. 4, 1.). Doch nicht wie so oft mit einer willkürlichen Hoffnung, sondern mit dem Anspruch, eine wissenschaftlich diskutierbare, kategoriale Utopie zu schaffen, die wir auf Basis unserer Individual- und Gesellschaftstheorie (vgl. Kap. 5) entwickeln. Diese Utopie kann aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht fertig sein, denn Gesellschaft ist komplex und in permanenter Bewegung begriffen. Wir sind Teil dieser Bewegung, sodass die Utopie nur in einer Praxis der gesellschaftlichen Transformation vollständig werden kann. Wir sind jedoch sicher, dass wir den *Commonismus*, wie wir die freie Gesellschaft nun nennen wollen, durch eine gemeinsame Reflexion besser begreifen können. Dafür ist Kritik wichtig, jedoch keine abstrakt-negierende, bloß abwehrende (S. 68), sondern eine konkrete, bezugnehmende Kritik.

Der folgende Text versucht zu entwickeln, unter welchen gesellschaftlichen Verhältnissen Inklusion die nahegelegte Handlungsweise sein kann – interpersonal wie transpersonal. Zuerst wollen wir das Verhältnis von Freiheit und Inklusion in einer freien Gesellschaft diskutieren. Dann wollen wir die Qualitäten commonistischer Vermittlung auf Basis von Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung beschreiben, bevor wir einige Andeutungen zu einem Wandel unserer Individualität in einer commonistischen Gesellschaft machen. Schlussendlich wollen wir in einem kleinen FAQ (Frequently Asked Questions) einige häufig gestellte Fragen beantworten.

Im Text werden wir immer wieder Dynamiken auf einer konkreten, beschreibenden Ebene darstellen. Doch diese *Szenarien* dienen nur der Illustration und sollen nicht als kategoriale Bestimmungen missverstanden werden.

1. Freiheit und Inklusion – die Potenz der Menschen

Wir können die freie Gesellschaft nicht genau definieren oder »auspinseln«. Wir können nicht sagen, wie sie konkret funktionieren wird. Aber wir können auf einer kategorialen Ebene Grunddynamiken begreifen. Die freie Gesellschaft begreifen, heißt sie begründen. Wir können nicht sa-

gen, wie sich Menschen im Commonismus verhalten werden. Einer solchen Aussage läge ein falscher Determinismus zugrunde (vgl. »Gründe«, S. 84). Aber wir können fragen, welche Bedingungen welche Handlungen nahelegen und sie subjektiv funktional machen, sodass wir die Nahelegungen aus guten Gründen annehmen. Zwei aufeinander aufbauende Fragen sind hier sinnvoll:

1. Unter welchen Bedingungen geht die individuelle Entfaltung *nicht zulasten* der individuellen Entfaltung anderer Menschen? – Hier geht es um die Frage, wie wir Ausbeutung, Unterdrückung und Herrschaft ausschließen können.
2. Unter welchen Bedingungen wird die individuelle Entfaltung *zur Voraussetzung* für die individuelle Entfaltung aller anderen Menschen? – Hier geht es um die Frage, wie sich die Inklusionslogik als gesellschaftliches Prinzip durchsetzen kann.

Doch müssen wir wirklich andere Menschen inkludieren, reicht es nicht, sie nur einfach nicht zu beherrschen? Dem Zusammenhang von Freiheit und Inklusion widmen wir unseren ersten Abschnitt (zum → Inklusionsbegriff vgl. S. 127).

1.1 Freie Gesellschaft und ihre Inklusionsbedingungen

Die freie Gesellschaft ist ein großer Begriff. Wir wollen versuchen, diesen Begriff inhaltlich zu füllen. Freiheit ist individuell mit Möglichkeiten verbunden. Die Kritische Psychologie verwendet für diese Möglichkeiten den Begriff der Handlungsfähigkeit (vgl. S. 128). Wir sind handlungsfähig, wenn wir Möglichkeiten haben, unsere → Bedürfnisse (S. 122) kennenzulernen, zu entfalten, zu befriedigen. Je mehr, desto freier sind wir. Da wir mit anderen Menschen in einem gesellschaftlichen Kooperationszusammenhang leben, sind unsere Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung auf die Befriedigungsmöglichkeiten anderer Menschen verwiesen. Wenn ich beispielsweise agrarindustriell hergestellte Nahrungsmittel konsumiere, kann das bedeuten, dass andere Menschen aufgrund der monokulturellen Anbauweise naturnahe Erholungsmöglichkeiten verlieren.

Menschliche Freiheit ist kein losgelöstes Ideal, sondern sie entsteht in und durch Gesellschaft. Sie ist nicht einfach da, sondern sie wird geschaffen. Die menschliche Freiheit ist eine gesellschaftliche Freiheit. Damit ist sie immer auf die Freiheit anderer bezogen und fristet kein isoliertes Dasein neben den Freiheiten anderer. Herrschaftslosigkeit ist eine

schöne Idee, doch sie bleibt ungenügend, wenn ihr Konzept so tut, als gäbe es einen neutralen Bezug zwischen Menschen. Der Bezug der gesellschaftlichen Freiheit(en) kann exklusiv sein – dann kann ich meine Bedürfnisse am besten auf Kosten anderer befriedigen. Oder inklusiv – dann ist meine Bedürfnisbefriedigung maximal, wenn sie die Bedürfnisbefriedigung anderer einbezieht. Somit ist die negative Bestimmung der Herrschaftslosigkeit erst in der positiven Bestimmung allgemeiner Inklusion voll verwirklicht. Aufgrund der gesellschaftlichen Abhängigkeit der Freiheit können wir Herrschaftslosigkeit nur durch Inklusion ver-

Commons
Commons bezeichnen »Ressourcen (Code, Wissen, Nahrung, Energiequellen, Wasser, Land, Zeit u.a.), die aus selbstorganisierten Prozessen des gemeinsamen bedürfnisorientierten Produzierens, Verwaltens, Pflegens und/oder Nutzens (Commoning) hervorgehen« (Wikipedia: Commons). Vorläufer der Commons ist die traditionelle *Allmende*, die ursprünglich die Flächen mittelalterlicher Dörfer bezeichnete, die von allen Dorfbewohner*innen gemeinsam genutzt und gepflegt wurden. Diese Commons waren ein wichtiger Teil der Herstellung* von Lebensmitteln, und viele soziale Prozesse und Regeln sicherten ihr Bestehen. Hier zeigten sich bereits frühe Formen kollektiver Verfügung (Commoning) über v.a. materielle (z.B. Land) und symbolische (z.B. Geschichten) Lebensbedingungen, auch wenn diese durch soziale Hierarchien beschränkt waren. Die Commonsforschung untersucht neben solchen traditionellen Commons (vgl. S. 156) moderne Praktiken kollektiver Verfügung beispielsweise über Musik, besetzte Häuser, Freiräume, Klimacamps, angeeignete Fabriken, Software, Stadt, Klima, Ozeane etc. Zentral ist dabei die Erkenntnis, dass keine Ressource von sich aus ein Commons ist (z.B. Ozeane), sondern Ressourcen und Mittel durch → kollektive Verfügung (S. 159) und dabei eingegangene inkludierende Beziehungen – Commoning – zum Commons *werden*. (Vgl. Helfrich/Heinrich Böll Stiftung 2012). Diese Commons zeichnen sich oft durch → Freiwilligkeit (S. 158), Bedürfnisorientierung und Inklusionsdynamiken aus. An diese Commonsforschung schließen wir an und fragen, wie eine ganze Gesellschaft auf Basis von Commoning organisiert werden könnte.

wirklichen, und zwar eine Inklusion, die für alle gilt. Unsere These ist: Ich bin nur frei, wenn meine Freiheit auf der Freiheit der anderen aufbaut. Allgemeine Freiheit verweist auf allgemeine Inklusion und umgekehrt.

In unserem Alltag hat sich hingegen ein anderer Satz tief eingegraben: »Die Freiheit des Einzelnen endet dort, wo die Freiheit des Anderen beginnt.« (Immanuel Kant zugeschrieben) Er beruht auf der Annahme, dass sich Handlungsmöglichkeiten gegenseitig einschränken, also exklusiv sind. Und er hat eine gesellschaftliche Wahrheit. Es ist der isolierte Freiheitsbegriff des Kapitalismus: Die Freiheit der anderen ist eine Gefahr für meine Freiheit. Freiheit drückt sich im Handeln aus, und der wesentliche Zweck des Handelns ist die Bedürfnisbefriedigung. Somit sind die Bedürfnisse anderer Menschen, mehr noch: die anderen Menschen selbst, eine Gefahr für mich, da sie meine Bedürfnisse und ihre Befriedigung einschränken. Umgekehrt wird bei begrenzten Ressourcen meine Freiheit nur dann größer, wenn die Freiheit der anderen geringer wird. Diese »Freiheit« ist eine Freiheit unter Exklusionsbedingungen, eine *Exklusionsfreiheit*. Der Neoliberalismus kann als radikalisierte Ideologie der Exklusionsfreiheit beschrieben werden. Hier bedarf es der Moral und der staatlichen Intervention, um die Menschen davon abzuhalten, ihre Freiheit und ihre Bedürfnisbefriedigung »übermäßig« auf Kosten anderer zu erweitern. Doch eine andere Freiheit ist möglich: in einer Gesellschaft, in der meine Freiheit und die Freiheit der anderen positiv aufeinander bezogen ist, in einer Gesellschaft der *Inklusionsfreiheit*.

In einer Gesellschaft, in der es subjektiv sinnvoll ist, die Bedürfnisse der anderen einzubeziehen, ist auch die Freiheit der anderen für mich grundsätzlich keine Gefahr. Wenn andere ihre Bedürfnisse am besten befriedigen können, wenn sie meine Bedürfnisse einbeziehen, muss ich vor ihren Handlungen, vor ihren Bedürfnissen, vor ihren Freiheiten und schlussendlich vor ihnen als Menschen keine Angst haben. Im Gegenteil, meine Befriedigungsmöglichkeiten und meine Freiheit nehmen zu, wenn die anderen ihre Freiheit ausweiten. Erst hier kommt die Freiheit als Inklusionsfreiheit, oder was das Gleiche ist, als *allgemeine Freiheit* zu sich. Eine solche Inklusionsgesellschaft realisiert die Freiheit der Einzelnen, indem sie die Freiheit aller realisiert. Sie ist eine »Assoziation worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels 1848). Erst mit dieser gesellschaftlichen Entfaltung der Freiheit wird unsere entfaltete Individualität zur Grundlage der Gesellschaft. Das Individuum muss sich der Gesellschaft nicht

Freiwilligkeit
Freiwilligkeit, also gemäß eigenem freien Willen zu handeln, gründet im Verhältnis von Notwendigkeiten und Möglichkeiten. Die *Möglichkeitsbeziehung* zur Welt, wie wir sie entwickelt haben (Kap. 5, 1.2), ist Voraussetzung für einen freien Willen, denn sie bedeutet, mit Gründen so und mit anderen Gründen anders handeln zu können. Habe ich viele Alternativen, ist der Möglichkeitsraum groß. Geben die Notwendigkeiten den Ton an, ist er klein. Ideal wäre es, wenn die freiwillig realisierten Möglichkeiten automatisch die Notwendigkeiten abdecken würden. Dann ist nämlich die *Motivation* maximal. Prinzipiell geht das, denn wir sind gesellschaftliche Wesen. Niemand muss individuell die eigenen notwendigen Dinge herstellen, sondern wir erledigen die Vorsorge allgemein und tätigkeitsteilig in der Gesellschaft. Das ist eine gigantische individuelle Entlastung. Potenziell, denn es kommt auf die gesellschaftliche Organisation an. Sehe ich mich gezwungen, einen Beitrag zur gesellschaftlichen Vorsorge abzuliefern, weil davon meine Existenz abhängt, dann kann ich noch so viele Möglichkeiten haben. Wenn ich mich aus Existenzangst entscheiden *muss*, welcher der vielen Möglichkeiten ich folge, dann ist die Freiwilligkeit deformiert oder gar ins Gegenteil verkehrt – und die Motivation geht drastisch in den Keller. Umgekehrt: Sehe ich mich nicht gezwungen, sondern kann meine Möglichkeiten tatsächlich aus freiem Willen nutzen, dann ist die Motivation ungleich höher. Das geht nur in einer freien Gesellschaft, die immer auch eine Gesellschaft gesicherter Existenz ist. Freiwilligkeit ist hier eine Qualität der Freiheit und nicht die absolute Größe des Möglichkeitsraums.

Fazit: Freiwilligkeit ist die unbeschränkte Entfaltung unserer Möglichkeitsbeziehung zur Welt.

mehr unterordnen. Wir werden als individuelle, besondere Menschen gesellschaftlich befördert, unsere Bedürfnisse zu entwickeln, zu entfalten, zu befriedigen. Auf Basis unserer entfalteten Individualität realisiert sich die Gesellschaft, die die Entfaltung aller ermöglicht.[32]

[32] Unseren gesamten Text durchzieht ein sehr beziehungsorientierter und »immaterieller« Begriff von Freiheit und Entfaltung. Während kritische Theorietraditionen häufig die Bedingungen hervorheben (Stand der Produktiv-

Kollektive Verfügung
Verfügung bestimmt meine Potenz zur Teilhabe an einer vorsorgenden Herstellung* der Lebensbedingungen (vgl. Kap 5, 2.2). Eine geschlossene Verfügung, beispielsweise durch Eigentum, beschränkt meine Möglichkeiten, die Bedingungen meines Lebens nach meinen Bedürfnissen zu gestalten. Eine offene Verfügung verlangt kollektive Prozesse zur Mediation der verschiedenen Bedürfnisse. Die Offenheit muss organisiert werden. Dies fasst der Begriff der kollektiven Verfügung: Prinzipiell können sich alle Menschen an der Verfügung über die verschiedenen Mittel beteiligen. Dies bedeutet negativ, dass niemand allgemein von der Verfügung über Mittel ausgeschlossen werden kann. Diese Verfügung kann nur inkludierend sein, wenn es keine Herrschaftsmittel mehr gibt, um Menschen gegen ihren Willen zu etwas zu zwingen. Gleichzeitig müssen Ressourcen, Lebensmittel und Lebensräume hergestellt, gepflegt und, wo nötig, verbessert werden. Verfügung ist also immer praktisches Tun und Mittun, das in einer tätigkeitsteiligen Gesellschaft nur kooperativ geleistet werden kann. Und diese Kooperation kann nur inklusiv erfolgen.

Fazit: Kollektive Verfügung bedeutet freie interpersonale wie transpersonale kooperative Verfügung über die Lebensbedingungen. Sie ist die materielle Grundlage für Freiwilligkeit.

Die gesellschaftliche Entfaltung der Freiheit lässt sich individualtheoretisch noch einmal schärfen. Menschen sind handlungsfähig, wenn sie über ihre Lebensbedingungen verfügen. Da die Herstellung* der Lebensbedingungen gesellschaftlich vermittelt ist, erlangen wir diese Verfügung nur durch *Teilhabe* an der Verfügung über den gesellschaftlichen Prozess der vorsorgenden Schaffung unserer Lebensbedingungen. Durch Inklusionsbedingungen wird diese Verfügung maximal befriedigend, weil sie angstfrei ist. Sie ist nicht mehr instabil und prekär. Andere haben keine »guten Gründe«, meine Verfügungsmöglichkeiten einzuschränken. Im Gegenteil, die Verfügung anderer über den gesellschaftlichen Prozess

---

kräfte, Grad der Arbeitsteilung), betonen wir deutlicher die menschliche Potenz, bedürfnisorientierte Beziehungen und eine inkludierende Vermittlung zu schaffen. Dieser Fokus mag einseitig wirken, aber wir haben uns bewusst für diesen bisher unterbelichteten Fokus entschieden.

Konflikte
Konflikte sind Unvereinbarkeiten von verschiedenen Positionen, die von mindestens einer Position als Einschränkung empfunden wird. In diesem Buch interessieren wir uns vor allem für Konflikte zwischen → Bedürfnissen (S. 122) und ihre Bewältigungsformen auf interpersonaler wie transpersonaler Ebene – sowohl in exklusionslogisch wie inklusionslogisch strukturierten Gesellschaften.

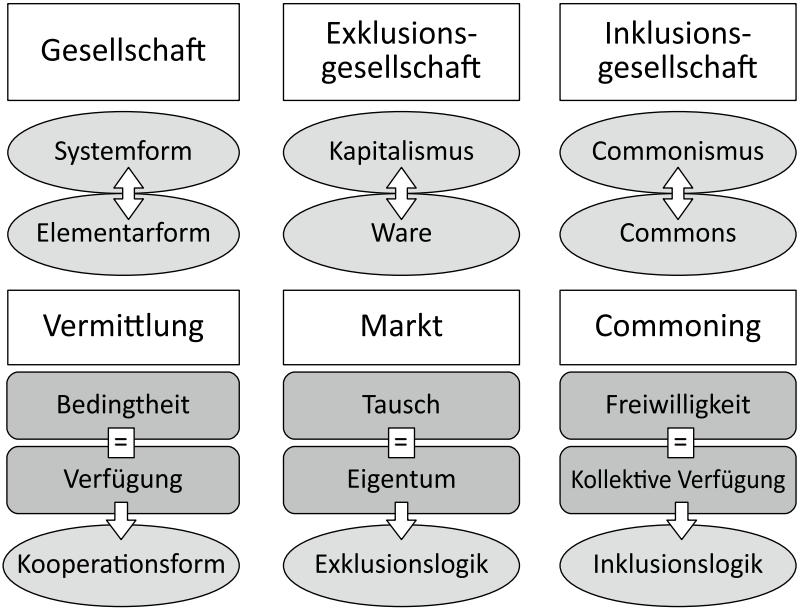
wird durch meine Teilhabe nicht eingeschränkt, sondern befördert. Inklusion ist hier kein (moralisches) Willensverhältnis, sondern ein Strukturverhältnis. Die gesellschaftlichen Strukturen legen sie nahe. Doch ist solch eine Inklusionsgesellschaft möglich? Was sind ihre Grundlagen? Welche gesellschaftlichen Strukturen machen Inklusion zur subjektiven Rationalität, zur subjektiv sinnvollen Handlung, zur individuellen Vernünftigkeit?

1.2 Grundlagen des Commoning: Freiwilligkeit und kollektive Verfügung

Wir glauben, zwei strukturelle Elemente benennen zu können, die gesellschaftliche Inklusionsbedingungen erzeugen. Es sind → Freiwilligkeit (S. 158) und → kollektive Verfügung (S. 159), die wir im vorherigen Kapitel (5, 2.2) angedeutet haben und weiter unten näher bestimmen. Sie charakterisieren das soziale Verhältnis, das die Menschen in einer Inklusionsgesellschaft eingehen. So wie getrennte Produktion und → Eigentum (S. 141) die Grundlagen der kapitalistischen Vermittlungsform des Tauschs und damit der Ware sind, sind diese Elemente die Grundlagen der commonistischen Vermittlungsform des *Commoning* und damit der → Commons (S. 156). So wie wir die Ware als Elementarform der Systemform Kapitalismus begreifen, so die Commons als Elementarform der Systemform Commonismus (vgl. auch Dyer-Witheford 2007). Dieser Zusammenhang wird in Abbildung 8 anhand der in Kapitel 5.2 entwickelten Kategorien schematisch veranschaulicht.

Unsere Bestimmung der Basis des Commoning ist vorläufig, wir befinden uns mit anderen noch im Forschungsprozess. Noch einmal unser Gedankengang in Kürze: Das Commoning ist ein auf Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung basierendes soziales Verhältnis, das eine Inklusions-

Abb. 8: Kapitalismus (mittig) als Beispiel einer Exklusionsgesellschaft und Commonismus (rechts) im schematischen Vergleich nach den in Kap. 5.2 entwickelten Kategorien (links).



logik hervorbringt und zu Inklusionsbedingungen führt. Das wollen wir im Folgenden ausführlicher erläutern.

Inklusionsbedingungen sind unvereinbar mit einem Zwang zum gesellschaftlichen Beitrag, mit einer Kopplung von »existieren dürfen« an ein »beitragen müssen«. Der Commonismus basiert auf Selbstauswahl. Menschen ordnen sich Tätigkeiten selbst zu. Wir werden nur das tun, was uns wichtig ist, was wir notwendig finden oder worauf wir Lust haben – in jedem Fall: wozu wir motiviert sind. Das sind Tätigkeiten, die bei einer individuellen Abwägung zwischen positiver Veränderung einerseits und Anstrengungen und Risiken andererseits emotional positiv bewertet werden. Unsere Emotionen gewinnen hier eine entscheidende Bedeutung. Keine abstrakten Regeln und Kräfte wie Geld oder Herrschaft werden über unser Handeln entscheiden, bestimmend sind vielmehr unsere Bedürfnisse und unsere emotionale und kognitive Weltwahrnehmung. Das Prinzip der Freiwilligkeit ist ein sehr herausfordernder

Gedanke, denn es verlangt eine ganz andere Form gesellschaftlicher Organisation. Dieses Element wird in Commons-Zusammenhängen auch »Beitragen statt Tauschen« (vgl. Siefkes 2008; Habermann 2016) genannt. Auf die verständlichen Fragen »Aber dann macht doch niemand mehr etwas« oder »Wer kümmert sich dann um die Müllabfuhr?« reagieren wir weiter unten.

Freiwilligkeit ist tief verbunden mit dem zweiten Element, das Inklusion nahelegt: *kollektive Verfügung* über Lebens- und Reproduktionsmittel. Materielle, symbolische und soziale Mittel zum Leben im weitesten Sinne müssen für alle Menschen offen zur Verfügung stehen. Sonst besteht die Gefahr, dass Menschen aufgrund fehlender Beteiligung die Bedürfnisbefriedigung versagt wird. Gleiches gilt für Re/Produktionsmittel. Wenn diese als Eigentum existieren, werden Menschen strukturell ausgeschlossen und haben keine Möglichkeiten mehr, über die vorsorgende Schaffung der Lebensbedingungen mitzuverfügen. Kollektive Verfügung bedeutet aber nicht, dass alle Menschen immer alles bekommen können oder Anspruch haben, überall mitmachen zu können. Kollektive Verfügung bedeutet, dass niemand abstrakt, also aufgrund einer allgemeinen Regel (Gesetz o.ä.), von verfügbaren materiellen, symbolischen und sozialen Mitteln getrennt werden darf. Gleichwohl gibt es immer wieder auch Begrenzungen, die zu → Konflikten (S. 160) über die Nutzung dieser Mittel führen können. Dann ist eine Mediation dieser Bedürfniskonflikte erforderlich, die jedoch eine Form annimmt, mit der die grundsätzliche Inklusion der Beteiligten nicht aufgehoben wird. Die verständliche Frage, wie eine offene Verfügung bei Beschränkungen möglich ist, wollen wir bald aufnehmen. Allgemein auf Konflikte werden wir nach der weiteren Entwicklung der Inklusionsgesellschaft noch eingehen.

Wir glauben, dass eine Gesellschaft, die auf Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung gründet, Inklusionsbedingungen erzeugt. Inklusionsbedingungen verlangen eine *Abwesenheit von Herrschaftsmitteln*. Inklusion wird subjektiv sinnvoll, wenn ich andere Menschen nicht mehr beherrschen und zwingen kann. Dann kann ich ihre Bedürfnisse nicht einfach übergehen, stoppen oder unterdrücken, sondern muss sie einbeziehen. Sicherlich wird es auch in einer Inklusionsgesellschaft Ausschlüsse geben, die sich auf → Macht (S. 17) zu ihrer Durchsetzung stützen – und sei es nur die unmittelbar-körperliche Überlegenheit o.ä. Die Inklusion ist nicht total, sondern nur bestimmend. Doch Exklusionen werden zum einen viel schwieriger umzusetzen sein und zum anderen

wird Inklusion im Allgemeinen eine bessere, stabilere Bedürfnisbefriedigung ermöglichen. Zur Prüfung unseres Entwurfs können wir uns also fragen: Existieren Machtmittel? Können sich Menschen gegen andere durchsetzen? Und, ganz entscheidend: Ist es für Menschen subjektiv begründet, sie zu verwenden?

Nun wollen wir auf zwei wichtige Bezüge von Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung eingehen: Notwendigkeit und Beschränktheit. Danach werden wir versuchen, die commonistische Inklusionsgesellschaft zu entwickeln. Wir werden darüber nachdenken, wie eine Gesellschaft sich herstellt, erhält und vermittelt, die auf Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung beruht. Und wir werden prüfen, ob diese tatsächlich Inklusionsbedingungen erzeugt.

Freiwilligkeit und Notwendigkeit: Wer macht die Müllabfuhr?

In Reaktion auf den Satz »Wir tun freiwillig, was wir wichtig finden« bricht häufig das kapitalistisch formierte Unverständnis hervor: »Unmöglich! Alle werden nur am Strand liegen und die wichtigen Arbeiten bleiben liegen.« Doch werden die so Reagierenden gefragt, ob sie selbst das ganze Leben – nicht bloß eine die Kräfte wieder auffüllende Woche – am Strand herumliegen wollten, stimmen sie fast nie zu. Das Problem sind immer die anderen, man selbst würde ja… Tatsächlich ist die Vorstellung eines Schlaraffenlands oder eines »oralen Kommunismus«, wo alle nur herumliegen und konsumieren, für die meisten Menschen keine Utopie. Auch wenn linke Versprechen sie immer wieder aufgreifen – etwa mit Slogans wie »Her mit dem schönen Leben« und einem weißen Palmenstrand als Illustration. In ihnen liegt dennoch eine Wahrheit begründet, nämlich, dass im Kapitalismus in der Lohnarbeit die Elemente von Last und Qual oft überwiegen. Doch was passiert im Commonismus mit wichtigen Tätigkeiten, die unschön sind?

Klar ist, dass niemand zu unangenehmen Tätigkeiten gezwungen werden kann. Deshalb sollten die Tätigkeiten so organisiert sein, dass sie motivierend sind. Das kann bedeuten, sie zu automatisieren, zu verteilen (nicht 40 Stunden die Woche Müll abfahren, sondern beispielsweise einen halben Tag), schöner zu gestalten etc. Wir wissen, dass der menschliche Tätigkeitsantrieb »zwischen Lust und Notwendigkeit« (Kratzwald 2014) oszilliert. Wir tun nicht nur, was uns Spaß macht, sondern wozu wir motiviert sind, auch wenn das Notwendige mühselig sein sollte. Motivation ist eine Abwägung zwischen erwarteter positiver Ver-

änderung und verbundenen Anstrengungen und Risiken (vgl. S. 129). Können wir unsere Verhältnisse selbst gestalten, so sind wir zu erheblichen Anstrengungen motiviert, wenn das Ergebnis Befriedigung und Glück verspricht. Feminist*innen haben darauf hingewiesen, dass gerade im Care-Bereich Notwendigkeiten existenziellen Charakter besitzen und oft keinen Aufschub dulden (Praetorius 2015). Es gibt eine hohe Motivation, etwa dem Schreien des Kindes nachzugehen und sich um sein Wohlergehen zu kümmern. Liegen hier nicht »Lust und Notwendigkeit« sehr eng zusammen? Aber gilt nicht auch etwas Ähnliches für die Software-Entwicklung, bei der ein entdeckter sicherheitsrelevanter Fehler keinen Aufschub der Reparatur duldet, weil Millionen Menschen die Software nutzen? Und entfaltet sich in der Reparatur der Software wie im Bekümmern des Kindes nicht ein einnehmendes Gefühl der Befriedigung, wenn die Software wieder sicher und das Kind zufrieden ist?

Damit wollen wir die Frage noch einmal grundsätzlicher angehen, denn es geht allgemeiner ausgedrückt um das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit. Die Commons-Forscherin Friederike Habermann kritisiert die Auffassung von Marx: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört« (1894, 828). Sie hinterfragt den von Marx formulierten Gegensatz von Freiheit und Zweckmäßigkeit: »Sofern es [das Arbeiten] durch Not bestimmt ist, ja. Doch durch Zweckmäßigkeit? Als Marx ›Das Kapital‹ schrieb – befand er sich da im Reich der Notwendigkeit? Oder hat es ihm womöglich manchmal Lust bereitet? Falls ja – sind uns deshalb seine Werke nicht mehr zweckdienlich?« (Habermann 2016, 83)

Nun spricht Marx von *äußerer* Zweckmäßigkeit, doch was soll das anderes sein als die vorsorgende Herstellung* unserer Lebensbedingungen? Kann das nicht auch zugleich die selbstgesetzte *innere* Zweckmäßigkeit, die Selbstsetzung der Zwecke, also unsere Entfaltung in Freiheit sein, die die Freiheit aller ist? Hat Marx hier seinen Hegel vergessen? Vergessen, dass Notwendigkeit und Freiheit zwar im Kapitalismus gegensätzliche Formen annehmen, was aber gerade nicht »in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen« (Marx ebd.) gilt?

Im Commonismus kann der Gegensatz, den Marx zu seiner Zeit in aller Deutlichkeit erlebte, aufgehoben werden. Wenn wir die Notwendigkeiten in freier Verfügung über unsere Lebensbedingungen selbst-

bestimmt abdecken können, dann müssen sie nicht in einen Gegensatz zur Freiheit geraten. Sondern Freiheit realisiert sich gerade durch die freie und schöpferische Erfüllung der Notwendigkeiten des Lebens. Es ist dann einfach das Leben, das schön ist, wenn wir darüber verfügen.

Offenheit und Begrenzung: Wer bekommt das Haus mit Meerblick?
Auch im Commonismus wird es Begrenzungen geben. Nicht alle Bedürfnisse werden (sofort) befriedigt werden können. Ich kann nicht immer alles bekommen oder tun was ich will. Ich kann nicht über all meine Lebensbedingungen verfügen, da ich nicht überall beitragen kann. Deshalb zeigt sich Verfügung nur als *Teilhabe* an der Verfügung. Das bloße Teilhaben ist unproblematisch, wenn andere über die restlichen Lebensbedingungen im inkludierenden Bezug auf meine Bedürfnisse verfügen. Zusätzlich müssen jedoch beim Herstellen* und Verfügen Bedürfnisse priorisiert werden. Sicherlich können wir Priorisieren vermeiden, indem wir genügend Mittel herstellen* (genügend Häuser mit Meerblick) oder diese nach gemeinsamen Absprachen nutzen, aber wir können das Problem nicht ganz aus der Welt schaffen. Klar ist auch, dass gesellschaftlich als wichtig angesehene Lebensmittel hoch priorisiert werden, um allen Menschen eine offene Verfügung zu ermöglichen. Auch bedeutet ein Aufheben des Eigentums nicht, dass andere Menschen eine (Mit-) Verfügung über die von mir genutzte Zahnbürste, den Pullover oder die Wohnung verlangen. Eine commonistische Gesellschaft wird an manchen Orten stabile Verfügungs- und Besitzverhältnisse etablieren. Diese werden jedoch nicht durch eine Zentralgewalt durchgesetzt, sondern sind grundsätzlich veränderbar. Das lokale Brotverteilungs-Commons verfügt über das Brot, aber wenn diese Verfügung ausschließend und zunehmend nicht bedürfnisorientiert geschieht, wird es Widerstand geben und sich beispielsweise ein anderes Verteilungscommons gründen, das den Brot-Produzierenden eine bedürfnisorientiertere Verfügung verspricht.

Ressourcen und Möglichkeiten sind immer begrenzt. So kann und wird es zu Konflikten (vgl. Kap. 6, 3.6) kommen. Wir sind gewohnt, Konflikte unter Exklusionsbedingungen zu denken: »Wie kann ich meine Bedürfnisse befriedigen und bekomme mein Haus mit Meerblick?« Unter Inklusionsbedingungen werden Konflikte grundsätzlich anders ausgetragen. Meine Bedürfnisse stehen nicht einfach unvermittelt den Bedürfnissen anderer gegenüber, sondern es stellt sich die Frage: Wie können wir ge-

meinsam unsere Bedürfnisse am besten befriedigen? Wie können wir die Häuser mit Meerblick möglichst bedürfnisgerecht nutzen? Dies ist die inklusive Reformulierung des Konfliktproblems. Offenheit, Verfügung und Begrenzungen werden so zur kollektiven Frage danach, wie wir unsere Bedingungen bedürfnisgerecht nutzen und gestalten können.

2. Herstellung* und Nutzung

Die commonistische Weise der Herstellung* der gesellschaftlichen Lebensbedingungen basiert auf der Logik der Freiwilligkeit. Freiwilligkeit funktioniert nur, wenn Form und Organisation der Gesellschaft die Bedürfnisse der Re/Produzierenden möglichst gut befriedigen. Dies betrifft sowohl die produktive als auch die sinnlich-vitale Bedürfnisdimension (vgl. S. 127). Die Menschen wollen über den Herstellungsprozess verfügen und ihn gestalten, um Existenzangst und das Ausgeliefertsein an die Umstände zu minimieren (produktive Dimension). Herstellung* und Erhaltung sollen aber auch Freude machen und verschiedene Bedürfnisse wie Neugier, Tätigkeitslust, Zusammenkunft etc. befriedigen (sinnlich-vitale Dimension). Die Herstellung* findet in unmittelbaren Kooperationen statt, da jedes konkrete Handeln immer individuell oder in interpersonalen Zusammenhängen geschieht (vgl. Kap. 5, 2.2). Wir werden diese unmittelbaren Kooperationen vereinfachend *Commons* nennen, was mit unserer Analyse übereinstimmt, nach der die → Commons (S. 156) die basale soziale Handlungsform (= Elementarform) im Commonismus (=Systemform) darstellen (vgl. dazu Kap. 6, 1.2 und Abb. 8, S. 161). Welche konkrete Gestalt ein Commons annimmt, ist von den konkreten Bedingungen (Ressourcen, Menschen, Anforderungen etc.) abhängig. Davon soll im Folgenden abstrahiert werden.

Wenn ein Commons es nicht schafft, die Bedürfnisse der Re/Produzierenden einzubeziehen, wird es sich über kurz oder lang wieder auflösen. Auflösung ist hierbei als Mittel der Regulierung wichtig: Es befreit gebundene Ressourcen, zeigt Lernerfahrungen an und schafft Raum für Neues. Die bedürfnisorientierte Herstellungsweise* wird sich in der Organisation der Tätigkeiten zeigen. Commons, welche autoritäre oder herrschaftsähnliche Organisationsformen ausbilden, werden nicht lange bestehen, da sie wenig oder keine freiwillige Unterstützung bekommen werden. Warum sollten sich Menschen in solche Zusammenhänge be-

24. November:
Commonismus Teil 2

Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 166-189.

meinsam unsere Bedürfnisse am besten befriedigen? Wie können wir die Häuser mit Meerblick möglichst bedürfnisgerecht nutzen? Dies ist die inklusive Reformulierung des Konfliktproblems. Offenheit, Verfügung und Begrenzungen werden so zur kollektiven Frage danach, wie wir unsere Bedingungen bedürfnisgerecht nutzen und gestalten können.

2. Herstellung* und Nutzung

Die commonistische Weise der Herstellung* der gesellschaftlichen Lebensbedingungen basiert auf der Logik der Freiwilligkeit. Freiwilligkeit funktioniert nur, wenn Form und Organisation der Gesellschaft die Bedürfnisse der Re/Produzierenden möglichst gut befriedigen. Dies betrifft sowohl die produktive als auch die sinnlich-vitale Bedürfnisdimension (vgl. S. 127). Die Menschen wollen über den Herstellungsprozess verfügen und ihn gestalten, um Existenzangst und das Ausgeliefertsein an die Umstände zu minimieren (produktive Dimension). Herstellung* und Erhaltung sollen aber auch Freude machen und verschiedene Bedürfnisse wie Neugier, Tätigkeitslust, Zusammenkunft etc. befriedigen (sinnlich-vitale Dimension). Die Herstellung* findet in unmittelbaren Kooperationen statt, da jedes konkrete Handeln immer individuell oder in interpersonalen Zusammenhängen geschieht (vgl. Kap. 5, 2.2). Wir werden diese unmittelbaren Kooperationen vereinfachend *Commons* nennen, was mit unserer Analyse übereinstimmt, nach der die → Commons (S. 156) die basale soziale Handlungsform (= Elementarform) im Commonismus (=Systemform) darstellen (vgl. dazu Kap. 6, 1.2 und Abb. 8, S. 161). Welche konkrete Gestalt ein Commons annimmt, ist von den konkreten Bedingungen (Ressourcen, Menschen, Anforderungen etc.) abhängig. Davon soll im Folgenden abstrahiert werden.

Wenn ein Commons es nicht schafft, die Bedürfnisse der Re/Produzierenden einzubeziehen, wird es sich über kurz oder lang wieder auflösen. Auflösung ist hierbei als Mittel der Regulierung wichtig: Es befreit gebundene Ressourcen, zeigt Lernerfahrungen an und schafft Raum für Neues. Die bedürfnisorientierte Herstellungsweise* wird sich in der Organisation der Tätigkeiten zeigen. Commons, welche autoritäre oder herrschaftsähnliche Organisationsformen ausbilden, werden nicht lange bestehen, da sie wenig oder keine freiwillige Unterstützung bekommen werden. Warum sollten sich Menschen in solche Zusammenhänge be-

geben? Menschen können ihre Bedürfnisse besser befriedigen, wenn sie über ihre Handlungsumgebung verfügen und sie nach ihren Wünschen gestalten können. Eine fremdgesetzte autoritäre Gestaltung entspricht nie so gut den Bedürfnissen der Menschen, als wenn diese sie selbst schaffen. Auch abstrakte Rollenzuschreibungen – beispielsweise Chef*in – werden wohl ins Buch der aussterbenden Wörter wandern. Doch auch hier drückt sich Freiwilligkeit aus: Qualifikationen können anerkannt und respektiert werden. Statt formalem Status zählen die konkreten Beiträge. Weil Menschen freiwillig beitragen, werden dauerhaft nur Commons existieren, welche die Bedürfnisse der Menschen auch wirklich inkludieren.

Freiwilligkeit verlangt auch Selbstorganisation. Selbstorganisation – die Festsetzung eigener Zwecke, Ziele und Kooperationsformen – bedeutet, dass die Beitragenden selbst definieren, was sie tun wollen und wie sie dies tun wollen, wie sie ihr Commoning gestalten. Kein Plan oder gesellschaftliche Allgemeinheit (vgl. Kap. 6, 3.7) sagt ihnen, was sie zu tun haben. Sie entscheiden selbst, was sie für wichtig halten. Und sie legen selbst die Regeln als konkrete, veränderbare Übereinkünfte fest, nach denen sie handeln wollen. Sie entscheiden darüber, wie sie entscheiden wollen. Dabei spielen weitergegebene Erfahrungen mit guten Praktiken eine wichtige Rolle. Sie wirken jedoch nie als abstrakte, unhinterfragbare Rahmensetzungen wie etwa allgemeines Recht. Stattdessen geht es immer um die Anpassung und Anwendung gemäß den Bedürfnissen der Menschen, die ein Commons selbst organisieren.

Die Herstellung* erfolgt auf Grundlage der Bedürfnisse der tätigen Menschen. Im Falle interpersonaler Beziehungen ist leicht nachvollziehbar, dass die Ergebnisse der Tätigkeiten *konkreten Anderen* zugute kommen und durch die erfahrene Befriedigung ihrer Bedürfnisse motiviert sind (etwa bei Care-Tätigkeiten). Aber weshalb sollten re/produktiv Tätige die Bedürfnisse *aller* anderen Nutzenden, der *allgemeinen Anderen*, berücksichtigen? Die selbstbestimmte Festlegung der Zwecke der Herstellung* ist nicht losgelöst von den Bedürfnissen anderer Menschen. Kooperatives Herstellen* zielt auf Teilhabe an der gesellschaftlichen Verfügung über die vorsorgende Schaffung der Lebensbedingungen. Die re/produktiv Tätigen wollen die Gesellschaft nach ihren Bedürfnissen mitgestalten. Teilhabe, Mitgestaltung und Inklusion sind nur gewährleistet, wenn der erbrachte Beitrag auch genutzt wird und seine befriedigende Wirkung entfaltet. Erst dann ist der Beitrag gesell-

schaftlich »realisiert« und damit anerkannt. Dies ist auch emotional verständlich: Wenn wir etwas re/produzieren, was niemand braucht, dann ist das nicht sehr befriedigend. So ist es subjektiv funktional, also begründet – aber nicht zwingend –, die Bedürfnisse der Nutzenden einzubeziehen. Durch das Einbeziehen der Bedürfnisse der Nutzenden in die Herstellung* wird deren produktive Bedürfnisdimension indirekt mit angesprochen: Ihre Bedürfnisse gestalten die Re/Produktion mit. So wird das Befriedigen-Können der Bedürfnisse anderer selbst zu einem Bedürfnis. Wiederum gilt, dass Menschen eher bei jenen Commons beitragen werden, welche auch begehrte Lebensmittel und -räume re/produzieren und Bedürfnisse besser befriedigen. Andere werden sich tendenziell auflösen oder verändern. Wie die Informationen über die Bedürfnisse der Nutzenden zu den re/produktiv Tätigen kommen, ist Frage des nächsten Abschnitts zur Vermittlung.

Eine Selbstsetzung der Herstellungs- und Erhaltungsziele bedeutet auch eine Auflösung der Sphärenspaltung. Die Spaltung in eine »reproduktiv-private« erhaltende Sphäre von Haushalt, Kindern sowie Care und einer »produktiv-öffenlichen« herstellenden Sphäre von Arbeit und Geld ergibt keinen Sinn mehr. Herstellung und Erhaltung – kurz: Herstellung* (vgl. S. 24) – finden immer *nach* Bedürfnissen und *für* Bedürfnisse statt. Produktion und Reproduktion fallen zusammen. Was soll der Unterschied sein zwischen einem Commons für die Kinderbetreuung und einem für Waschmaschinenfertigung? Beide befriedigen wichtige Bedürfnisse. Dies bedeutet auch, dass die geschlechtliche Zuschreibung von Reproduktion als »weiblich« und Produktion als »männlich« und die auf ihr aufbauende geschlechtliche Arbeitsteilung keinen Sinn mehr ergibt. Auf exkludierende Geschlechterverhältnisse und andere Exklusionsstrukturen werden wir weiter unten noch explizit eingehen (Kap. 6, 5.3).

Die Nutzung selbst ist mehr als ein sinnlich-vitaler Akt, sie hat auch schöpferische Aspekte. Die geschaffenen Mittel werden nicht einfach verbraucht, sondern die befriedigende Qualität stellt sich vor allem durch die Weise ein, wie die Dinge genossen werden – beispielsweise die Nahrungsaufnahme als ein bezauberndes Mahl oder als Teil einer besonderen Genusskultur. Die Nutzung selbst schafft sich die Nutzungsbedingungen, unter denen sich die Bedürfnisbefriedigung maximal entfalten kann. So wie durch die Freiwilligkeit die sinnlich-vitale Bedürfnisdimension eine große Rolle in der Herstellung* erhält, gehen wir davon

aus, dass produktive Bedürfnisdimensionen wichtiger bei der Nutzung werden. Die trennende Befriedigung der sinnlich-vitalen Bedürfnisdimension in der Nutzung (Genuss, Freude etc.) und der produktiven Dimension in der Herstellung* (Gestaltung, Entscheidung etc.) nimmt ab. Wir vermuten, dass im Commonismus die Scheidung von Herstellung* und Nutzung deutlich zurückgehen wird. Wir re/produzieren lustvoll und befriedigen unsere Lüste re/produzierend. Diese »Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte usw. der Individuen«, so Marx in den *Grundrissen* (1858, 387), ist der wirkliche menschlich-gesellschaftliche Reichtum, wobei der »wirkliche [...] Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt« (Marx/Engels 1846, 37).

3. Vermittlung durch Commoning

Nun kommen wir zu einem spannenden Punkt. Wie erhalten die re/produktiv Tätigen Signale darüber, was die Nutzenden bevorzugen oder brauchen? Auf Basis welcher Informationen können sich neue Herstellungs- und Erhaltungsprojekte gründen? Unter welchen Umständen und auf welche Weise werden Ziel- und Bedürfniskonflikte verhandelt? Wie gehen wir im Commonismus mit begrenzten Ressourcen und Möglichkeiten um? Diese Fragen führen uns in den Bereich der *Vermittlung* und seine Ausgestaltung durch *Commoning*. Vermittlung geschieht vor allem über Mittel. Diese sind die Träger der Vermittlungsform. Im Kapitalismus spiegeln die Mittel die Vermittlungsform Tausch und die daraus entstehende Exklusions- und Verwertungslogik wider. Sie verkörpern die gesellschaftliche Logik. Materielle Mittel – z.B. Küchengeräte – sind oft schwer zu reparieren, sodass sie neu gekauft werden müssen, wenn sie defekt sind. Symbolische Mittel – z.B. Kulturgüter – werden künstlich verknappt, um ihre Warenform zu erhalten. Soziale Mittel – z.B. Methoden der Arbeitsorganisation – ermöglichen eine möglichst kosteneffiziente Verwertung der menschlichen Arbeitskraft. Die Logik der kapitalistischen Gesellschaft wird über Mittel als konkrete *Handlungsaufforderungen* umgesetzt. Die Mittel verkörpern, was mit ihnen gemacht werden müsste, um sie erfolgreich zu produzieren, zu verkaufen und zu konsumieren. Sie verbinden die Menschen, sie stellen die Vermittlung der Gesellschaft her. Nicht anders ist es im Commonismus.

Verselbständigte Vermittlung
Es ist wichtig, die gesellschaftliche Vermittlung im Kapitalismus zu verstehen, weil sie den meisten Menschen als die einzig mögliche erscheint. Sie prägt und verengt unsere Auffassungen von Gesellschaft und Vermittlung. So können wir uns kaum vorstellen, dass so etwas komplexes wie eine Gesellschaft von uns Menschen bewusst geschaffen werden kann. Die Qualität des Kapitalismus ist die »unbewusste Gesellschaftlichkeit«. Sie entsteht, wenn zwei Dynamiken zusammenkommen: Die gesellschaftliche Vermittlung stellt sich »hinter dem Rücken« der Menschen her (Selbständigkeit) und dreht das Verhältnis von subjektiv gewollter Bedürfnisbefriedigung (sozialer Prozess) und objektiv erzwungener Verwertung (sachlicher Prozess) um. Das Moment der Selbständigkeit, das jeder Gesellschaft zugrunde liegt, wird im Kapitalismus zur Verselbstständigung von Sachzwängen gegenüber den Bedürfnissen der Menschen. Wir können den Kapitalismus nicht mehr kontrollieren, sondern dieser kontrolliert uns.

Im Commonismus werden die Mittel die elementaren Logiken des Commoning widerspiegeln: Freiwilligkeit und kollektive Verfügung, welche unserer These nach Inklusionsbedingungen hervorbringen. *Materielle Mittel* – beispielsweise Re/Produktionsmittel – bieten all die stofflichen Voraussetzungen für möglichst entfaltende und erfüllende produktive und reproduktive Tätigkeiten. *Symbolische Mittel* – beispielsweise frei verfügbare Kulturgüter und Wissen – werden in ihrer vollen Reichhaltigkeit angeeignet und tragen zur Entfaltung einer genießenden Lebensweise bei. *Soziale Mittel* – beispielsweise Methoden der Selbstorganisation und Kommunikation – werden zur Selbstentfaltung einladen und ermöglichen ein möglichst lustvolles Gestalten der Tätigkeiten. Auch im Commonismus vergegenständlichen die Mittel die gesellschaftliche Logik und die darin liegenden inkludierenden Handlungsaufforderungen. Die Arten des Wohnens, der Mobilität, des Kommunizierens schaffen neue Beziehungsformen zwischen Menschen. Selbst wenn wir essen, fördern wir eine Re/Produktion, welche nach den Bedürfnissen der Beitragenden gestaltet ist. Unser alltäglicher Lebensvollzug ist inkludierend.

Für uns war und ist die Vorstellung von Ver-Mittlung, das In-Beziehung-Treten über Mittel im weitesten Sinne, eine wichtige Möglichkeit,

so etwas kompliziertes wie Gesellschaft zu denken. Eine Inklusionslogik wirkt nicht abstrakt, sondern schreibt sich in die materiellen, symbolischen und sozialen Mittel und somit in die Bedingungen unseres Lebens ein. Das bedeutet auch, dass die Einzelnen nicht die Bedürfnisse aller anderen ständig in einem bewussten Prozess im Blick haben und inkludieren müssen – das wäre in transpersonalen Verbindungen auch gar nicht möglich. Sondern diese Bedürfnisse sind *in den Mitteln*, die sie tagtäglich nutzen, bereits *eingeschrieben*. So wirken die Inklusionsbedingungen – wie im Kapitalismus die Exklusionsbedingungen – konkret im Alltagshandeln der Menschen durch die Mittel hindurch.

3.1 Commonistische Vermittlung

Um die commonistische Vermittlung zu begreifen, wollen wir sie mit jener im Kapitalismus kontrastieren. Im Kapitalismus stellt sich die gesellschaftliche Vermittlung – und damit die → Kohärenz (S. 137) der Gesellschaft – nicht nur hinter dem Rücken der Menschen her, sondern sie hat sich auch gegen sie → verselbständigt (S. 170): »Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, anstatt sie zu kontrollieren.« (Marx 1890, 89) Wir haben versucht, dies als *sachliche Herrschaft* (S. 147) und *Verselbständigung der Verhältnisse* (S. 33) gegenüber den Menschen zu begreifen. Preise und Märkte werden nicht von den Menschen gestaltet, sondern sie sind ein unbewusst-gesellschaftliches Phänomen, das sich vom bewussten Handeln der Menschen abgelöst hat. Die transpersonale Ebene der sachlichen Vergesellschaftung hat sich gegenüber der interpersonalen Handlungsebene verselbständigt und beherrscht das Handeln der Menschen. Die gesellschaftliche Vermittlung kann jedoch auch anders funktionieren.

Eine verbreitete Gegenvorstellung versucht die gesellschaftliche Vermittlung interpersonal zu denken. Nur in interpersonalen Zusammenhängen könnten die Bedürfnisse anderer einbezogen werden. Die Fragen sind dann: Wie können wir die Bedürfnisse *aller* einbeziehen und priorisieren? Wie können wir sicherstellen, dass die gewünschten Mittel produziert werden? Berechtigterweise regt sich sofort Widerstand: Die freie Gesellschaft als riesiges WG-Plenum, als Besprechung im Fußballstadion? Diese Gegenvorstellung denkt Gesellschaft nur unmittelbar, in Form von interpersonalen Absprachen. Es handelt sich um den Versuch einer *Interpersonalisierung transpersonaler Beziehungen*. Doch

dieser Idee liegt auch eine Wahrheit zugrunde: Wenn die Gesellschaft wirklich bewusst nach den Bedürfnissen der Menschen gestaltet werden soll, dann muss das durch konkrete Menschen in konkreten Beziehungen geschehen. Und konkrete Beziehungen können nur unmittelbare, interpersonale sein. Jedoch erlaubt gerade der Vermittlungsbegriff interpersonale Gestaltbarkeit mit gesellschaftlicher Selbständigkeit zu verbinden. Wir müssen *nicht alles* gestalten und absprechen. Wir müssen nicht allen Menschen unsere Bedürfnisse mitteilen. Wir müssen nicht bei jedem Konflikt die Unmöglichkeit vollbringen, die Bedürfnisse der ganzen Menschheit mitzudenken. Die Strukturen einer freiwilligen und kollektiv-verfügenden gesellschaftlichen Kooperation erleichtern uns nicht nur die Inklusion anderer Menschen, sondern legen sie uns auch nahe.

Eine weitere Gegenvorstellung versucht die Gestaltung der gesellschaftlichen Vermittlung an eine zentrale Institution zu delegieren. Die gesellschaftlichen Beziehungen sollen bewusst geplant werden anstatt über Marktmechanismen unkontrolliert entstehen. Die Idee klingt nicht schlecht, doch auch hier stellt sich wiederum die Frage: Wie können wir die Bedürfnisse *aller* einbeziehen und priorisieren? Wie können wir sicherstellen, dass die gewünschten Mittel produziert werden? Wie wir wissen, sind sozialistische Gesellschaften mit zentraler Planung an diesen Fragen gescheitert. Sie konnten sie nicht positiv beantworten. Doch das ist nur ein empirisches Argument. Unserer Auffassung nach ist eine Gestaltung der gesellschaftlichen Vermittlung auf Basis von Zentralplanung logisch unmöglich. Denn anders als es zunächst scheint, ist die Zentralplanung mit dem »WG-Plenum im Fußballstadion« verwandt. Sie überschreitet es allein in der Einsicht, dass eine direkte Koordination der zu regelnden Aufgaben mit gigantisch vielen Menschen unmöglich ist. Sie schaltet hierarchische Zwischenstufen ein, die Informationen über Bedürfnisse und Ressourcen zusammenfassen und nach oben weitergeben, bis eine handlungsfähige Institution, die nicht zu groß ist, sie als Planungsbasis verwendet. Hier können nun tatsächlich interpersonal Prioritäten gesetzt und Ressourcenzuweisungen geplant werden. Auch hier handelt es sich also um den Versuch einer Interpersonalisierung transpersonaler Beziehungen – in diesem Fall durch hierarchische Anhäufung von Informationen und Anforderungen.

In eine ähnliche Richtung gehen Vorstellungen, die kumulierende Hierarchiestufen mithilfe gewählter und abrufbarer Räte kontrollierbar halten wollen. Es sind aus unserer Sicht Varianten des gleichen An-

satzes: Kumulierende Planung durch hierarchische Organisation. Sie alle erzeugen die gleichen prinzipiellen Probleme: Bedürfnis- und Ressourcenkonflikte müssen beim kumulierend-hierarchischen Transport nach oben von Menschen gelöst werden, die in der Regel nicht von ihnen betroffen sind. Die Ergebnisse solcher Konfliktlösungen haben demzufolge gegenüber den Betroffenen stets einen fremden Charakter: Es sind nicht meine Lösungen, warum sollte ich ihnen folgen? Ist im Kapitalismus die Entfremdung Ergebnis der versachlichten Verselbständigung der Vermittlung über den Markt, so ist sie in hierarchisch-kumulierend planenden Gesellschaften Folge einer »Planung für andere«. Unser Schluss daraus ist: Planung kann nur Selbstplanung sein. Konfliktlösungen können zwar an vielen Orten erarbeitet werden, aber die Lösungen können nicht fremdbestimmend durchgesetzt werden, sondern müssen von den Betroffenen selbstbestimmt angenommen und umgesetzt werden (vgl. Kap. 6, 3.7). Eine »Planung für andere« mit »Durchsetzung von oben« läuft immer auch auf eine getrennte Allgemeinheit hinaus, die Herrschaftsmittel einsetzen kann (vgl. Kap. 1, 3.3).

3.2 Gleichzeitigkeit von Gestaltbarkeit und Selbständigkeit

Wir wollen versuchen, den Begriff der Gesellschaft und ihren Aspekt der Selbständigkeit zu verdeutlichen. Alle menschlichen Handlungen erfolgen zuerst einmal unmittelbar und interpersonal. Gesellschaft ist ein menschliches Phänomen, also basiert auch sie letztlich auf Einzelhandlungen. Jedoch schaffen diese Einzelhandlungen ein sie überschreitendes Phänomen. Das (gesellschaftliche) Ganze ist mehr als die Summe seiner (Handlungs-)Teile. Gesellschaft ist ein emergentes (sich ergebendes) Phänomen. Die elementaren Handlungen schaffen durch ihre bestimmte *Form* ein spezifisches gesellschaftliches Ganzes, die Systemform (vgl. Kap. 5, 2.1). Dieses gesellschaftliche Ganze ist wiederum der Rahmen für das individuelle und kollektive Handeln und drängt es in eine bestimmte Form. Es ist naheliegend, die eigene Existenz in der gegebenen Gesellschaft zu sichern. Handlungen und Gesellschaft bedingen einander. Doch die Gesellschaft ist in diesem Zusammenhang der bestimmende Pol. Sie schafft die Bedingungen des Handelns und ist gegenüber den einzelnen Handlungen selbständig. Die Gesellschaft besteht auch dann, wenn einzelne Handlungen nicht der nahegelegten gesellschaftlichen Form und Logik folgen. Unternehmen können auch versuchen, nicht auf Verwertung zu zielen, aber der Kapitalismus existiert deswegen noch immer

weiter. Entscheidend ist für uns nun, dass die gesellschaftliche Selbständigkeit nicht zur Verselbständigung werden *muss*.

Selbständigkeit bedeutet, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse den Handlungen einen Rahmen setzen. Verselbständigung bedeutet, dass die Verhältnisse den Handlungen einen Rahmen setzen, der zwar immanent modifiziert, aber selbst nicht verlassen oder grundsätzlich geändert werden kann. Die kapitalistische Gesellschaftsform produziert den verselbständigten Rahmen der Verwertung und der Exklusion. Ihre Ziele bestimmen das Handeln der Menschen und entfalten in diesem Rahmen ihre exkludierende Wirkung. Die commonistische Gesellschaftsform schafft – nach unserer These durch Freiwilligkeit und kollektive Verfügung – einen selbständigen Rahmen der Inklusion. Doch verlangt dieser Inklusionsrahmen gerade die Auseinandersetzung über die Ziele der gesellschaftlichen Re/Produktion. Es gibt keinen sachlich-verselbständigten Mechanismus, der festlegt, welche von mehreren möglichen Entscheidung sinnvoller ist – im Kapitalismus etwa jene, die mehr Profit verspricht. Zwar ist Inklusion nahegelegt, aber Bedürfniskonflikte können nicht automatisch entschieden werden, sondern müssen von den Menschen selbst vermittelt werden. Sie müssen selbst entscheiden, was die Ziele ihrer Re/Produktion sind. Dies haben wir im Fall der Herstellung* mit der Betonung der Selbstorganisation angedeutet. Gesellschaftliche Inklusionsbedingungen verlangen Gestaltung und Bewusstheit.

Herstellung* findet auf Basis von Bedürfnissen der Nutzenden und Beitragenden statt. Wenn sich Menschen zur Herstellung* der Lebens- und dafür benötigten Re/Produktionsmittel zusammenfinden, dann reicht in aller Regel die hinweisbasierte Koordination zwischen Herstellung/Erhaltung und Nutzung aus. Auf diesen Punkt werden wir im nächsten Abschnitt zu commonistischer Stigmergie eingehen (Kap. 6.3.3). Sobald jedoch Konflikte zwischen Bedürfnissen oder um begrenzte Ressourcen und ihrer priorisierten Verwendung entstehen, müssen diese interpersonal vermittelt werden. Wie wir am Beispiel der kumulierend-hierarchischen Planung darstellten, können Bedürfniskonflikte nicht ohne Folgen der Entfremdung vermittelt entschieden werden, sondern sie müssen unmittelbar verhandelbar sein. Bedürfnisse verändern sich, sind individuell oder kollektiv und können somit nicht durch einen allgemeinen und somit notwendig abstrakten – vom Konkreten absehenden – fremden Mechanismus, wie einem Computer-Algorithmus, einer demokratischen Abstimmung o.ä., angemessen vermittelt werden. Inklu-

dierende Bedürfnisvermittlung ist so komplex, und ihre Konflikte sind so reichhaltig und kompliziert, dass sie nur durch die Menschen selbst geschehen kann, somit nur in interpersonalen Beziehungen. Im Unterschied zum sich wiederholenden weitgehend konfliktfreien Alltag müssen Konflikte aus der transpersonalen Vermittlung herausgenommen und in einen Raum interpersonaler Konfliktmediation gebracht werden. Heute läuft das anders. Exklusionslogisch werden Konflikte einfach durch Geld oder Macht entschieden. Dies ist im Commonismus nicht mehr möglich. Konflikte sind nur funktional gelöst, wenn die betroffenen Menschen damit einverstanden sind. Diese Dynamik werden wir im Abschnitt zu Konflikten noch vertiefen. Wichtig ist hier festzustellen: Transpersonale Inklusionsbedingungen verlangen eine interpersonale Vermittlung im Konfliktfall. Was hat dies nun mit Selbstorganisation zu tun?

Eine Struktur, die ihre eigenen Zwecke setzt, ist selbstorganisiert. Nur dann kann sie nach den Bedürfnissen der Beteiligten gestaltet sein. Selbstorganisation muss auf interpersonaler wie auf transpersonaler Ebene verwirklicht sein. Auf transpersonaler Ebene ist sie jedoch keine bewusste Zwecksetzung eines weltweiten Plenums, Zentralplangremiums oder Weltrats, sondern sie ist das emergente, also sich ergebende Phänomen der interpersonalen Selbstorganisation und ihrer Vermittlung. Diese Vermittlung basiert auf Stigmergie und interpersonaler Konfliktbearbeitung. An vielen verschiedenen Orten – in Herstell- und Erhaltungsprojekten, Wohnprojekten, Konfliktinstitutionen etc. – finden sich Menschen freiwillig zusammen, um ihre Tätigkeiten – Herstellen, Erhalten, Wohnen, Vermitteln von Konflikten etc. – nach ihren Bedürfnissen zu gestalten, also sich selbst zu organisieren. Eine commonistische Gesellschaft funktioniert nicht über einen gesellschaftlichen Plan, sondern über die Selbstplanung, die Selbstsetzung der Zwecke durch die Menschen. Es ist keine Plangesellschaft, sondern vielmehr eine Selbstorganisationsgesellschaft. Die commonistische Vermittlung – Commoning – plant nicht die Gesellschaft, sondern ermöglicht die Selbstplanung und Selbstorganisation der Menschen.

3.3 Commonistische Stigmergie

Stigmergie ist ein Begriff, der die kommunikative Koordination in einem dezentral organisierten System beschreibt, das eine große Anzahl von Individuen umfasst (etwa einem Schwarm, vgl. Schwarmintelligenz): Die

Individuen des Systems kommunizieren miteinander, indem sie ihre lokale Umgebung verändern. Sie hinterlassen Hinweise – vgl. *stigma*: Zeichen. Dies kann die Packungsbeilage eines Medikaments oder die Form der Glühbirne sein. Stigmergie umgibt uns in unserem alltäglichen Leben. Egal ob Ampelzeichen, Kloschilder oder die »Botschaft« von Stühlen, die uns durch ihre Gestalt zeigen, wie wir uns auf sie setzen können. Wir leben in einem hinweisbasierten Koordinationssystem. Der Begriff der Stigmergie kommt aus der Termitenforschung (Grassé 1959): Termiten realisieren Stigmergie-Effekte durch Geruchsstoffe, beispielsweise beim Bau des Termitenhügels. Jedes Tier trägt ein Partikel feuchter Erde aus seiner Umgebung herbei, versieht es mit speziellen Geruchsstoffen und verbaut es im gemeinsamen Gebäude. Der Geruch verrät der nächsten Termite, wie der Bau fortzusetzen ist. Doch Stigmergie gibt es nicht nur im Tierreich, auch der Markt ist ein stigmergisches System.

Jede Gesellschaft wird durch Stigmergie und somit durch Hinweise vermittelt und in Bewegung gehalten. Dies lässt sich ganz einfach damit erklären, dass wir mit den meisten Menschen nicht direkt, also interpersonal in Beziehungen stehen, sondern mit ihnen transpersonal durch materielle, symbolische und soziale Mittel verbunden sind. Hinweise erlauben es uns, gesellschaftlich rationale Entscheidungen zu fällen, also Entscheidungen, die zu den gesellschaftlichen Verhältnissen passen. Die Hinweise vermitteln uns die gesellschaftliche Logik, ihre Handlungsrationalität. Im Kapitalismus ist ein zentraler transpersonaler Hinweis der Preis einer Ware, auch wenn die Produktion noch ganz andere Hinweise wie Belastungsfähigkeit, Fettgehalt, Gewicht etc. kennt. Auf der Grundlage von Preisen berechnen Unternehmen die Rationalität ihrer Produktion. Auf Basis von Preisen treffen Menschen ihre Kauf- oder Verkaufsentscheidungen. Preise erlauben uns, unsere Entscheidungen im ganzen Leben anhand der kapitalistischen Verwertungslogik auszurichten. Sie reduzieren die Komplexität der gesellschaftlichen Logik auf unsere lokale Handlungssituation und ermöglichen uns, dieser zu folgen. Sie erlauben uns zu sparen, auf unseren persönlichen Vorteil zu achten, unser Geld gut anzulegen, eine vielversprechende Arbeit auszuwählen etc. Sie ermöglichen eine gesellschaftlich-dezentrale Koordination auf Basis indirekter Hinweise. Niemand erklärt uns direkt, was gesellschaftlich nahegelegt ist, sondern die Verhältnisse selbst erhellen jeden Tag von Neuem in Myriaden von Hinweisen die gesellschaftliche Logik. Diese Hinweise stellen eine Kohärenz zwischen den je individuellen Entschei-

dungen und den gesellschaftlichen Verhältnissen her. Auch im Commonismus wird es Hinweise geben, und damit eine indirekte Koordination, jedoch kommunizieren diese Hinweise nicht die Verwertungs- und → Exklusionslogik (S. 31), sondern die Inklusionslogik.

Commonistische Hinweise kommunizieren Bedürfnisse. Sie erlauben es uns, die Bedürfnisse anderer in unserem Handeln einzubeziehen. Sie legen nahe, wie wir dies tun können. Sie verbinden unsere bewussten Entscheidungen mit der gesellschaftlichen Inklusion. Hierzu können die Hinweise nicht eindimensional-quantitative sein, sondern müssen eine multidimensional-qualitative Gestalt besitzen. Die Hinweise werden z.B. kommunizieren, wo Beitragende gebraucht werden und welches Ziel ein Projekt verfolgt. Sie zeigen einem Stahl-Koordinations-Commons, wer wieviel Stahl benötigt. Sie bedeuten einem Putz-Commons, wo es gebraucht wird. Sie übermitteln allen Innovations-Commons, dass dringend eine Automatisierung des Schwefelabbaus entwickelt werden soll, da dieser gesundheitsschädlich ist. Sie erlauben Landwirtschafts-Commons eine Planung ihrer Produktion für das nächste Jahr. Und sie weisen auf Konflikte hin, die bewusst gelöst werden müssen. Die Koordinationswirkung ist hier auch indirekt. Sie ergibt sich aus vielen Bedürfnissignalen, die sich zu *gesellschaftlichen Bedürfnisspuren* verdichten. Unsere Bedürfnisse leiten als Bedürfnisspuren die gesellschaftliche Re/Produktion. Die Bedürfnisspuren erlauben uns, unsere Entscheidungen inklusiv zu treffen, während die gesellschaftlichen Bedingungen von Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung uns nahelegen, auch tatsächlich inkludierend zu handeln.

Träger der hinweisbasierten Koordination sind die materiellen, symbolischen und sozialen Mittel, die wir schaffen und erhalten. Sie sind nicht getrennt von der Vermittlung, sondern ein Teil von ihr. Hierbei kann Stigmergie auf zwei Weisen Informationen vermitteln: *Prozessinhärente* Informationen entstehen unmittelbar im Herstellungs- und Erhaltungsprozess, und *prozessbegleitende* Informationen werden mittelbar vor oder neben dem Prozess erzeugt. Die Mittel tragen Informationen *unmittelbar in sich* – beispielsweise ein Nagel, der uns erzählt, wie er eingeschlagen werden will – oder *mittelbar an sich* – beispielsweise ein Preisschild, das dem Nagel einen Preis zuweist. Unmittelbare Prozessinformationen sind z.B. Messwerte, Tracking-Informationen, die Schreie des Babys oder die roten Links bei Wikipedia. Sie erzählen etwas über den Prozess und sind die Grundlage meiner Tätigkeiten in

diesem Prozess. Hinzu kommen mittelbare Informationen, die der Planung und Koordination dienen, etwa notwendige Eingangsbedingungen eines Prozesses (Ressourcen, Werkzeuge, Windeln, Energie etc.), geplante Ausgangszustände (Ergebnisse, Nebeneffekte etc.), offene Aufgaben (To-Do-Listen), gesuchte Beiträge und Qualifikationen etc. Diese ganzen Hinweise kommunizieren auf vielfältige Weise die gesellschaftliche Logik und erlauben es den Menschen, ihr gemäß zu handeln. Die commonistische Form der hinweisbasierten Koordination hat einige wichtige Elemente.

Selbstauswahl
Kernelement der Stigmergie ist die Entscheidung, welche Tätigkeiten zu tun sind. Bisher werden in der Regel hierarchische und konsensbasierte Entscheidungssysteme als Pole gegenübergestellt. In beiden Fällen ist das Individuum Empfänger*in der Entscheidung, wobei der Vorteil in konsensorientierten Systemen der höhere Grad der Beteiligung ist. Die commonistisch-stigmergische Entscheidung hat Freiwilligkeit zur Grundlage. Das Individuum ist hier Akteur*in der Entscheidung. Es ordnet sich selbst der Aufgabe zu, die es übernehmen möchte. Grundlage der Selbstzuordnung sind lokale Informationen, also das, was ich über die Aufgabe, die es zu erledigen gilt, weiß. Kommuniziert beispielsweise das lokale Müllentsorgungs-Commons einen Bedarf nach weiteren Beitragenden, kann ich mich hier zuordnen. Wenn es nicht genügend Beitragende gibt oder Ressourcen begrenzt sind, kommt es zu einem Konflikt, welcher bewusst gelöst werden muss (vgl. Kap. 6, 3.6) – womit wir den Bereich der stigmergischen Koordination verlassen.

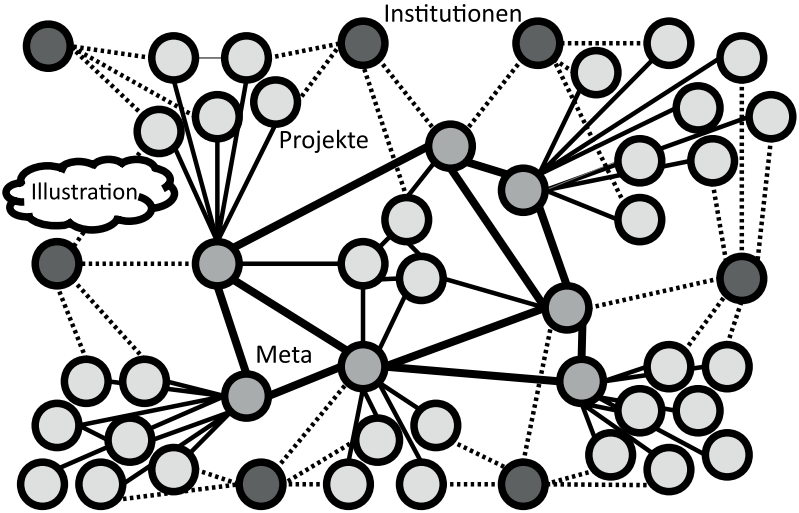
Bedürfnisspuren
Bei der commonistischen Stigmergie drücken Informationen Bedürfnisse aus, denn die Prozesse, in und aus denen sie entstehen, sind Prozesse zur Schaffung der materiellen, symbolischen und sozialen Bedingungen für die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Zeichen verweisen auf die produktiven und sinnlich-vitalen Dimensionen der Bedürfnisse, nicht auf einen Verwertungsmaßstab. Sie kommunizieren beispielsweise, wie begrenzt, gefährlich oder fordernd die Herstellung einer Waschmaschine ist. Die Nutzenden kommunizieren ihre verschiedenen Bedürfnisse nach Erdbeeren, welche der Erdbeerhof dann verwenden kann.

Netzwerktheorie
Jede Gesellschaft ist ein Netzwerk. Sie kann somit mit Begriffen der Netzwerktheorie beschrieben werden. Drei Begriffe sind für uns wichtig: Emergenz, Knoten bzw. Hubs und Kanten. Emergenz bedeutet, dass aus vielen Einzelereignissen etwas darüber Hinausgehendes entsteht, eine emergente Struktur, die aus der Kombination der Einzelwirkungen hervorgeht. Aus der Sonneneinstrahlung, den Winden etc. entsteht das Wetter, aus den Milliarden von Tauschhandlungen der Kapitalismus und aus der Handlungen inkludierender Bedürfnisbefriedigung der Commonismus. Hubs sind besonders wichtige Knoten des Netzwerks. In ihnen laufen Informationen und Wirkungen zusammen. Aus ihnen und ihren Beziehungen, den Kanten, entsteht das Netzwerk. Im Kapitalismus sind Unternehmen oder staatliche Organisationen Hubs. Im Commonismus sind es die Commons, die Meta-Aufgaben übernehmen. Also Aufgaben, welche die Selbstorganisation anderer Commonsprojekte erlauben. Die Kanten stehen für die Vermittlung zwischen den Knoten.

Bandbreite
Informationen zur Koordination im Commonismus sind qualitativer Art. Die Informationen benötigen also eine hohe Bandbreite (Kapazität der Datenübertragung), wenn sie kommuniziert werden und in einen Vermittlungsprozess eingehen. Das unterscheidet die commonistische Stigmergie grundsätzlich von Vermittlungen über das Geld, das allein eindimensional-quantitative Größen als Preise darstellen kann. Preise können direkt keine Bedürfnisse abbilden oder gar kommunizieren. Was sie abbilden, ist die Logik der Verwertung: Rechnet es sich oder nicht. Commonistisch-stigmergische Informationen können in einer Vielzahl von Formaten, Bildern, Texten, Videos, Augmented Reality etc. transportiert werden. Wir vermuten, dass das Internet einen wichtigen Beitrag dazu leisten wird, diese Bandbreite bereitzustellen.

Gesellschaftliche Koordinationswirkung
Die commonistische Stigmergie beantwortet das Hayek'sche Wissensproblem auf eine andere Weise als die stigmergische Marktvermittlung. Das Hayek'sche Problem stellt die Frage, wie eine »sinnvolle« Planung geschehen kann, wenn Wissen immer nur kontextgebunden, lokal,

Abb. 9: Illustration einer polyzentralen stigmergischen Vermittlung



beschränkt und verstreut vorhanden ist. Der Marktfreund Hayek lobt hierbei die tauschförmige Komplexitätsreduktion von Preisen und Konkurrenz gegenüber der unterkomplexen, fehlgehenden Zentralplanung (vgl. v. Hayek 1936). Der Markt ist auch eine Form von Stigmergie, jedoch eine sehr begrenzte, da sie nur eine minimale Informationsbandbreite durch Preise kennt. Auf ihrer Basis wird die gesellschaftliche Bedürfniskoordination zum Kampf aller gegen alle.

Die commonistisch-stigmergische inklusive Bedürfniskoordination muss auf Basis von qualitativen, reichhaltigen Informationen geschehen. Globale, offene Informationen erlauben es den Einzelnen, dort tätig zu werden, wo Bedürfnisse besser als anderswo befriedigt werden können. Reichhaltige Signale erlauben eine komplexe Bedürfnisvermittlung. Die Logik der Hinweise ist nicht die der Verwertung, sondern die der Bedürfnisbefriedigung. Die commonistische Stigmergie ermöglicht gerade die Gestaltung der Bedingungen nach unseren Bedürfnissen und zwingt uns nicht eine abstrakte Logik auf. Sie organisiert nicht den gesellschaftlichen Prozess, sondern schafft die Bedingungen für die gesellschaftliche Selbstorganisation. Sie erlaubt die indirekte Selbststeuerung und Selbstauswahl auf Basis der Bedürfnisse aller Menschen. Lokales Handeln ist somit inkludierend bedürfnisorientiert: Es entfaltet sich auf

Grundlage der Bedürfnisse aller. Stigmergie bildet die Basis für ein emergierendes kohärentes Gesamtergebnis in einer Gesellschaft, in der die Bedürfnisbefriedigung aller maximal ist.

Die gesellschaftliche Koordinationswirkung ist dabei keine, die sich allein interpersonal herstellt, auch wenn interpersonale Kooperationen die Basis bleiben. Im Commonismus gibt es keine Ansätze einer Interpersonalisierung transpersonaler Beziehungen, etwa als Zentralplanung oder in Form hierarchischer Rätesysteme (vgl. 6, 3.1). Im Gegenteil: Eine commonistische stigmergische Vermittlung greift ohnehin eher auf der transpersonalen Ebene großer und vielfältiger Systeme – wie es die gesamtgesellschaftliche Vermittlung darstellt – als bei kleinen interpersonalen Einheiten. Basierend auf dem *Gesetz der großen Zahlen* wurde dementsprechend für die transpersonale Ebene das *stigmergische Gesetz* formuliert: »Gibt es ausreichend Menschen und Commons, so wird sich für jede Aufgabe, die getan werden muss, auch eine Person oder ein Commons finden.« (Meretz 2015; 2017b; 2018)[33] Ein solches »Gesetz« kann sich dann entfalten, wenn die beiden von uns entwickelten Bedingungen gegeben sind: Freiwilligkeit der Wahl der Tätigkeiten (Selbstauswahl) und kollektive Verfügung über die Bedingungen des Tätigseins.

3.4 Polyzentralität

Im Commonismus wird es wohl *keine zentrale* Institution geben, welche Bedürfnisse vermittelt, Infrastrukturen bereitstellt oder Selbstorganisation ermöglicht (vgl. Kap. 6, 3.7). Die grundlegenden Bedingungen der Selbstorganisation – Freiwilligkeit und kollektive Verfügung – sind transpersonal-allgemein. Die konkreten Bedingungen müssen aber interper-

[33] Das stigmerische Gesetz lehnt sich an das *Linus-Gesetz* an, das Eric Raymond (1999) dem Erfinder des Linux-Kernels Linus Torvalds widmete und sich auf die Fehlerfreiheit in quelloffener Software bezieht: »Gibt es genug Augen [die in den Programmcode gucken], sind alle Fehler trivial« (eigene Übersetzung). Beide, sowohl das stigmergische als auch das Linus-Gesetz, basieren auf dem *Gesetz der großen Zahlen*. Es besagt, dass mit zunehmender Häufigkeit von Ereignissen (etwa beim Münzwurf) ein Zielwert (etwa die Erwartung, dass die Hälfte der Würfe auf »Kopf« landet) angenähert wird. Beim stigmergischen Gesetz entspricht den *Ereignissen* das Auftreten der Vielfalt der individuellen Handlungswünsche und dem *Zielwert* die Übereinstimmung mit der Fülle der gesellschaftlich notwendig zu erfüllenden Aufgaben.

sonal geschaffen werden. Doch sie werden nicht von einer zentralen, allgemeinen Institution hergestellt, sondern durch viele polyzentrale Institutionen. Diese Hubs bringen die Bedürfnisvielfalt in Bewegung. Wir vermuten, dass sie auf vielen Ebenen angesiedelt sein werden. So könnte es ein Infrastruktur-Commons geben, welches die Abwasserregulation für eine Stadt plant, oder ein Koordinations-Commons, welches die Stahlnutzung in einer Region zusammenfasst, weitervermittelt und hier auch konfligierende Anforderungen feststellen kann. Bestimmte Konflikte und Entscheidungen werden einen größeren Raum betreffen: »Wollen wir nun mehr Schulen bauen oder mehr Erdbeeren anpflanzen?« Aber die wenigsten Entscheidungen betreffen die gesamte Menschheit. Vielleicht sind dies solche Entscheidungen wie: »Stecken wir Ressourcen und Aufwand in ein Projekt, das uns zum Mars fliegen lässt? Oder eines, mit dem wir das Klima wieder ins Lot bringen können?« Die Koordination und Bedingungsschaffung wird somit auf vielerlei Ebenen erfolgen. Die Abbildung 9 (S. 180) illustriert ein Beispiel für eine polyzentrale stigmergische Vermittlung.

3.5 Veränderbarkeit und Ex-Ante-Vermittlung

Im Markt findet die Vermittlung von Bedürfnissen und Herstellung *ex post* (im Nachhinein) statt. Die Unternehmen produzieren und sehen dann beim Verkauf, ob ihre Produkte in der Qualität und der Menge gebraucht werden (mit Ausnahmen im Handel zwischen Unternehmen, wo es im Vorfeld auch Absprachen gibt). Im Commonismus wird diese Abstimmung *ex ante* (im Vorhinein) stattfinden. Die Basis der Herstellung und der Erhaltung sind die antizipierten Bedürfnisse. Im Markt sind Preissignale, Erfahrungen und Marktanalysen die Basis der Produktion. Im Commonismus geht eine stigmergische und möglicherweise konfliktvolle Verständigung über Bedürfnisse der Re/Produktion voraus.

Viele Probleme können geklärt werden, bevor es zum Konflikt kommt. Beispielsweise wird ein Baukoordinations-Commons an die Stahlherstellungs-Commons kommunizieren, dass in seiner Region eine Schule und ein Kindergarten gebaut werden soll. Wenn die Stahlherstellungs-Commons nun genügend Menschen und Ressourcen finden, um diese gestiegenen Anforderungen abzudecken, kommt es gar nicht erst zum Konflikt. Hieran lässt sich erkennen: Knappheit ist entgegen der Ideologie der Wirtschaftswissenschaft kein natürliches Phänomen, sondern wird sozial hergestellt. Wenn unsere Bedürfnisse die Grundlage der Herstel-

lung bilden, dann werden viele Konflikte um begrenzte Ressourcen gar nicht entstehen, weil die Begrenztheit schon in der Herstellung* überwunden wird. Für uns ist es schwierig, eine Welt mit weniger Knappheit zu denken, weil in unserer kapitalistischen Gesellschaft Knappheit die Voraussetzung ökonomischer Aktivität ist. Die ganze Zeit stehen wir einer enormen Fülle an Lebensmitteln gegenüber, die aber durch Eigentum und Geld knapp gemacht werden. Wir können sie uns einfach nicht leisten. Auch im Commonismus wird es Begrenzungen geben, doch diese werden nicht durch ein abstraktes Prinzip hergestellt, sondern sind die Folge natürlicher Bedingungen und zugänglich für unsere Entscheidungen, wie wir damit umgehen. Sie sind gestaltbar.

3.6 Konflikte in der Inklusionsgesellschaft

Schon der Begriff Konflikt löst oft Unbehagen aus und dies zu Recht. In einer Exklusionsgesellschaft bedeutet ein Bedürfniskonflikt, dass ich versuchen muss, meine Bedürfnisse zu verteidigen, zu schützen, durchzusetzen. Nun heißt es »ich/wir gegen andere«. Und dafür muss ich stark sein. Tatsächlich bedeutet Konflikt zuerst einmal nur, dass es aktuell unvereinbare unterschiedliche Bedürfnisse gibt. Konfliktbewältigung ist somit Bedürfnisvermittlung, also nichts Schlechtes, schon gar nicht, wenn diese Bedürfnisvermittlung auch die Form einer Bedürfniserkundung und -klärung für mich annehmen kann.

Konflikte sind keine Randerscheinungen oder Ärgernisse im Commonismus. Der Commonismus wird die erste Gesellschaft sein, in welcher wir die Zeit und Möglichkeiten haben, Konflikte tatsächlich auszutragen. Hier kann sich nicht einfach eines von mehreren konfligierenden Bedürfnissen durch Einsatz von Machtmitteln – seien sie ökonomisch, sozial oder politisch – durchsetzen, sondern muss mit anderen Bedürfnissen in Beziehung treten. Da unterschiedliche aktuell unvereinbare Bedürfnisse auch verschiedene (Handlungs-)Ziele bedeuten, können wir Konflikte als Entscheidung über die Priorisierung von Zielen übersetzen. Gerade die Diskussion über und die Priorisierung von Zielen ist zentral für eine freie Gesellschaft. Denn eine freie Gesellschaft bedeutet, dass wir bewusst unsere Ziele setzen und definieren können.

Die Stellung von Konflikten kann vielleicht durch ein Gedankenexperiment verdeutlicht werden. Nehmen wir an, der Commonismus funktioniert. Die gesellschaftliche Re/Produktion kann vielerlei Bedürfnisse abdecken und die Menschen stellen die Lebensbedingungen nach ihren

Bedürfnissen her*. Und dies Tag für Tag. Für das »normale Funktionieren« reicht die hinweisbasierte Koordination aus. Nun verändert sich die Gesellschaft aber, entweder durch neue Bedürfnisse oder neue Ideen der Re/Produktion oder andere Impulse. Manche Veränderungen können einfach umgesetzt werden, es gibt keinen Bedürfniskonflikt, und die Gesellschaft verändert sich. Andere Veränderungen führen zu einem Konflikt von Bedürfnissen. Während weite Teile der Gesellschaft so weiterlaufen wie bisher, stehen in einigen Bereichen Entscheidungen an. Diese konflikthaften Veränderungen sind interessant.

Vielleicht gibt es technische Möglichkeiten, Bedürfnisse allgemein aufeinander abzustimmen und zu priorisieren – beispielsweise über algorithmische Entscheidungsverfahren (vgl. Heidenreich 2017). Wir vermuten aber, dass viele Bedürfnisvermittlungen so komplex sind, dass sie bewusst von Menschen vollzogen werden müssen. Dieses bewusste Abstimmen wird interpersonal-unmittelbar stattfinden. In vielen verschiedenen Hubs und Commonsprojekten werden wir uns treffen, um Entscheidungen zu fällen: Stahl für den Kindergarten oder die Schule, Fläche für mehr Grün oder Häuser, wie nutzen wir die Wohnungen mit Meerblick? Nicht alle Menschen, die von den Entscheidungen betroffen sind, werden anwesend sein, aber alle, die wollen, können teilnehmen. Werden die Bedürfnisse der Abwesenden dann tendenziell überhört?

Natürlich besteht die Gefahr, aber es liegt nicht nahe, Bedürfnisse zu überhören oder bewusst zu ignorieren. Es ist für die Konfliktvermittelnden viel eher subjektiv funktional, die Bedürfnisse anderer einzubeziehen, denn dann wird ihre Entscheidungsempfehlung reicher und aussagekräftiger. Sie wird mehr Menschen überzeugen und sie dazu bringen, sich ihrer Ausführung zuzuordnen (vgl. Selbstauswahl). Wenn ein Konfliktverfahren nur Einzelbedürfnisse isoliert-unvermittelt durchsetzt, wird es wenig Menschen überzeugen. Die Menschen werden den Entscheidungen des Verfahrens nicht folgen, werden versuchen, das Konfliktverfahren zu ändern oder gar in einem neuen Hub den Konflikt anders zu lösen. Denn entscheidend ist: Auch die Konfliktlösungs-Commons haben keine Machtmittel, mit denen sie andere Menschen dazu zwingen können, sich ihren Entscheidungen zu fügen. Die Konfliktlösung kann nicht durchgesetzt werden, sie muss überzeugen.

Nun könnten konkret Handelnde trotzdem exkludierende Handlungen umsetzen, aber dies kann sie vor Probleme stellen. Einem Stahl-Verteilungs-Commons, dass aus kurzsichtigen Gründen – etwa, weil es gerade

einfacher ist – häufig auf nicht-inkludierende Handlungen setzt, kann es passieren, dass ihm Stahl-Herstellungs-Commons oder Logistik-Commons die Kooperation verweigern. Die Menschen sind in diesen Commons tätig, weil es ihnen wichtig ist, und es ist ihnen wichtig, weil sie hier Bedürfnisse befriedigen. Wenn ihr Kooperations-Commons diese Bedürfnisbefriedigung immer wieder verschlechtert, haben sie gute Gründe, sich nach einer besseren Kooperationspartner*in umzusehen. Es ist also für die konkret Handelnden naheliegend, viele Bedürfnisse zu inkludieren, da ihre Partner-Commons dann weiter kooperieren werden.

Auch im Commonismus ist Dominanz möglich. Doch die Menschen haben gute Gründe, sich Dominanzversuchen nicht zu fügen, denn es fehlen die gesellschaftlichen Machtmittel zur Aufrechterhaltung solcher Versuche. Es existiert keine Möglichkeit für mich, andere Menschen zu einer Handlung zu zwingen. Wenn die Straßen dreckig sind oder der Kupferabbau giftig ist, können wir nicht einfach prekär Lohnabhängige dafür bezahlen, diese Tätigkeiten für uns zu machen. Wir müssen es so organisieren, dass Menschen die betreffenden Tätigkeiten wichtig genug finden, um sie zu tun. Und vielleicht muss Kupferabbau dafür mit großem Aufwand automatisiert werden, weil es uns wichtig ist, die Gesundheit der Beteiligten zu schützen – ein Aufwand, der sich am Markt nicht rechnen würde, den wir uns aber leisten wollen.

Wenn ein Commons den Konflikt nicht lösen kann, wird es versuchen müssen, die Bedürfnisvermittlung anders zu organisieren. Hierfür kann beispielsweise eine Ausdehnung des Konflikts sinnvoll sein. Mehr Menschen werden dann in den Konflikt bewusst einbezogen. Höchstwahrscheinlich gibt es auch Menschen, welche in der produktiven Konfliktlösung ihre Leidenschaft finden, also Expert*innen sind, die eingeladen werden können. Viele Möglichkeiten sind denkbar, aber eines ist sicher: Es gibt keine Letztinstanz, die im Konfliktfall entscheidet. Das würde eine *getrennte Allgemeinheit*, beispielsweise einen Staat oder einen Rat, verlangen, der jenseits der Vermittlung steht. Doch diese wäre ein Zentrum der Macht, ein Machtmittel, das zu einem Herrschaftsmittel werden kann. Die Konflikte werden von den Betroffenen und Interessierten selbst gelöst werden müssen. Wenn sie keine Entscheidung finden, wird nichts umgesetzt. Es entscheiden dann die, die praktisch handeln. Keine höhere Instanz wird die Entscheidung für sie treffen können.

3.7 Eingebettete Allgemeinheit

Auch die meisten emanzipatorischen Utopien gehen von einer separierten Institution der Allgemeinheit aus. Ob sie diese nun Staat oder anders nennen, ist egal. Gewählte Vertreter*innen, Freiwillige oder Räte sollen sich in dieser separaten Institution zusammenfinden, um Entscheidungen zu fällen. Wir vermuten, dass eine solche separate Institution für viele eine Einschränkung der Freiheit bedeutet. Sie kann nämlich nur sinnvoll operieren, wenn sie Machtmittel hat, um ihre Entscheidungen durchsetzen zu können. Selbst beim Durchsetzen der »objektiv besten« Entscheidung, muss diese den Willen von Einzelnen überwinden, was deren Unterdrückung und Beherrschung verlangt. Die Anwendung der Machtmittel ist nicht notwendig, aber möglich und damit auch naheliegend. Diese Machtmittel führen zu einer Verherrschaftlichung der gesellschaftlichen Beziehungen. Menschen müssen nicht mehr die Bedürfnisse anderer in ihre Entscheidungen einbeziehen, sondern können sich über die Bedürfnisse anderer hinwegsetzen. Wir befürchten, dass solch eine »Institution der getrennten Allgemeinheit« weitere negative Dynamiken mit sich bringt.

Erstens gibt es einen Drang zur Rechtfertigung. Eine Institution der getrennten Allgemeinheit muss ihre Entscheidungen für allgemein richtig erachten und rechtfertigen, sonst würde sie gar nicht versuchen, diese durchzusetzen. Das bedeutet, ihre Entscheidungen spiegeln nicht die subjektiven Überlegungen fehlerbehafteter Einzelner wider, sondern ihre Entscheidungen müssen als objektiv und allgemein richtig dargestellt werden. Sie haben die beste Lösung der Probleme zu sein. Dieser Drang zur Rechtfertigung durch vorgebliche Objektivität kennen wir von der realsozialistischen Partei-Herrschaft nur zu gut, welche unumwunden behauptete: »Die Partei hat immer Recht.«[34] Die partikulare Meinung einiger wird zur »wahren« Meinung der Allgemeinheit erhoben. Die Meinungen und Bedürfnisse der »Verlierer*innen« werden abgewertet. Eine »getrennte Allgemeinheit« setzt das Allgemeine immer auf Kosten des Besonderen durch.

---

[34] Wikipedia: »*Das Lied der Partei*, auch bekannt als *Die Partei hat immer recht*, wurde von der DDR-Staatspartei SED als Lobeshymne benutzt. Bekannt wurde vor allem der einprägsame Vers *Die Partei, die Partei, die hat immer recht*. Text und Musik wurden 1949 von dem Deutschböhmen Louis Fürnberg (1909-1957) verfasst.«

Zweitens gibt es einen Drang zur Ausweitung. Eine Institution der Allgemeinheit tendiert dazu, Konflikt-Selbstorganisationsprozesse zu vereinnahmen und zu zentralisieren. Die Konfliktparteien können immer weniger miteinander eine Lösung finden, sondern werden zunehmend versuchen, die Institution der Allgemeinheit und deren Gewalt zu nutzen, um ihre Bedürfnisse durchzusetzen. Dies ist kein böser Wille, sondern begründet. Gibt es die Möglichkeit der machtvollen Durchsetzung, so ist es auch naheliegend, diese zu nutzen, um schnelle oder klare Entscheidungen herbeizuführen. So vermuten wir, dass Konflikte zunehmend institutionalisiert werden, wodurch auch Macht und Bedeutung der Institution zunehmen. Es bleibt zwar die Hoffnung, dass diese Institution nur in wirklichen großen Konfliktfällen einschreitet, aber wir befürchten, dass ihre Ausdehnung naheliegend ist. Und wo ist die Grenze? In welche Konflikte soll sich diese Institution nicht mehr einmischen? Sobald es mehr als zehn Personen betrifft? Sobald es Konflikte in einem Projekt selbst betrifft? Wieder ist unsere Befürchtung, dass sich die Entscheidungskompetenzen der Institution ausdehnen und schlussendlich ein ähnlich kompliziertes Gesetzeswerk hervorbringen wie der kapitalistische Staat.

Solange Freiwilligkeit gewahrt bleibt, kann die Institution niemanden zu Tätigkeiten zwingen. Doch gerade die Einschränkung der Exklusion durch kollektive Verfügung wird empfindlich gestört, denn über die Nutzung einiger materieller, symbolischer und sozialer Mittel wird von dieser Institution entschieden. Sie sind zwar nicht »Eigentum« der Institution, doch Entscheidungsgewalt führt zu einer partiellen Herrschaft. Zusätzlich verlangt diese Institution eine Sanktionsmacht, die sie anzudrohen oder auszuüben trachtet, wenn sich Leute nicht an die Entscheidungen halten. Diese Entscheidungsgewalt und Sanktionsmacht hat im Kapitalismus wie im Realsozialismus der Staat mit seinem Gewaltmonopol inne.

Statt der machtvollen Durchsetzung von »objektiven« Entscheidungen setzen sich im Commonismus tendenziell die Empfehlungen durch, welche unterschiedliche Bedürfnisse am besten inklusiv vermitteln. Das ist für uns gleichbedeutend mit einer Absage an eine allgemeine Institution sowie einer Absage an Zentralität der gesellschaftlichen Organisation. Allgemeinheit stellt sich nicht in einer getrennten Institution her, sondern ist das Produkt vieler dezentraler Entscheidungen und Handlungen oder, was das gleiche ist: das Produkt der Entscheidungen polyzentraler Institutionen und der Vielheit der Commons. Sie ist ein emergen-

tes, sich-ergebendes Phänomen. Kein gesellschaftlicher Mechanismus setzt eine Logik über unsere Köpfe hinweg durch. Wir selbst lösen Bedürfniskonflikte und fällen handelnd Entscheidungen. Die verteilte Allgemeinheit, die daraufhin entsteht, ist nicht komplett entworfen und drückt doch unsere Bedürfnisse aus. Sie ist nicht bewusst geplant und wird doch durch bewusste Akte der Selbstsetzung und Konfliktlösung erzeugt. Sie existiert nicht getrennt vom Handeln der Menschen, sondern ist darin eingebettet. Sie ist tatsächlicher Ausdruck individuell-gesellschaftlicher Selbstorganisation.

3.8 Merkmale inklusiver Konflikte

Ein exklusiver Konflikt führt oft zu einer inneren Verhärtung. Wir haben uns auf dieses oder jenes Bedürfnis – oder auch Meinung – festgelegt und müssen dieses nun durchboxen. Aber selten lässt so ein Konfliktprozess zu, dass ich meine Bedürfnisse befrage: Woher kommen sie? Warum ist mir das wichtig? Was bedeuten die Bedürfnisse anderer für mich? Doch in einer inkludierenden Bedürfnisvermittlung geht es gerade nicht darum, mich gegen andere zu verteidigen, sondern gemeinsam danach zu suchen, was für uns das Beste ist. Somit werden auch die Konflikte immer einen sich-beziehenden, erkundenden und klärenden Charakter haben.

Oft wissen wir gar nicht, was wir wirklich wollen. Konflikte geben uns den Raum, uns über unsere Bedürfnisse klar zu werden. Auch verändern sich meine Bedürfnisse, wenn ich die Bedürfnisse anderer wahrnehme. Beispielsweise wird der Wunsch nach einem Swimmingpool vielleicht nicht mehr so wichtig erscheinen, wenn er im Konflikt mit der Notwendigkeit nach einem Krankenhaus steht. Solche positiven Bedürfnisabwägungen kennen wir durchaus aus Krisenzeiten, in denen Menschen auf inkludierende Kooperation angewiesen sind. Im Commonismus werden wir gemeinsam versuchen herauszufinden, was ich und andere brauchen.

Noch eine Dynamik ist hier zu nennen. Inklusion bezieht sich auch auf Probleme in der Kooperation. Wenn ein Waschmaschinen-Verteilungs-Commons von einem Waschmaschinen-Herstellungs-Commons die Waschmaschinen häufig verspätet geliefert bekommt, dann kann es natürlich versuchen, Kooperationen zu anderen Waschmaschinenherstellungs-Commons aufzubauen, um das unzuverlässige Commons zu umgehen. Oder aber es versucht den Grund für die Verspätungen

herauszufinden und organisiert eine Form von Unterstützung für das Commons. Vielleicht kommuniziert es schlecht seine Ressourcenbedarfe oder hat zu wenig Beitragende. Kooperationen haben eben nicht die Form: »Wenn du das nicht hinkriegst, such ich mir jemand anderen.« In einer inkludierenden Kooperation gibt es gute Gründe, an den anderen interessiert zu sein und zu versuchen, ihnen dabei zu helfen, Probleme zu lösen.

Nur weil es ein Bedürfnis gibt, hat es noch kein Recht auf Befriedigung. Sonst gäbe es ein abstraktes Recht. Im stigmergischen Prozess können vielerlei Bedürfnisse signalisiert werden. Niemand wird anfangs entscheiden, welche Bedürfnisse wirklich wichtig sind. Denn wer sollte entscheiden, ob sie wichtig sind? Alle Bedürfnisse sind berechtigt. Die Vermittlung mit anderen Bedürfnissen wird ergeben, welche Priorität sie bekommen. Denn eines sollte ebenfalls klar sein: Es können nicht alle Bedürfnisse sofort befriedigt werden. Dennoch gibt es keinen Grund, bestimmte Bedürfnisse aufgrund abstrakter Regeln auszuschließen. Bei der stigmergisch und kommunikativ zu ermittelnden Entscheidung geht es vorwiegend darum, in welcher Reihenfolge die Herstellung* der Mittel zur Befriedigung der signalisierten Bedürfnisse geschieht. Es wird jedoch naheliegend sein, dass bestimmte lebensnotwendige Bedürfnisse eine hohe Priorität bei der Herstellung* haben werden. Auch das Unterlassen der Bedürfnisbefriedigung ist eine gesellschaftliche Möglichkeit. Statt weiter »auf [...] fremde Sterne einzustürmen«, können wir uns auch entscheiden, auf dem »Wasser (zu) liegen und friedlich in den Himmel zu schauen« (Adorno 1980, 179).

Der Commonismus ist kein harmonisches Paradies. Es ist die Vermittlung der Menschheit mit sich selbst. Nutzungsbedürfnisse werden vermittelt mit Herstellungs- und Erhaltungsbedürfnissen und vice versa. Wenn diese Vermittlung der Bedürfnisse herrschaftsfrei geschieht, leben wir in einer freien Gesellschaft.

4. Commonistische Individualität

Mit der Gesellschaft werden sich auch die Menschen selbst verändern. Sie werden andere Bedürfnisse, andere Gefühlszustände, andere Prämissen, andere Gründe haben und entwickeln. Einige Aspekte dieser vermuteten Veränderungen diskutieren wir im Folgenden. Es sind ei-

1. Dezember
Die Umrisse der Weltcommune

Text: Freundinnen und Freunde der Klassenlosen Gesellschaft: Umrisse der Weltcommune. Auf kosmoprolet.org am 21. März 2018.

Umrisse der Weltcommune

21. März 2018 Von Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft auf kosmoprolet.org

---

1. Nachdem die Möglichkeit einer anderen Welt lange Jahre fast nur noch in Botschaften aus dem lakandonischen Urwald oder von Leuten behauptet wurde, die darunter kaum mehr verstehen als die Einführung einer Finanzmarktsteuer, hat sich das Bild angesichts der schweren Weltmarktgewitter seit 2008 verändert. Entwürfe einer postkapitalistischen Gesellschaft entstehen seither zuhauf und schaffen es mit etwas Glück sogar auf die Bestsellerlisten. Auch Radikale denken wieder vermehrt darüber nach, wie es anders sein könnte. Allerdings gilt für alle derzeit diskutierten Alternativen, dass sie eher am Schreibtisch ausgebrütet als auf der Straße erfunden wurden. Von den Kämpfen der vergangenen Jahre – sei es der arabische Frühling, die Occupy-Bewegung oder das Aufbegehren gegen das neue Massenelend in Südeuropa – sind sie vor allem negativ geprägt. Weniger deshalb, weil diese Kämpfe auf ganzer Linie gescheitert sind. Weitgehend außerhalb der Produktion angesiedelt und auf die Realisierung »echter Demokratie« gepolt, haben sie die Frage nach einer anderen Gesellschaft nicht wirklich aufgeworfen.

Während etwa die Massenstreikdebatte in der II. Internationale und die Rätetheorie zwar kein bloßes Abbild realer Kämpfe, aber doch auf solche bezogen waren – »Der *Sowjet* war keine Entdeckung der Theorie« (Guy Debord) –, scheint heute alles Nachdenken über eine neue Gesellschaft sich in Utopismus zu erschöpfen, also genau in dem, was die mit Marx beginnende kritische Theorie immer abgelehnt hat, bis hin zum vielzitierten Bilderverbot der Frankfurter Spätmarxisten. Utopien galten ihr als Kopfgeburten und Anmaßung, sollte es doch Sache der sich befreienden Menschen sein, die neuen Formen ihres Zusammenlebens zu bestimmen. Gegen ausgepinselte Entwürfe, die dem Bestehenden abstrakt entgegengehalten wurden, machte sie zu Recht eine aus bestimmten Widersprüchen hervorgehende Entwicklung geltend: Nur die Proletarier selbst könnten sich im Zuge langwieriger Klassenkämpfe zum Aufbau einer neuen Gesellschaft befähigen. Kommunismus sollte kein Ideal, sondern die wirkliche Bewegung sein.

Für alle derzeit diskutierten Alternativen gilt, dass sie eher am Schreibtisch ausgebrütet als auf der Straße erfunden wurden.

Der »wissenschaftliche Sozialismus« – der dem utopischen im Übrigen durchaus »geniale Gedankenkeime und Gedanken, die unter der phantastischen Hülle hervorbrechen«, zugestand (Engels) – nahm allerdings selbst ideologische Züge an, wo ihm der Sieg durch historische Gesetze verbürgt schien. Und dieser spätestens 1914 blamierte Geschichtsoptimismus liegt bis heute Theorien zugrunde, die unbeeindruckt von allen Katastrophen der Vergangenheit und Gegenwart entweder auf eine automatische Entfaltung der Kämpfe hoffen, durch die sich alles Weitere schon von selbst finden würde, oder die Produktivkraftentfaltung selbst zum Motor einer Geschichte erklären, die am Ende schon irgendwie gut ausgehen wird. Während die Anhänger des revolutionären Spontaneismus auf das Wachstum der Weltarbeiterklasse

vertrauen, feiert das Phantasma einer von sich aus zur Befreiung treibenden Technikentwicklung heute seine Wiederauferstehung in digitalem Gewand.

Stellt man sich die Revolution dagegen nicht als das blaue Wunder vor, als etwas, das die Proletarier im Eifer des Gefechts beinahe aus Versehen machen, spontan und ohne jedes vorab gefasste Ziel, und delegiert man die menschliche Emanzipation erst recht nicht an die Maschinen, dann scheint eine Verständigung über die Grundzüge der klassenlosen Gesellschaft allemal sinnvoll. Dagegen bestehen diverse Einwände: Es gilt als verfrüht (»die Kämpfe sind noch nicht an dem Punkt«), als überflüssig (»die Leute werden es dann schon regeln«), anmaßend (»man darf das nicht vorgeben«) oder schlicht unmöglich (»man kann das gar nicht antizipieren«). Aber noch nie hat eine kontinuierliche Bewegung entschlossen gegen das Bestehende aufbegehrt, ohne wenigstens eine vage Ahnung davon zu haben, was an seine Stelle treten könnte. Die rein negative Kritik des Bestehenden, die manche Linksradikale beschwören, kann es gar nicht geben. Aus der Kritik des Privateigentums an den Produktionsmitteln etwa folgt zwingend das Ziel der »gemeinschaftlichen Produktion mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln« (*Das Kapital*). Gerade weil man sich darunter alles Mögliche vorstellen kann – auch Zustände, die mit Freiheit und Glück wenig zu tun haben – sollten Sozialrevolutionäre angeben, was sie wollen. Nicht, um mit Erlösungsformeln hausieren zu gehen, sondern als Beitrag zum notwendigen Streit darum, wie man die alte Welt hinter sich lassen kann. Dabei wäre die Commune nicht als das Ende aller Menschheitsprobleme zu entwerfen, sondern im Gegenteil der Tatsache Rechnung zu tragen, dass all das, was heute durch blinde Vermittlung, Herrschaft und Gewalt »gelöst« wird, der Menschheit überhaupt erst nach der vollzogenen Umwälzung der Produktionsverhältnisse als zu lösendes Problem erscheinen würde. In diesem Sinne verwahrte sich Walter Benjamin zurecht gegen den Vorwurf, den Kommunismus als »Menschheitslösung« zu verabsolutieren, und beschrieb ihn nüchtern als die Möglichkeit, durch »praktikable Erkenntnisse (…) die unfruchtbare Prätension auf Menschheitslösungen abzustellen und den Versuch zumindest zu unternehmen, den Lebenstag der Menschheit ebenso locker aufzubauen, wie ein gutausgeschlafener, vernünftiger Mensch seinen Tag antritt.«

2. Viele aktuelle Entwürfe einer nachkapitalistischen Gesellschaft frieren die soziale Phantasie auf dem Niveau des Jahres 1875 ein, als zwar schon ein paar Eisenbahnen durch die Welt tuckerten und die Arbeiterbewegung in Europa eine gewisse Stärke erreicht hatte, die Produktivkräfte aus heutiger Sicht aber noch zwergenhaft waren und im Gros der Welt die moderne Klasse der Lohnabhängigen praktisch nicht existierte; selbst Europa war weitgehend von Bauern bevölkert, Analphabetismus verbreitet. Dass Marx damals in seiner *Kritik des Gothaer Programms* den Kommunismus in zwei Phasen unterteilte, in deren erster die geleisteten Arbeitsstunden den Anteil des Einzelnen am gesellschaftlichen Reichtum bestimmen sollten, während das Prinzip »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« ebenso wie das Ende des Staates der zweiten, von viel weiter entwickelten Produktivkräften gekennzeichneten, vorbehalten blieb, mag man angesichts dessen für nachvollziehbar halten oder auch nicht; dass eine »erste Phase« auch heute noch notwendig und erstrebenswert sein soll, wäre angesichts der gewaltigen Veränderungen seit 1875 jedoch zu überprüfen. Am Prinzip der Verteilung nach Arbeitsstunden halten nicht nur die Waisen des Sowjetmarxismus

hartnäckig fest, sondern auch viele antiautoritäre Linke. Und selbst in betont modernen Szenarien, in denen Räte schick als *Hubs* firmieren, wird jeder Kommunardin selbstverständlich ein »Arbeitszeitkonto« verpasst.

Als bloße Fortsetzung der Lohnarbeit mit anderen Mitteln lässt sich das Modell nicht abtun: Das Privateigentum an Produktionsmitteln soll gesellschaftlicher Planung weichen, die Arbeitskraft keine Ware mehr sein, deren Verkauf zufällig und unter Bedingungen der Konkurrenz stattfindet. Auch soll strikte Gleichheit herrschen: Jede Arbeitsstunde zählt gleich viel, die der Hirnchirurgin nicht mehr als die des Maurers. Mit den »Muttermalen der alten Gesellschaft« ist die erste Phase des Kommunismus allerdings insofern behaftet, als die Verteilung dem Prinzip des Äquivalententauschs folgt: Jeder Arbeiter »erhält von der Gesellschaft einen Schein, dass er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleich viel Arbeit kostet.« (Marx) Der Äquivalententausch, im Kapitalismus letztlich eine Farce, wird sozialistisch wahrgemacht. Zwar bekommt nicht jeder genau das, was er beigetragen hat – ein Teil des Gesamtprodukts muss in neue Produktionsmittel, allgemeine gesellschaftliche Aufgaben und die Versorgung von Alten, Kindern und Kranken fließen –, aber die Ausbeutung hat ein Ende. Auf diesem Stand verharren heute auch die ausgetüfteltsten Modelle für einen »Sozialismus aus dem Rechner«.

Prinzipiell ließe sich einwenden, dass dort, wo Äquivalententausch herrscht, von Kommunismus keine Rede sein kann. Peter Kropotkin wies die Vorstellung, dass »alles, was der Produktion dient, Gemeineigentum werde, dass aber trotzdem individuell mit Arbeitsgutscheinen entlohnt werde«, schon 1896 als »Kompromiss zwischen Kommunismus und individueller Lohnzahlung« zurück. Marx hat das Unvollkommene dieses Zustands nicht bestritten, den er aber für zunächst »unvermeidbar« hielt, und immerhin für eine unbestimmte Zukunft eine dem engen Horizont des Tauschs entflohene Gesellschaft anvisiert. Ist das Festhalten an einem solchen Zweiphasenmodell heute, wo die »Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums« nach einer Revolution ungleich voller fließen würden, wo immer weniger Kleinbauern und immer mehr Arbeitslose mit Universitätsdiplom das Bild bestimmen, nicht anachronistisch? Das wäre die grundsätzliche Frage.

Den Gedanken einer noch auf bürgerlichen Prinzipien fußenden Übergangsgesellschaft abzulehnen, heißt jedoch nicht, von einer Commune zu träumen, die über Nacht wie aus dem Ei gepellt dasteht.

Immerhin scheinen die Szenarien eines Zwischenstadiums einen gewissen Realismus auf ihrer Seite zu haben. Anstatt eine vollendete gesellschaftliche Harmonie ab dem ersten Tag der Umwälzung zu unterstellen, gehen sie von den Menschen aus, wie sie heute eben sind, also im Zweifelsfall egoistisch: Sie nehmen zu viel und geben zu wenig. Der scheinbare Realismus des Modells fällt jedoch in sich zusammen, sobald man es zu Ende denkt. Natürlich bedarf die planvolle Produktion in der Commune grober Vorstellungen darüber, wieviel Arbeitsaufwand etwas erfordert: Um zum Beispiel einen Wohnblock zu errichten, braucht es eine bestimmte Zahl von Leuten, die eine bestimmte Zahl von Monaten daran arbeitet. Die Koppelung von individueller Konsumtion an geleistete Arbeitsstunden unterstellt aber darüber hinaus die Möglichkeit, exakt zu beziffern, wieviel Arbeitszeit in jedem einzelnen Produkt steckt. Auch bei

penibelster Buchführung, die ihrerseits einen aberwitzigen Aufwand erfordern würde, ließe sich bereits bei einem vergleichsweise schlichten Produkt wie der Schrippe nur sehr schwer die darin vergegenständlichte Arbeitszeit ausrechnen, denn dazu müsste man nicht nur wissen, wie viele Stunden Arbeit der Backofen gekostet hat – der seinerseits eine lange Kette an Vorprodukten erfordert –, sondern auch, wie viele Jahre er in Gebrauch sein wird und wie viele Schrippen ihn in diesem Zeitraum verlassen werden. Je mehr zudem allgemeine Voraussetzungen wie etwa Transportmittel in ein Produkt einfließen, umso schwieriger wird das Unterfangen. Spätestens mit Einbezug der zunehmenden Verwissenschaftlichung der Produktion scheint es schlicht aussichtslos zu werden: Mit wie vielen Sekunden schlägt die Programmierung von Software zu Buche, die gleich an mehreren Stellen der Produktionskette zum Einsatz gekommen ist, welchen Stellenwert muss man dem in die Gesamtheit der Produktionsprozesse eingegangenen gesellschaftlichen Wissen zubilligen? Was bei der kleinbürgerlichen Idee der Tauschringe noch aufgehen mag – A mäht B eine Stunde lang den Rasen, B wäscht A eine Stunde lang den Polo –, stellt sich auf dem Niveau einer arbeitsteilig-hochtechnisierten gesellschaftlichen Produktion als Ding der Unmöglichkeit heraus; jeder entsprechende Versuch müsste ein engmaschiges Netz der Zeiterfassung und -kalkulation über die Gesellschaft legen und würde dennoch scheitern. Ein solcher Kommunismus wäre nie mehr als eine schlechte Imitation des kapitalistischen Marktes, auf dem sich das Gesetz der Arbeitszeit blind und regellos durchsetzt.

Das Modell setzt außerdem eine scharfe Trennung zwischen Arbeit und Nichtarbeit voraus, die nicht nur wenig attraktiv erscheint, sondern wiederum eine administrative Regelung dessen erfordern würde, was sich heute blind durchsetzt: Als Arbeit gilt, was entlohnt wird, und entlohnt wird, was Profit verspricht oder vom Staat als notwendig betrachtet wird. In ihrer »ersten Phase« müsste die Commune zwecks korrekter Zeiterfassung alles gesellschaftliche Tun also feinsäuberlich zwei Bereichen zuordnen, was allerhand Willkür mit sich bringen würde. Bierbrauen und Biertrinken lassen sich noch recht einfach als Arbeit und Vergnügen voneinander unterscheiden, schon bei geistigen Tätigkeiten würde es schwierig und spätestens im traditionell Frauen zugewiesenen Reproduktionsbereich, der ja nicht von ungefähr endlose Debatten über den Arbeitsbegriff ausgelöst hat, käme man in Teufels Küche. Bekäme jeder, der eine Stunde auf ein Kind aufpasst, dies auf seinem »Arbeitszeitkonto« gutgeschrieben, oder nur derjenige, der regelmäßig eine größere Schar von Blagen beaufsichtigt? Und wie erstrebenswert ist es überhaupt, das Leben in solche Kategorien zu zergliedern? Der von der bürgerlichen Gesellschaft geerbte Sozialcharakter, der dabei unterstellt wird, müsste zudem zu allerhand Schummeleien bei der Arbeitszeitrechnung neigen, was die Notwendigkeit sozialer Kontrolle zur Folge hätte, auch wenn die Verfechter solcher Szenarien dies ungern betonen; ein Apparat, der die Leistung aller Einzelnen überwacht, wäre unverzichtbar. Auch wenn »Arbeitszeitkonten« nicht dasselbe sind wie das Lohnsystem, stünde im Hintergrund weiter der Zwang. Und dieser Zwang steht dem erklärten Ziel einer Bewusstseinsveränderung entgegen, von der zwar nicht unbedingt im Moment der Revolution auszugehen wäre, an der sich jedoch von vornherein alle sozialrevolutionäre Tätigkeit auszurichten hätte.

Während die vermeintlich realistischen Entwürfe einer »ersten Phase« des Sozialismus sich in dem Widerspruch bewegen, einerseits zur freien Assoziation drängende Menschen vorauszusetzen, die andererseits vom alten Krämergeist beseelt sind und alle anderen zu übervorteilen suchen, hätte die soziale Revolution, wenn sie die Chance auf ein freies

Gemeinwesen nicht erneut verspielen will, von Beginn an von ihren eigenen neuen Prinzipien ausgehen: von der Freiwilligkeit der Arbeit und deren weitestmöglicher Umwandlung in *travail attractif*, von der allgemeinen Kostenlosigkeit und der Rücknahme des Staates in die Gesellschaft. Die Idee einer »ersten Phase« des Kommunismus zählt von daher nicht zu Marx' bleibenden Gedanken, sondern war buchstäblich aus der Not geboren. Den Gedanken einer noch auf bürgerlichen Prinzipien fußenden Übergangsgesellschaft abzulehnen, heißt jedoch nicht, von einer Commune zu träumen, die über Nacht wie aus dem Ei gepellt dasteht. Selbstverständlich wäre die Umwälzung ein langwieriger Prozess, gekennzeichnet durch viele Widrigkeiten und Rückschläge. Anstatt ein durch die Autorität von Marx verbürgtes Modell aus dem vorletzten Jahrhundert weiterzuspinnen, sollten Sozialrevolutionäre aber besser die heutigen Ausgangsbedingungen einer Umwälzung vermessen, nicht zuletzt die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte.

3. Traditionell geht die Kritik der bestehenden Verhältnisse in kommunistischer Absicht davon aus, dass die zu Maschinerie verdinglichten technischen Produktivkräfte, die der Kapitalismus auf den Plan hat treten lassen, durch eine Umwälzung der Produktionsverhältnisse lediglich aus der Klammer des Privateigentums gelöst werden müssten, um so endlich in den Dienst einer selbstbewussten Menschheit treten zu können. Allerdings hatten Marx und Engels bereits in den 1840er Jahren bemerkt, dass innerhalb der kapitalgetriebenen Produktivkraftentwicklung eine Stufe eintritt, »auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte« (*Die deutsche Ideologie*). So wie Herbert Marcuse notierte, dass bestimmte »Zwecke und Interessen der Herrschaft (…) nicht erst ›nachträglich‹ und von außen der Technik oktroyiert« werden, sondern »schon in die Konstruktion des technischen Apparats selbst« eingehen, kritisierte auch der Operaist Raniereo Panzieri die existierende Technologie im Rückgriff auf Marx als Mittel zur Unterwerfung der lebendigen Arbeit unter das Kommando des Kapitals. Der Zweck der Mehrwertproduktion ist der Maschinerie nicht äußerlich, sondern durchformt sie und den gesamten Arbeitsprozess.

An diese Gedanken gilt es anzuschließen: Auf der einen Seite begründet erst die »automatische Fabrik (…) *potentiell* die Herrschaft der assoziierten Produzenten über den Arbeitsprozess«, stellt also die Bedingung der Möglichkeit für eine befreite Gesellschaft ohne Mangel dar. Auf der anderen Seite erscheint die Maschinerie im modernen Fabriksystem selbst als »Subjekt, und die Arbeiter sind nur als bewußte Organe seinen bewußtlosen Organen beigeordnet und mit denselben der zentralen Bewegungskraft untergeordnet« (Panzieri). Die kapitalistische Anwendung der Maschinerie erscheint so nicht als bloße Verzerrung oder Abweichung von einer »objektiven«, in sich rationalen Entwicklung, sondern sie bestimmt Gang und Richtung des technischen Fortschritts. Das gilt für Zeiten, in denen die Schornsteine noch qualmen und die Maschinerie Muskelkraft ersetzt, genauso wie für das Zeitalter der Bits und Mikrochips, in dem nun Programmcode die geistigen Potenzen der Arbeiter ersetzen soll. Unter den bestehenden Bedingungen fungieren digitale Technologie und analoge Maschinerie gleichermaßen als Mittel im Klassenkampf von oben: Ihr Zweck ist nicht die Verbesserung der Lebensumstände, sondern die möglichst effiziente Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft. Konkret bestimmen sie den Arbeitstakt und die Betriebsorganisation, sie sorgen für die Herstellung von Konformität

der Beschäftigten, dienen der Zerstörung des zwischenmenschlichen Kontakts. Indem sie das tayloristische Programm eines extrem zerlegten Arbeitsablaufs in allen Bereichen der Produktion durchsetzt, trägt Technisierung in erheblichem Maß zur Entwertung der Ware Arbeitskraft und folglich zur Schwächung der Arbeitermacht bei. Neben dieser Schwächung auf dem Arbeitsmarkt beschert sie den betroffenen Lohnabhängigen heute eine Vollendung der »Despotie der Fabrik«, wie Marx sie beschrieb, da sie noch stärker zum reinen Anhängsel der – nunmehr »intelligenten« und vernetzten – Maschinerie degradiert werden. Angetrieben durch prozess-optimierende Software erleben sie vor allem Leere, Stress, Überarbeitung und werden auch noch des kleinsten Freiraums und mitunter jeglichen Produktionswissens beraubt.

Wo computeraffine Linke »Keimformen« einer neuen Produktionsweise entdecken, die sich bereits heute in der Industrie 4.0 beobachten lassen, vollzieht sich also vor allem ein Triumph des Kapitals über die Arbeit. Die Idee, dass neue, digitale »Handlungsmöglichkeiten die Verfügung der Arbeitenden über die Bedingungen ihrer Tätigkeiten« erweitern (Stefan Meretz), muss in den Ohren jeder Amazon-Arbeiterin folglich wie ein böser Scherz klingen. Diesen Umstand, wie auch die Tatsache, dass beim gegenwärtigen Stand der Destruktivkraftentwicklung im Grunde eine Handvoll entschlossener Kapitalisten genügen würde, um den Status quo zu erhalten, auch wenn die Welt dabei zugrunde ginge, registrieren insbesondere jene Strömungen der aktuellen Kritik, die die gesamte Entwicklung als einen *technologischen Angriff* der Eliten auf soziale Bewegungen und angeblich aufsässige Unterschichten deuten. Mag eine Schwäche derartiger Theoriebildung auch darin bestehen, dass sie nicht systematisch den kapitalistischen Gang der Dinge für die aktuellen Formen der technischen Entwicklung verantwortlich macht, sondern eine abzählbare Gruppe von Mächtigen, deren souveräne Handlungsfähigkeit überschätzt wird, auch wenn es sie und ihre Strategien zweifellos gibt, so deutet sie eine *Funktion* (digitaler) Technologie heute doch treffend. Die Konsequenz ist allerdings ein vorwiegend defensives, auf Sabotage und Zerstörung zielendes Programm, in dem die Potenziale neuer Technologien für eine kommunistische Gesellschaft kaum berücksichtigt werden.

Wo computeraffine Linke »Keimformen« einer neuen Produktionsweise entdecken, die sich bereits heute in der Industrie 4.0 beobachten lassen, vollzieht sich also vor allem ein Triumph des Kapitals über die Arbeit.

Dass eine revolutionäre Umwälzung der bestehenden Verhältnisse hier und da auch organisierte Maschinenstürmerei bedeuten würde, ergibt sich notwendig aus der Tatsache, dass nicht alle aktuell verfügbare Technik einem vernünftigen Zweck zugeführt werden kann, allerdings sind es eben erst und nur die im Kapitalismus entwickelten Produktivkräfte, die eine bewusst gestaltete Produktionsweise überhaupt denkbar machen. Zweifellos beinhaltet der Reichtum der gegenwärtigen Gesellschaft vieles, für das eine befreite keine Verwendung mehr hätte, und bestimmte Formen der Arbeitsorganisation, Energiegewinnung und Nahrungsmittelproduktion müssten ebenso abgeschafft werden, wie Technologien, die einzig der Überwachung, Kontrolle und Gängelung menschlicher Arbeitskraft und Bewegungsfreiheit dienen. Zu unterscheiden wäre allerdings zwischen technischen Elementen der gegenwärtigen Maschinerie und der Zusammensetzung, in der sie dem Zweck der Mehrwertproduktion gemäß erscheinen. Die Maschinerie, wie sie heute dasteht, ist mehr als die Summe ihrer Einzelteile. Zahnräder, Rollen und Bänder machen noch kein Fließband aus. Denn auch wenn der

wissenschaftliche Fortschritt und die technischen Erfindungen der Moderne durchweg den Zwecken der Profitmaximierung untergeordnet sind, stehen für die Befreiung andere Formen von Wissen, Technik und Maschinerie zunächst nicht oder jedenfalls nicht in ausreichendem Maß zur Verfügung. Es erscheint von daher ideologisch, zu behaupten, mit dem Maschinenpark und der Wissenschaft, wie sie der Kapitalismus hinterlässt, wäre nach der Revolution nichts, aber auch gar nichts mehr anzufangen.

Die Crux besteht also darin, dass die Folgen der Produktivkraftentwicklung für die Lohnarbeitenden heute und ihr möglicher Nutzen für die Commune auseinandertreten. Das gilt auch und gerade für die aktuellen Entwicklungen, die bei allem Misstrauen gegenüber dem aufgeblasenen Manager-Sprech von »Disruption« und »Industrie 4.0« tatsächlich als tiefgreifender Umbruch zu werten sind. Sowenig sich nämlich Rad und Riemen naturwüchsig zum industriellen Fließband formen, sowenig dient der im Mikrochip integrierte Schaltkreis *per se* der Überwachung Lohnabhängiger. Ein Headset, eine Kamera und ein Programmcode in Java sind als Einzeltechniken noch keine Überwachungssoftware in der Logistik, und nicht umsonst haben sich sozialistische Hoffnungen an die aufkommende Digitalisierung geknüpft. In der – oft fetischisierten – Figur des Hackers beispielsweise verkörpern sich qualitativ neue Möglichkeiten der Sabotage, wilden Einflussnahme und Zweckentfremdung von Herrschaftstechnologien. Bestimmte Waren (Betriebssysteme, Software, Musik, Texte und so weiter) lassen sich unter digitalen Bedingungen ohne größeren Aufwand und verlustfrei vervielfältigen, wodurch sie tendenziell die Warenform sprengen. Dadurch sind neue, nicht proprietäre Formen der Distribution und Zusammenarbeit denkbar geworden. Und auch das Internet nährte seiner vorwiegend militärischen Herkunft zum Trotz schon früh Ideen von einem Cybersozialismus, der Bedürfnisse weltweit und in Echtzeit zu erheben in der Lage wäre und die Produktion entsprechend gestalten könnte.

Unter dem Label *internet of things*, das nicht mehr bedeutet, als dass unterschiedliche Geräte (*things*) mit dem Internet verbunden sind und nach vorgegebenen Kriterien reagieren können, weitet sich dieses Potenzial zunehmend auf die Sphäre der handgreiflichen Produkte aus. Dabei geht es nicht allein um »intelligente« Kühlschränke oder kybernetische Wohneinheiten, die – in den Debatten oft überbetonte – Konsumentenseite also, sondern den durch vernetzte Maschinen eingeleiteten Umbruch in Produktion, Wartung und Transport. Hier werden immense Einsparpotenziale durch automatisch überwachte und bedarfsgerechte Wartungszyklen freigesetzt. Das Prinzip der Just-in-Time-Produktion kann wesentlich effizienter umgesetzt werden, als das Lagerarbeiter leisten könnten – ganz einfach deshalb, weil die Lager unter Umgehung der menschlichen Vermittlung direkt mit den Zulieferbetrieben kommunizieren können. Lagerroboter nehmen das Bestellte in Empfang, sortieren es ein und registrieren den Eingang auch direkt. Einmal in Betrieb genommen, ersetzen solche vollautomatischen Rückkopplungsschleifen eine beträchtliche Anzahl von Arbeitern, denn sie müssen ja nur noch gewartet werden. Was sich unter den bestehenden Bedingungen, wo potenzielle Muße und freie Zeit sich als Arbeitslosigkeit manifestieren, tatsächlich als technologischer Angriff auf die Arbeitermacht darstellt, ist also auch der Vorschein einer Welt, die körperliche Arbeit in nie gesehenem Ausmaß überflüssig macht. Digitalisierung von Arbeits- und Distributionsprozessen ist deshalb ein im Grunde zu begrüßender Schritt in Richtung einer tatsächlichen Aufhebung der Arbeit und einer funktionierenden Planwirtschaft. Auch wenn sie einzig der intensiveren

Ausbeutung von menschlicher Arbeitskraft dient, wäre es Technikfetischismus, wenn man den technischen Fortschritt selbst für die Unbill der momentanen Situation verantwortlich machen würde: Man sieht »in der Technik« jene Kräfte am Werk, die sozialen Ursprungs sind.

Wie jede neu verwirklichte Produktivkraft weist auch die »digitale Revolution« in bestimmten Momenten über das Bestehende hinaus und gerät in Konflikt mit den gegebenen Produktions- und Eigentumsverhältnissen. Das Kapital hat darauf mit »Innovationen« reagiert, die das Potenzial einer nach wie vor stetig steigenden Rechnerleistung im Grunde beschneiden. Was die Entwicklung von Software betrifft, ist ein nicht unbeträchtlicher Teil der Forschung seit Jahren schon damit beschäftigt, die Warenform doch wieder in der Sphäre des Digitalen durchzusetzen. Und handelsübliche Computer sind längst nicht mehr »Universalmaschinen«, sondern werden durch Interfaces und Programme in ihren Möglichkeiten begrenzt, um endlich nur noch als Endbahnhöfe eines digitalisierten Kapitalismus zu fungieren. Begründet wird dies mit der »Benutzerfreundlichkeit« des Computers; wer heute einen Computer außerhalb der Forschung, Entwicklung und Produktion benutzt, *soll* nicht mehr verstehen, was in dem Gerät vor sich geht, sondern abhängig von digitalen Dienstleistungen sein. Die Entwicklung des Computers – und das ist charakteristisch für die Produktivkraftentwicklung innerhalb des Kapitalismus – zeichnet sich so insgesamt dadurch aus, dass sie gesamtgesellschaftlich keine den Produktivkräften angemessenen Fertigkeiten im Umgang mit ihnen ausgebildet, sondern eine umfassende Benutzbarkeit bei weitgehendem digitalen Analphabetismus ermöglicht hat. Technologischer Fortschritt ist hier zu sozialem Rückschritt geworden, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass der kulturpessimistische Verdacht, immer schlauere Telefone brächten immer dümmere Menschen mit sich, wohl nicht ganz von der Hand zu weisen ist.

Eine aufhebende Bewegung hätte darauf weder durch eine – nunmehr sozialistisch verfasste – Massenproduktion von Computern und smarten Objekten, wie sie heute sind, zu reagieren, noch mit einer blindwütigen Zerstörung der Technologien, sondern müsste auf die Verwirklichung ihrer Potenziale hinarbeiten. Das bedeutet einerseits, das notwendige Wissen im Umgang mit der verfügbaren Technologie gesellschaftlich zu verteilen und andererseits jene Elemente der Maschinerie zu identifizieren und unschädlich zu machen, die einzig dem Zweck der Mehrwertproduktion dienen. Es geht also nicht allein darum, den Eigentumstitel aufzuheben, sondern darum, die gesellschaftliche Kontrolle über die Technik (zurück) zu gewinnen, was eben auch eine tiefgreifende, an den Bedürfnissen der Menschen ausgerichtete Transformation der existierenden Maschinerie bedeuten würde.

4. Mangel ist heute keine Folge zu geringer Mittel der Reichtumsproduktion mehr, sondern geht einzig auf das Konto der bestehenden Eigentumsordnung. Der Gedanke einer sozialistischen Leistungsmessung erscheint vor diesem Hintergrund umso fragwürdiger. Selbstverständlich kann es trotz der immensen Produktivität, die sich die Commune aneignen wird, immer wieder zu Engpässen kommen. Diese lassen sich allerdings durch keinerlei »Arbeitszeitkonto« beseitigen. Ein derartiges Kontrollsystem würde vielmehr unnötig Energien binden und die notwendige Bewusstseinsveränderung hin zum »Verein freier Menschen« und zum »gesellschaftlichen Individuum« behindern. Von dieser Bewusstseinsveränderung allerdings dürfte der Erfolg der kommunistischen Revolution letztlich abhängen. Denn zu den

Produktivkräften, die ihr Potenzial erst in einer befreiten Gesellschaft voll entfalten könnten, gehören auch die Menschen selbst. Anzuknüpfen wäre hier an den alten von Fourier bis Marcuse vertretenen Gedanken, nach dem »Leidenschaft« in einer befreiten Gesellschaft zwanglos produktiv werden könne.

Nicht die möglichst gerechte Verteilung von Arbeits- und Freizeit sollte deshalb das Ziel sein, sondern die menschenwürdige Aufhebung dieser Trennung bei größtmöglicher Automatisierung der Produktion.

Laut diverser soziologischer Studien steht heute an erster Stelle der Bedürfnisse von Beschäftigten in den wirtschaftlich und technisch entwickelten Regionen der Welt, dass ihre Arbeit interessant, sinnvoll und verantwortungsvoll sein soll. Dass der Kapitalismus dieses Bedürfnis nicht zu stillen vermag, hat zuletzt David Graeber am Phänomen der *Bullshit Jobs* gezeigt – Jobs, die so hirnrissig sind, dass ihre Ausübung jeden halbwegs zurechnungsfähigen Menschen nicht mit Befriedigung oder sogar Stolz, sondern mit Scham erfüllt. In der Commune würden sie entfallen. Anderes würde automatisiert. Was bleibt, wäre soweit wie möglich in *travail attractif* zu verwandeln; in Arbeit, die nicht unter dem Kommando eines Chefs, sondern in freier Kooperation mit anderen stattfindet, die nicht nur auf maximalen Output zielt, sondern »die Sinne, Fähigkeiten und Reflexionsvermögen« (Meinhard Creydt) der Produzierenden bildet. Durch Rotation und entsprechend kurze Ausübung schließlich könnten selbst dröge Tätigkeiten annehmbar werden.

Natürlich kann Stahlproduktion nicht umstandslos zu Spiel werden, aber auch dort herrscht dank Automatisierungsschüben schon heute bei schrumpfenden Belegschaften weltweite Überproduktion. »Leidenschaft« würde sich aber weniger in der notwendigen Überwachung weitgehend automatisierter Prozesse als produktiv erweisen, sondern vor allem dort, wo es um die Lösung kniffligerer Probleme geht. Statt ein Kontrollregime zu errichten, auf dass sich niemand vor der Arbeit drücken kann, müssten sich die Kommunarden deshalb einer egalitären, alle gesellschaftlichen Bereiche umfassenden Organisation und Vermittlung von praktischem und theoretischen Wissen, Bildung, Fertigkeiten etc. widmen. Schon heute sind qualifizierte Arbeitskräfte wesentlich produktiver als unqualifizierte, weshalb der Kommunismus weniger als jemals ein Kommunismus der Fabrikarbeiter sein kann. Vielmehr wären die Fähigkeiten aller soweit auszubilden, dass ihnen bei Interesse auch Bereiche wie Maschinenbau, Medizin, Verkehrsmittelbedienung oder Informatik offen stehen. Die möglichst rasche Auflösung der Trennung von Hand- und Kopfarbeit hätte deshalb von vornherein richtungsweisend für die sozialrevolutionäre Bewegung zu sein, wobei der auffällig hohe Anteil von Handarbeit im Hobbybereich – Bastelboom, Urban Gardening, Modellbau, Oldtimerschrauben und der ganze Käse – auf eine durchaus produktive »Leidenschaft« verweist, sich auch mit den Händen zu betätigen. Nicht die möglichst gerechte Verteilung von Arbeits- und Freizeit sollte deshalb das Ziel sein, sondern die menschenwürdige Aufhebung dieser Trennung bei größtmöglicher Automatisierung der Produktion.

5. Trotz ungekannter Möglichkeiten, stupide Jobs zu beseitigen, wird sich der alte Menschheitstraum von einer technischen Abschaffung der Arbeit allerdings auch im sogenannten digitalen Zeitalter nicht erfüllen. Skeptikerinnen verweisen meistens auf den

Bereich der Pflege und Sorge, um die Grenzen der Automatisierung aufzuzeigen, aber ein vom heutigen Arbeitsaufwand her mindestens genauso gewichtiges Beispiel dafür ist die Landwirtschaft, in der die Commune zunächst etliche um einen hohen Preis erkaufte Produktivitätsfortschritte rückgängig machen müsste. Das verweist exemplarisch auf die unangenehme Tatsache, dass die Commune heute vom Kapitalismus nicht nur scifi-verdächtige Produktivkräfte, sondern auch einen Berg ungelöster Probleme erben würde. Die Kommunarden von 1871 kannten zwar noch nicht den Computer, dafür aber auch nicht die Sorge, dass der Planet unwiederbringlich zuschanden gehen könnte. An der Gesellschaftskritik im 20. Jahrhunderts lässt sich verfolgen, wie neben den Produktionsverhältnissen an sich immer stärker ins Visier rückt, *was* in ihnen mit *welchen* Folgen hergestellt wird. Vermutlich waren die Situationisten in den 1950er Jahren die ersten Revolutionäre, die der Zerstörung der Städte durch den Automobilverkehr Bedeutung beigemessen haben und für deren Programmatik die Abschaffung der »parasitären Sektoren« eine große Rolle spielte.

Die Kommunarden von 1871 kannten zwar noch nicht den Computer, dafür aber auch nicht die Sorge, dass der Planet unwiederbringlich zuschanden gehen könnte.

Für die Commune scheint die lange und länger werdende Liste sinnloser oder sogar schädlicher Tätigkeiten, die den metropolitanen Alltag unserer Tage bestimmt, zunächst ein Geschenk zu sein, übersetzt sie sich für sie doch unmittelbar in einen riesigen Zeitfonds; ganze Branchen könnten stillgelegt werden, für die Erledigung der weder automatisierbaren noch irgendwie ansprechend zu gestaltenden Aufgaben stünden viel mehr Leute bereit. Aber die Irrationalität des Kapitalismus hat im Laufe seines Fortbestehens praktisch den gesamten Stoffwechsel mit der Natur imprägniert und sich handfest im Raum materialisiert. Mehr als bloße Beispiele dafür sind das vollkommen ungelöste Energieproblem und »die Zersplitterung der Städte auf das Land« (Guy Debord), der berüchtigte *urban sprawl* also, dessen trostlose Nichtorte durch unvermeidlichen Autoverkehr und kleinteilige Bebauung das erstere massiv verschärfen. Die Kommunarden müssten nicht nur eine neue Energieversorgung erfinden, sondern wären vermutlich lange Zeit mit dem Rückbau solcher Nichtorte und der Sanierung von Slums im globalen Süden, mit der Umgestaltung der Landwirtschaft und der Renaturierung zerstörter Gegenden beschäftigt, ohne dabei auf nennenswerte Hilfe von Robotern zählen zu können. Das spricht nicht gegen das Ausschöpfen von Möglichkeiten der Automatisierung an anderer Stelle – die besonders in ärmeren Weltgegenden bestehen, wo billige Arbeitskraft sie bislang unattraktiv macht –, denn dadurch werden Kräfte für solche Aufräumarbeiten frei. Es dämpft aber Erwartungen, mit den neuen Technologien sei der Menschheit ein wahres Füllhorn in den Schoß gefallen, nur weil sich digitale Güter unendlich vervielfältigen lassen und der Fön neuerdings via Internet mit dem Toaster kommunizieren kann.

6. Der Reichtum der Commune dürfte angesichts dessen kaum der sein, den wir kennen, nur in anderen Verhältnissen produziert. Schon gar nicht geht es darum, dass die Metropolenbewohner noch mehr von dem bekommen, was sie heute schon haben: mehr Flugreisen, Pkws, Mobiltelefone und hässliche, schnell zerschlissene T-Shirts. Nicht, weil die entsprechenden Bedürfnisse als »künstlich« denunziert und vermeintlich natürlichen gegenübergestellt werden könnten. Wie besonders die Frankfurter Spätmarxisten gezeigt

haben, lauert in einer solchen Unterscheidung autoritäre Willkür, weil sich Natur, als Trieb, und Gesellschaft in jedem Bedürfnis unauflösbar verschlingen. Als Produkte der bestehenden *Klassen*gesellschaft sind Bedürfnisse allerdings auch nicht unschuldig und in die klassenlose zu projizieren. Adorno antwortete auf dieses Dilemma einerseits mit dem dialektischen Clou, eine Umstellung der Produktion auf die Befriedigung »auch und gerade der vom Kapitalismus produzierten« Bedürfnisse werde »die Bedürfnisse selbst entscheidend verändern« – es werde sich dann »rasch genug zeigen«, dass die Massen den ihnen heute angedrehten »Schund« nicht brauchen –, und andererseits mit dem Gedanken der Gleichheit und Solidarität: »Die Frage nach der Sofortbefriedigung des Bedürfnisses ist nicht unter den Aspekten gesellschaftlich und natürlich, primär und sekundär, richtig und falsch zu stellen, sie fällt zusammen mit der Frage nach dem *Leiden* der gewaltigen Mehrheit aller Menschen auf der Erde. Wird produziert, was *alle* Menschen jetzt, hier am dringendsten brauchen, so ist man allzu großer sozialpsychologischer Sorgen wegen der Legitimität ihrer Bedürfnisse enthoben.«

Ohne sich auf die Frage nach »richtigen« und »falschen« Bedürfnissen einzulassen und fernab von Genussfeindschaft im grünen Gewand müsste eine sozialrevolutionäre Bewegung in den Metropolen einen anderen Reichtum anvisieren als den heutigen.

Da zum Ausmaß unbefriedigter dringendster Bedürfnisse besonders auf der südlichen Halbkugel heute die Grenzen der Belastbarkeit der Natur hinzukommen, müsste eine *Welt*commune vieles global umschichten. Nicht damit es hinterher überall gleich aussieht; im Gegenteil gäbe es sicher Regionen, die nach heutigen Maßstäben »zurückgeblieben«, also weniger technisch-industriell entwickelt wären. Um aber den in Armutsregionen herrschenden Mangel an praktisch allem – Wohnraum, Krankenhäuser, selbst Kanalisation – beseitigen zu können, ohne dass die Aussicht auf eine Genesung des Planeten endgültig schwindet, müsste in den alten Metropolen der Energie- und Ressourcenverbrauch drastisch sinken. Trotz einer gewissen Tendenz zur weltweiten Angleichung der proletarischen Existenzbedingungen steht selbst eine Hartz-IV-Empfängerin materiell besser da als jede Textilarbeiterin in Asien und verursacht der durchschnittliche Westeuropäer zigmal so viel Kohlenstoffdioxidausstoß wie ein Bewohner des afrikanischen Kontinents.

Ohne sich auf die Frage nach »richtigen« und »falschen« Bedürfnissen einzulassen und fernab von Genussfeindschaft im grünen Gewand müsste eine sozialrevolutionäre Bewegung in den Metropolen einen anderen Reichtum anvisieren als den heutigen. Während dieser als eine »ungeheure Warensammlung« erscheint, weniger ein gesellschaftlicher ist als die Addition individuellen, sehr ungleich verteilten Besitzes, müsste die Commune nicht nur in der Produktion, sondern auch in der Sphäre von Nutzung und Verbrauch auf maximale Vergesellschaftung setzen. Das »Recht auf Einsamkeit« (Marcuse) und auf Rückzug ins Private wäre für sie entgegen jedem Gemeinschaftskult unantastbar, aber anders als in der auf Massenabsatz und letztlich Verschleiß geeichten Profitwirtschaft wäre dieses Private nicht mehr primär der Raum, der einen beständig wachsenden Warenstrom verschlingen muss, damit die Maschine weiterläuft. Wo es Kantinen und Waschsalons gibt, die über ihre schnöde Funktion hinaus Orte einer zwanglosen Begegnung sein könnten, muss nicht mehr jede Wohnung mit Spül- und Waschmaschine ausgestattet sein. Schon durch wenige Sofortmaßnahmen könnte die Commune im Handstreich Probleme lösen, an denen sich die Technokraten heute die Zähne ausbeißen und weiter ausbeißen werden. Anstatt zum Beispiel die gemeingefährliche Idee der

»E-Mobilität« weiterzuverfolgen – Elektroautos erfordern genauso viel Arbeit, Ressourcen, Straßen und Platz in den Städten wie solche mit Benzinmotor, den entfallenden Abgasen steht eine hochgiftige Batterieproduktion gegenüber –, würde sie einfach ein paar Tramschienen verlegen (wo die Blechkolonnen verschwunden sind, muss man auch nicht mehr mit irrwitzigem Aufwand Tunnel in die Erde graben). Auch den Flugverkehr könnte man, um den Planeten buchstäblich wieder zu Atem kommen zu lassen, drastisch einschränken, weil es keine gehetzten Manager und Touristen mehr gibt.

Auch die im Weltmaßstab besser gestellten Teile des Proletariats hätten durch eine Umwälzung viel zu gewinnen. Zu aktualisieren wäre der in der historischen Commune von 1871 aufgeblitzte Gedanke eines *luxe communal*, der damals vor allem darauf zielte, die Trennung von profaner materieller Produktion und Kunst in einem neuen Städtebau aufzuheben. Er müsste weit darüber hinaus ein Leitmotiv des neuen Gemeinwesens sein. Luxus für alle existiert heute allenfalls in Gestalt öffentlicher Bibliotheken, die der Staat betreiben muss, weil sie nicht »rentabel« sind. Je mehr die Commune ihren gemeinschaftlichen Reichtum entfaltet, umso hinfälliger wird auch die Frage nach der Bemessung des individuellen Konsums, der im selben Maß an Bedeutung verliert.

7. Aus der Irrationalität der jetzigen Ordnung einerseits, den durch sie eröffneten Möglichkeiten andererseits ergeben sich so erste Konturen eines freien Gemeinwesens: Umbau des Maschinenparks nach den Bedürfnissen der Produzentinnen; Abschaffung sinnloser, Automatisierung ermüdender und ansprechende Gestaltung immer noch notwendiger Tätigkeiten, wenn gar nichts anderes hilft: Rotation notwendiger, aber weiterhin unangenehmer Aufgaben; Ende der Lohnarbeit und jeder Kopplung von Konsum an Leistung; Entfaltung eines wirklich gesellschaftlichen Reichtums. Über die gesellschaftlichen Formen, in denen das machbar wäre, ist damit noch wenig gesagt.

Daran hängt aber alles: Egal wie handgreiflich der destruktiv-irrationale Charakter der heutigen Produktionsweise geworden ist und was auch immer an Potenzialen in der neueren Technik schlummern mag, solange das Zusammenleben von mehreren Milliarden Menschen nicht anders vorstellbar scheint als in den gegebenen Formen, wird sich nichts ändern. Genau wie ein linker Realismus, der Momente der schlechten Realität fortschreibt, ist ein Scheinradikalismus zurückzuweisen, der sich in der Feier von isolierten Revolten ergeht, maximale Zerstörung predigt und zur Frage nach einer anderen Gesellschaft nur Phrasen über die totale Freiheit des Einzelnen auf Lager hat. Es geht um eine andere gesellschaftliche Vermittlung, eine, in der sich das Ganze nicht gegen die Einzelnen wendet, sondern deren bewusstes Werk ist. Dass der doch immerhin aus der Oktoberrevolution geborene Realsozialismus das Marxsche Programm einer »Zurücknahme des Staates in die Gesellschaft« ins schaurige Gegenteil verkehrte, indem er eine Staatsmacht mit totalitären Zügen inthronisierte, unterstreicht dabei die Größe der Herausforderung, den losgelassenen Partikularismus der bürgerlichen Marktökonomie anders zu überwinden als durch staatlichen Zwang, der jedem Einzelnen seinen Platz zuweist. Ein freies Gemeinwesen müsste beides überwinden, also den heute blind-naturwüchsigen, durch Konkurrenz und Krisen sich vollziehenden materiellen Lebensprozess planvoll, kooperativ und bewusst gestalten und dabei bislang vom Staat erfüllte notwendige Funktionen so »in sich

zurücknehmen«, dass dieser als ein von ihr getrennter Zwangsapparat verschwindet. Das erste ist die Bedingung des zweiten: Nur ein egalitäres, über die materiellen Grundlagen seines Lebens verfügendes Gemeinwesen kann den Staat als äußere »Zusammenfassung« (Marx) einer in sich zerrissenen Gesellschaft überflüssig machen. Die für den Kapitalismus charakteristische Trennung von Politik und Ökonomie würde dabei aufgehoben.

Es geht um eine andere gesellschaftliche Vermittlung, eine, in der sich das Ganze nicht gegen die Einzelnen wendet, sondern deren bewusstes Werk ist.

Geschichtliche Entwürfe dieser Art haben sich fernab von Utopismus auf die reale Praxis des Proletariats gestützt: Erst unter dem Eindruck der Pariser Commune nannten Marx und Engels ihr 1848 formuliertes Programm der Staatseroberung »veraltet«, während die von 1905 an wiederholt auftauchenden Arbeiterräte einen dezidiert antistaatlichen Kommunismus inspirierten. Im ersten Fall waren es vor allem die »Unterdrückung des stehenden Heeres durch das bewaffnete Volk«, die jederzeitige Absetzbarkeit der gewählten Stadträte und ihr vom Parlamentarismus unterschiedener Charakter als »eine arbeitende Körperschaft, vollziehend und gesetzgebend zugleich«, die Marx von einer »Revolution gegen den Staat« sprechen ließen. Der Aufstand der Kommunardinnen zielte darauf ab, die alte zentralistische Staatsmacht zugunsten eines Netzes von Kommunen zu zerbrechen, in denen eine lokale »Selbstregierung der Produzenten« besteht. Im späteren Rätemodell, am ausführlichsten von Anton Pannekoek dargestellt, wird der Gedanke einer »arbeitenden Körperschaft« und abwählbarer verantwortlicher Delegierter fortgeführt, aber strikt an die Produktion gebunden. Die Gesellschaft baut sich wie eine Pyramide von unten nach oben auf, die entscheidende Einheit ist der einzelne Betrieb: »Es gibt keine Trennung zwischen Politik, als der Lebensbeschäftigung einer Gruppe von Spezialisten, und Wirtschaft, als der Lebensbeschäftigung der großen Masse der Produzenten. (…) Die Räte sind keine Politiker, keine Regierung. Sie sind Boten, die die Meinungen, die Absichten und das Wollen der Arbeitergruppen vermitteln und überbringen.« Nicht einmal »die zentralen Räte haben regierungsartigen Charakter«, denn »sie besitzen keine Gewaltmittel«. Ein Staat als von der Gesellschaft getrennte Zentralgewalt existiert nicht mehr.

Die Räte blieben in der einen oder anderen Form jahrzehntelang für viele Radikale die Alternative zum östlichen Staatssozialismus. Heute ist das »bemerkenswerte Fortbestehen der *realen Tendenz* zur Macht der *Arbeiterräte*«, das die Situationisten 1969 zuversichtlich stimmte, Geschichte. In den Kämpfen der letzten Dekaden hat sich aber auch keine andere Form herausgeschält, die auf ein nicht länger staatlich verfasstes Gemeinwesen hindeuten würde. Die jüngeren Platzbesetzungen sind ein zeitgemäßes, der Fragmentierung der lohnabhängigen Klasse entsprungenes *Mittel des Kampfes*, aber im Unterschied zu den Räten nicht zugleich *Vorschein einer neuen Einrichtung der Gesellschaft*. Mit ihrer horizontalen Selbstorganisation schlossen die besetzten Plätze von Griechenland über Ägypten bis Spanien zwar in gewisser Weise an die Räte an. Sie blieben aber nicht nur von der Produktion, also dem entscheidenden Hebel zur Auflösung des Kapitalverhältnisses, getrennt, sondern hatten jenseits eines allgemeinen Unmuts überhaupt keine klar umrissene praktische Grundlage. Die Massenversammlungen auf manchen dieser Plätze, in denen sich jeder – im begründeten Misstrauen gegenüber der offiziellen Politik umso entschiedener an der eigenen Identität als Bürger festhaltend – kurzerhand selbst vertrat, erschöpften sich folgerichtig zumeist in einem ziel- und endlosen Palaver, an dem allen Beteiligten recht bald die Lust verging. Dass sich alle

auf der grünen Wiese versammeln und über alles beratschlagen, ist sicher kein Modell für die Commune.

Vieles an den alten Rätekonzepten mutet heute fraglos verstaubt an. In Pannekoeks Skizze von 1947 sind alle Arbeiter fest einem Betrieb zugeordnet, ihr gesamtes Leben dreht sich um die Produktion, das gesellschaftliche Gefüge erscheint wie ein konfliktfreier Organismus. Versteht man unter einem Rat aber zunächst nur, dass die, die an einem bestimmten Ort arbeiten oder leben, über ihre gemeinsamen Angelegenheiten gemeinsam beratschlagen, sie praktisch gestalten und sich mit anderen durch jederzeit absetzbare Delegierte abstimmen, dann dürfte eine solche Form bis zur Erfindung von etwas ganz anderem das Gerüst einer neuen Commune bilden, sollte sie denn entstehen. Auf welcher Basis die Räte, Basisversammlungen – oder wie immer man es nennen mag – dann beruhen, wie sie ineinandergreifen, wäre je nach den lokalen Bedingungen unterschiedlich und würde sich gewiss immer wieder ändern – die »Unbeständigkeit der Verfassung«, so Horkheimer, »wäre der klassenlosen Gesellschaft eigentümlich. Die Formen der freien Assoziation schließen sich nicht zum System zusammen.« Heute würden vielleicht territoriale Räte neben solchen in der Produktion eine größere Rolle spielen.

Das Verschwinden des Staates würde also nicht in einen amorphen Zustand münden, sondern im Gegenteil eine hochentwickelte gesellschaftliche Selbstorganisation erfordern.

Die Voraussetzungen für eine solche freie Assoziation haben sich vor allem im globalen Norden im Verlauf der letzten hundert Jahre in mehrerer Hinsicht deutlich verbessert. Die erste besteht in freier Zeit. Nur wer nicht übermäßig vom Reich der Notwendigkeit beansprucht wird, kann überhaupt an den öffentlichen Angelegenheiten teilnehmen. Zweitens ist das allgemeine Bildungsniveau heute höher als zu den Zeiten, in denen die ersten Räte entstanden. Viel mehr Menschen können nicht nur lesen und schreiben, sondern beherrschen Fremdsprachen, sind ein bisschen in der Welt herumgekommen, konnten neben der Lohnarbeit ihren Interessen nachgehen. Drittens schließlich eröffnen sich mit der Informationstechnik völlig neue Möglichkeiten, die Produktion ohne zentrale Planungsbehörde zu koordinieren und auf die Bedürfnisse abzustimmen. Was gebraucht wird, dürfte sich mittels Computer und Netz viel einfacher ermitteln lassen als per Post und Kommissar; wo Not am Mann, der Frau oder anderen Menschen ist, ebenfalls. So wie sich Menschen heute auf elektronischem Wege zu »Events« verabreden, könnten beispielsweise Landkommunen bekanntgeben, wann Erntehilfe willkommen wäre, und jeder könnte verfolgen, ob er noch gebraucht wird oder nicht. Produktionsstätten könnten weltweit ihre Auslastung aufeinander abstimmen, den stofflichen Verkehr unter sich regeln und Erfahrungswissen austauschen. An allen Knotenpunkten müsste es verantwortliche Teams geben, gleichzeitig wäre je nach Bedarf und Neigung viel Wechsel zwischen Tätigkeiten in verschiedenen Bereichen möglich. Es würden auch nicht mehr wie im Realsozialismus irgendwo Güter vergammeln, die andernorts gebraucht werden. Nicht nur Produktion und Verteilung, auch die mit Rücksicht auf die Natur angezeigte gemeinsame Nutzung von Dingen, die heute als *Sharing Economy* ein Dasein als kapitalistischer Geschäftszweig fristet, würde enorm erleichtert. Alle Vorgänge wären für jeden, den es interessiert, einsehbar; die Transparenz des Ganzen, die sich Pannekoek von der Abschaffung des Einzelbetriebs versprach – »Jetzt liegt die Struktur des gesellschaftlichen Prozesses wie ein offenes Buch vor den Augen der Menschen« –, würde in einem Maß wahr, von dem er 1947

noch nichts ahnen konnte. Ebenso ist der »Reichtum der Fernmeldetechnik«, den der Situationist Raoul Vaneigem zwanzig Jahre später für »die laufende Kontrolle der Delegierten durch die Basis« in der Rätedemokratie in Dienst nehmen wollte, seitdem immens gewachsen. Weil einem die Soziologen heute mit Modewörtern wie »Kommunikation«, »Netzwerk«, »Wissensgesellschaft« etc. pp. in den Ohren liegen, schämt man sich solcher Gedankenspiele fast. Sie drängen sich aber auf, und an den vielfältigen Möglichkeiten, die die digitale Technik einem freien Gemeinwesen bietet, lässt sich die Borniertheit derjenigen ermessen, für die sie nur die endlich entdeckte Form einer perfektionierten Arbeitszeitmessung darstellt.

In einer heutigen Commune wären die Räte oder Basisversammlungen dadurch von vielen banalen Aufgaben entlastet. Was bliebe, ist das Problem bestimmter Entscheidungen, die viele betreffen und weder auf lokaler Ebene noch durch rein technische Koordination zu klären sind. Dezentralisierung, wie im Programm der Kommunardinnen von 1871 angestrebt und auch heute im Sinne der Überschaubarkeit anzustreben, stößt an Grenzen. Es ist zum Beispiel nicht sinnvoll und in vielen Fällen nicht machbar, alles vor Ort herzustellen. In einer weltweiten oder fürs erste auch nur größere Regionen umfassenden Commune würden sich unweigerlich Fragen etwa nach der Verwendung begrenzter Ressourcen ergeben, die nur zentral entschieden werden können. Daraus folgt, geht man von einer antiautoritären Struktur aus, deren zentrale Organe nur auf Anweisung »von unten« arbeiten, möglicherweise eine Überforderung. Dass alle über alles entscheiden, scheint im schlechten Sinne utopisch. Mit solchen Grenzen müsste bewusst umgegangen werden, um zu verhindern, dass sich erneut eine von Spezialisten bevölkerte politische Sphäre verselbständigt.

Das Verschwinden des Staates würde also nicht in einen amorphen Zustand münden, sondern im Gegenteil eine hochentwickelte gesellschaftliche Selbstorganisation erfordern. Die »Rücknahme des Staates in die Gesellschaft« müsste auch einen ganz anderen Umgang mit den Problemen einschließen, für die heute Recht, Strafjustiz und Gefängnisse zuständig sind. Vieles oder sogar das meiste, was heute als Kriminalität verfolgt wird, ist aus materieller Not geboren und würde zusammen mit ihr verschwinden – etwa Eigentumsdelikte –, anderes nicht. Anzuknüpfen wäre an die Kritik des sowjetischen Rechtsgelehrten Eugen Paschukanis, der das »Strafrecht, wie das Recht überhaupt« als »eine Form des Verkehrs zwischen egoistischen isolierten Subjekten« fasste, die auf dem bürgerlichen Prinzip der Äquivalenz beruht. An die Stelle der Vergeltung müsste eine Praxis der Veränderung treten, die »Gerichtsprozess und Gerichtsurteil überhaupt überflüssig macht«. Anstatt Gefängnisse – ein »gesellschaftliches Verbrechen und Versagen« (Emma Goldmann) – zu errichten und ihre Zeit mit dem heute völlig ausgeuferten Rechtswesen zu vertrödeln, müssten die Kommunardinnen an anderen Formen von Konfliktbewältigung arbeiten und etwa auf gewalttätige Individuen »bessernd« einwirken, was durchaus Momente von Zwang umfassen könnte. Grundsätzlich bestünde die Herausforderung, sicherzustellen, dass die Auflösung der abstrakten Rechtsbeziehungen nicht einem Rückfall hinter den Status quo gleichkommt, in dem das Recht gerade in seiner Abstraktheit idealiter auch Schutz vor staatlicher Willkür bieten soll. Die »Rücknahme des Staates in die Gesellschaft« darf nicht bedeuten, dass die Einzelne den zufälligen Launen ihrer nächsten Mitmenschen ausgeliefert ist und an die Stelle der von Abstraktionen beherrschten bürgerlichen Gesellschaft die Unmittelbarkeit kleiner Gemeinschaften tritt. Eine Gewähr dafür

gibt es nicht. Es wäre eine der vielen gewaltigen, aber nicht unlösbaren Aufgaben, die sich den Menschen stellen würden.

8. Die hier skizzierten Veränderungen würden die Geschlechterordnung in mehrfacher Hinsicht berühren, ohne die heute mit ihr verbundene Misere, von der Arbeitsteilung über Rollenklischees bis zu Gewalt gegen Frauen, zwangsläufig aus der Welt zu schaffen. Sie dürfte zwar schon in den Klassenkämpfen, aus denen die Commune hervorgeht, von zentraler Bedeutung sein und sicherlich würden die Kommunardinnen auf konkreten und sofortigen Veränderungen bestehen. Die vollständige Auflösung der etablierten Geschlechterordnung dürfte dennoch für mehrere Generationen eine Aufgabe bleiben und würde bedeuten, dass in der Commune nicht sofort Harmonie einkehrt, sondern Kämpfe an der Geschlechterfront erst richtig Schwung bekommen, so wie bislang in allen modernen sozialen Erschütterungen – 1871, 1917 ff., 1936/37, 1968 – zu beobachten. Bei allen Verschränkungen gehen Geschlechterordnung und kapitalistische Produktionsweise nicht ineinander auf. Deshalb können viele Feministinnen heute auf Kapitalismuskritik pfeifen und deshalb könnte es umgekehrt männliche Kommunarden geben, die auf traditionellen Rollen beharren und denen auch nach der Abschaffung der Lohnarbeit das Programmieren von Software näher liegt als das Wickeln von Säuglingen. Immerhin fänden Bemühungen, die alte Welt auch in dieser Hinsicht zu verlassen, einen wesentlich günstigeren Rahmen vor.

Erstens würde mit dem Ende der Lohnarbeit ein Faktor entfallen, der die heutige seltsame Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern zwar nicht zwingend nach sich zieht, aber doch dazu beigetragen hat, dass sie sich trotz aller Erosionstendenzen des klassischen Patriarchats noch immer wacker hält. Wie wir an anderer Stelle geschrieben haben: »Die Gebärfähigkeit ist, vollkommen unabhängig davon, ob Frauen Kinder bekommen wollen oder nicht, prinzipiell ein Nachteil auf dem Arbeitsmarkt; kommt dann tatsächlich ein Kind ins Spiel, sind es mit einer gewissen Folgerichtigkeit dann meistens die weniger verdienenden Frauen, die sich um es kümmern.« Wenn an die Stelle des Arbeitsmarkts eine bewusste Verteilung aller gesellschaftlichen Aufgaben tritt, stünden die Chancen für eine Überwindung dieses Archaismus etwas besser. Wo alles Sache gemeinsamer Beratung wird, müssten sich Männer zumindest ein paar gute Gründe dafür einfallen lassen, warum sie sich mit profanen Dingen wie Kinderbetreuung und Hausarbeit nicht abgeben mögen.

Die unselige Verquickung von materiellen Interessen und engsten menschlichen Beziehungen würde aufgelöst.

Zweitens könnten viele der heute weitestgehend Frauen aufgehalsten Tätigkeiten gemeinschaftlich erledigt werden. In dieser Hinsicht bräuchte die nächste revolutionäre Bewegung wenig erfinden; der Gedanke ist so alt wie entsprechende praktische Versuche, man denke nur an Alexandra Kollontais Eintreten für kollektive Wohnformen und gemeinsame Kinderbetreuung in der frühen Sowjetunion. Auch mit dem Kapitalismus ist das nicht prinzipiell unvereinbar: Wo die Mobilisierung von Frauen für die Lohnarbeit erwünscht ist, kümmern sich manchmal staatliche Einrichtungen um die Kinder. Aber dieses Interesse scheint angesichts grassierender Massenarbeitslosigkeit heute in den meisten Gegenden der Welt begrenzt und selbst dort, wo es besteht, bleibt die Sorge für die Kinder zumeist Privatsache und dann letztlich

an Großeltern oder Nachbarinnen hängen (in China gibt es ganze Dörfer, in denen nur Alte und Kinder leben). Das kostet weniger. Von der Tyrannei der Finanzierbarkeit befreit, könnte eine Commune all das, was heute als unproduktive Aufgabe vernachlässigt wird, ganz anders, nämlich nach Maßgabe der gegebenen Bedürfnisse gestalten.

Drittens würden Ehe und Familie zwar nicht unbedingt als Lebensform, aber als wirtschaftliche Einheit verschwinden, weil es kein Privatvermögen mehr gibt – kein Konto, kein Häuschen, kein Acker, kein Erbe. Die unselige Verquickung von materiellen Interessen und engsten menschlichen Beziehungen würde aufgelöst. Das müsste heilsame Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern wie auch zwischen den Geschlechtern haben. Keine Frau müsste zum Beispiel den Wunsch nach einer Trennung unterdrücken, weil sie ohne das Einkommen des Gatten in die Armut abrutscht oder ohne das gemeinsame Dach überm Kopf im Regen steht. Darüber hinaus würden Privates und Gesellschaftliches dadurch, dass sie in ein anderes Verhältnis treten, grundsätzlich ihren Charakter verändern. Was heute an Glücksversprechen in die Familie gelegt wird, nur um zumeist bitterböse enttäuscht zu werden, ist weitgehend Reflex auf inhumane Verhältnisse, die heimelige Existenz im biologischen Kleinverbund der Gegenpol zu einer Gesellschaft, in der sich mit Grund niemand zuhause fühlt. Sofern Menschen auch nach der Revolution Kleinfamilien bilden wollen, würde ihnen das selbstverständlich niemand verbieten, aber der Drang danach dürfte abnehmen und sofern vorhanden weniger traurige Resultate haben als heute, da die Individuen ganz anders in der Gesellschaft aufgehoben wären und die ökonomische Seite der Familie vollständig wegfiele.

Grundsätzlich würde eine soziale Revolution der Emanzipation aus den heutigen Geschlechterverhältnissen insoweit entgegenkommen, wie diese noch immer mit einer bestimmten Polarität von Lohn- und Hausarbeit inklusive Kinderbetreuung amalgamiert sind. Eine Gewähr für irgendeinen Fortschritt wäre sie für sich genommen nicht. Auch die vernünftig-gesellschaftlich geregelte Kinderbetreuung zum Beispiel könnte an den Frauen hängen bleiben und noch weniger würde all das an den Geschlechterverhältnissen von allein verschwinden, was nicht in einer bestimmten Arbeitsteilung aufgeht. So sehr den klassischen, in den spätkapitalistisch-liberalen Ländern bereits verflüssigten, aber durchaus noch existierenden Geschlechtscharakteren ihr historischer Zusammenhang mit der Spaltung des gesellschaftlichen Lebensprozesses in Marktökonomie und private Reproduktion ins Gesicht geschrieben steht – sorgend-subaltern die einen, aktiv, durchsetzungsfähig, abgehärtet die anderen –, so sehr haben sie sich bis in die letzten Winkel des Seelenlebens eingenistet und treiben bis heute als Identifikationsangebote ihr Unwesen. Schon weil sie weithin *unbewusst* ausgebildet und gelebt werden, wird ihre vollständige Auflösung Zeit in Anspruch nehmen: »Während sich besonders die Zerschlagung der Staatsmaschinerie als ein konzentriertes ›Umwerfen‹ derselben vorstellen lässt, lässt sich die notwendige Veränderung und Selbstveränderung der (eigenen) geschlechtlichen Subjektivität und des Geschlechterverhältnisses kaum anders denken denn als ein langwieriger, kulturrevolutionärer Prozess, der sich von Zeit zu Zeit auch eruptiv, insgesamt aber eher peu à peu in den zwischenmenschlichen Beziehungen des Alltagslebens und einer neuartigen kulturellen Produktion vollziehen wird.« (Lux et al.)

9. Der Übergang in die Commune ist weder durch Staatseroberung noch durch allmähliche Ausweitung einer angeblich schon aufkeimenden anderen Produktionslogik denkbar und auch nicht als Kombination von beidem, als Gemeinschaftsunternehmen linker Regierungen und alternativer Praktiken an der Basis. Über das marxistisch-leninistische Revolutionskonzept – Eroberung der politischen Macht, Verstaatlichung der Wirtschaft, geduldiges Warten auf das »Absterben des Staates« – braucht man heute nicht mehr viel Worte verlieren. In der Abwendung von ihm ist aber häufig die Notwendigkeit eines Bruchs zugunsten eines alternativen Gradualismus aus dem Blick geraten, sei es unter den Stichwörtern *Commons*, Keimform oder auch »Wertkritik«, einer vermeintlich grundstürzenden Erneuerung des marxistischen Denkens, die nach ihrem Abschied vom Proletariat recht nahe an die grün-alternative Ideologie der 1970er Jahre gerückt ist: Aufgebürstet zur »Entkoppelung vom Ware-Geld-System« sollen Inseln eines anderen Lebens und Wirtschaftens im Bestehenden geschaffen werden, um dieses Schritt für Schritt zu untergraben. Soweit es möglich ist, sich schon heute Lebensgrundlagen jenseits des Marktes zu verschaffen, lässt sich dagegen nichts einwenden, aber furchtbar viel ist ohne Bruch mit dem Eigentum eben nicht möglich, verstanden nicht nur – was zunächst die entscheidende Konfrontation wäre – als Enteignung derer, die die Verfügungsmacht über die Betriebe haben, sondern auch als Ende der Trennung *zwischen* den Betrieben, die als solche aufgehoben würden und nur noch Knotenpunkte im Fluss der gesellschaftlichen Produktion wären. Weder sind ohne eine sozialrevolutionäre Massenbewegung nennenswerte Ressourcen für ein anderes Leben zu bekommen, noch könnten sie, wären sie denn verfügbar, auf Dauer dem stahlharten Gehäuse der Marktbeziehungen entzogen bleiben.

Vorstellbar ist der Übergang in die Commune daher nur als *wilde Bewegung der Besetzungen*, die sich allem bemächtigt, was für sie von Nutzen ist – Wohnraum, öffentliche Gebäude, Betriebe, Ländereien, Transportmittel –, oder aber blockiert und sabotiert, was stillgelegt werden muss. Entscheidend wäre, das Eroberte sofort zur Ausweitung der Bewegung zu nutzen, ohne die alles wieder in sich zusammenfallen würde. Güter müssten einfach verteilt, Dienste wie medizinische Versorgung und öffentlicher Verkehr ebenfalls kostenlos bereitstehen; das Geld würde nicht wie im sowjetischen Kriegskommunismus per Dekret »abgeschafft«, sondern überflüssig, zumal es in einer schweren sozialen Krise vermutlich ohnehin entwertet wäre. Ein schwacher Vorschein dieser Praxis lässt sich in größeren Erhebungen entdecken, wo das gemeinsame Ziel die kleinliche Frage nach Mein und Dein gegenstandslos macht; im Mai 1968 schafften Bauern die Früchte ihrer Äcker zu den Besetzern in Paris, bei vielen Platzbesetzungen der letzten Jahre wurden Nahrungsmittel gratis ausgegeben, Verletzte versorgt, anstehende Aufgaben zwanglos verteilt.

Was die Lohnabhängigen nicht mehr aufrechterhalten, können auch Panzer nicht retten.

Die kaum zu überschätzende Herausforderung besteht jedoch darin, über Beschlagnahmung und Verteilung von Gütern hinaus die Produktion auf neuer Grundlage wieder in Gang zu setzen. Wie der eigene Betrieb funktioniert, das wissen noch am ehesten die dort Beschäftigten, ohne deren Kooperation auch im Hightech-Zeitalter gar nichts läuft; mit Unterstützung aller daran Interessierten könnten sie sofort damit beginnen, die Abläufe ihren Bedürfnissen anzupassen, die Produktion sofern nötig auf die Erfordernisse der Bewegung umzustellen und ihre Erzeugnisse der embryonalen Commune zu schenken. Schon die soziale Revolution in

Spanien 1936/37 stand jedoch vor dem Problem der wirtschaftlichen Abhängigkeit von anderen, nicht in Umwälzung begriffenen Regionen, und die heutige weltweite Arbeitsteilung verurteilt jeden lokal begrenzten Ausbruchsversuch erst Recht zu einem schnellen Ende. Das heißt nicht, dass die Revolution am selben Tag auf der ganzen Welt ausbrechen müsste, aber ohne zügige Ausdehnung über größere Gebiete, die wenigstens das Notwendigste bereithalten, wäre alles verloren. Als Katalysator einer solchen Ausdehnung könnte sich eine schwere Krise erweisen, die eine ganze Reihe von Ländern gleichzeitig erfasst.

Welchen Verlauf eine solche Bewegung nehmen würde, hinge natürlich in entscheidendem Maße von der Reaktion der Mächtigen ab. Ob sie versuchen, die Aufstandszentren in einem Remake der Blutwoche von 1871 militärisch auszulöschen, oder aber, wie die greisen Bürokraten im Osten anno 1989, müde und resigniert abdanken, wäre selbstredend ein Unterschied ums Ganze. Hier käme es darauf an, »die Streitkräfte entlang der Klassenlinien zu spalten« und den Militärapparat durch »Verweigerung wichtiger Güter und Dienstleistungen« zu schwächen (*Angry Workers of the World*). Auch wenn das Eroberte vermutlich mit Gewalt verteidigt werden müsste, läge die entscheidende Kraft der umwälzenden Bewegung in ihrer Fähigkeit, materielle Bedürfnisse zu befriedigen und bereits im Moment der Erhebung andere menschliche Beziehungen aufscheinen zu lassen, beides so zu vereinen, dass es Massen von Leuten trotz aller Risiken auf einmal selbstverständlich scheint, aus der bestehenden Ordnung zu desertieren. Was die Lohnabhängigen nicht mehr aufrechterhalten, können auch Panzer nicht retten.

Die Crux besteht darin, dass der heutige weltumspannende Produktionsapparat, welche Potenziale auch in ihm liegen mögen, in seiner zunächst gegebenen Gestalt ein furchtbar ungünstiger Ausgangspunkt für die Umwälzung ist. Zwischen dem Ist-Zustand und der möglichen Commune tut sich ein riesiger Abgrund auf und der hier skizzierte Sprung über diesen Abgrund hat unbestreitbar gewisse abenteuerliche Züge. Politisch schlägt sich diese Situation einerseits in der erwähnten Hinwendung zu lokalen *Commons* und in einem Neoanarchismus nieder, der in »der Infrastruktur« den Feind ausmacht und ziellos Bahnstrecken sabotiert, andererseits im Postulat einer Unverzichtbarkeit des Staates: Die Welt sei so komplex geworden, dass man auf ihn als großen Steuermann beim Übergang in die postkapitalistische Gesellschaft nicht verzichten könne. Das Falsche der beiden Extrempositionen zu zeigen fällt nicht schwer – die erste kapituliert kurzerhand vor der großen Aufgabe der Wiederaneignung, die zweite täuscht sich über die Steuerbarkeit der kapitalistischen Ökonomie –, die Ausarbeitung eines Gegenentwurfs, der nicht spinnert-weltfremd erscheint, umso schwerer. Gerade weil die Commune im objektiven Gang der Geschichte nicht vorgezeichnet ist, muss über ihre Umrisse schon heute gesprochen werden. Je mehr sich die Lohnabhängigen darüber international verständigen, je klarer sich das ganz Andere vor ihren Augen abzeichnet, desto besser die Chancen, dass doch noch eine umwälzende Bewegung zustande kommt.

Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft

Kommentierte Literaturhinweise

»Die Vergesellschaftung des Erkennens«, schreibt Johannes Agnoli 1975, »hat einen derart hohen Grad erreicht, daß ›Autoren‹ in Wirklichkeit kollektiv erarbeitete Materialien, Informationen und Reflexionen sowie kollektiv erfahrene Ergebnisse der Praxis lediglich registrieren und redigieren.« (Einleitung zu *Überlegungen zum bürgerlichen Staat*, Berlin 1975). In diesem Sinn erheben wir keinen Anspruch auf Originalität. Anstatt neue »Ansätze«, »Paradigmen« oder »Theorieschulen« auszurufen, versuchen wir lieber, mit dem Gedankenreichtum aus circa zwei Jahrhunderten moderner Klassenkämpfe etwas anzufangen; fast alles ist längst gesagt, wir sagen es in der heutigen Situation nur ein bisschen anders. Im Einzelnen:

1. Zitat von Guy Debord aus *Die Gesellschaft des Spektakels* (Berlin 1995), Engels: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (MEW 19), Marx: *Das Kapital* (MEW 23); Benjamin: Brief an Werner Kraft vom 26. Juli 1934 (Gesammelte Briefe IV). Die verbreiteten Einwände gegen die Frage, was Kommunismus sein soll, hat die Gruppe Paeris widerlegt: »Spinner, Utopisten, Antikommunisten. Gegen das Festhalten am Bilderverbot und für eine Verständigung über Kommunismus« (im Netz). Die Frankfurter selbst waren in puncto Bilderverbot übrigens keine Pedanten. Horkheimer meinte, das Bewusstsein, dass nicht versprengte Theoretiker, sondern nur die sich befreienden Menschen selbst über die neue Gesellschaft entscheiden können, werde »keinen, der zur Möglichkeit der veränderten Welt steht, davon abhalten, zu überlegen, wie die Menschen am raschesten ohne Bevölkerungspolitik und Strafjustiz, ohne Musterbetriebe und unterdrückte Minoritäten leben können« (»Autoritärer Staat«, In: Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt/M. 1987) Adorno notierte: »Das Verbot auszudenken, wie es sein solle, die Verwissenschaftlichung des Sozialismus, ist diesem nicht nur zum Guten angeschlagen.« (»Vorwort zur deutschen Übertragung der Quatre Mouvements von Charles Fourier«, *Gesammelte Schriften,* Bd. 20.2). Erschütternde Beispiele für linkes Technikvertrauen bieten aktuell Paul Mason, *Postkapitalismus* (Berlin 2016), und die »Akzelerationisten« (Nick Srnicek/Lex Williams, Die Zukunft erfinden, Berlin 2017), die mit ihrem Eintreten für die Schimäre »Grundeinkommen« vor allem den Verfall von Klassenbewusstsein »akzelerationieren«. Eine vernichtende Kritik an Mason hat Rainer Fischbach vorgelegt, komischerweise ein Linkskeynesianer: *Die schöne Utopie. Paul Mason, der Postkapitalismus und der Traum vom grenzenlosen Überfluss* (Köln 2017).

2. An Marx' Zwei-Phasen-Modell (*Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, im Übrigen eine hellsichtige Kritik an der Staatsvergötterung der deutschen Sozialdemokratie) und die darin enthaltene Kopplung von geleisteter Arbeit und Konsumtion schließen aktuell unter anderem an: der Neoleninist Dietmar Dath mit seinen »Arbeitszeitkonten« (*Klassenkampf im Dunkeln*, Hamburg 2014), der antiautoritäre Marxist Peter Hudis (*Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Leiden 2012), W. Paul Cockshott und Allin Cottrell (*Alternativen aus dem Rechner. Für sozialistische Planung und direkte Demokratie*, Köln 2012) und viel zu viele andere. Unsere Kritik daran folgt über weite Strecken dem exzellenten Beitrag von Raoul Victor, »The Economy in the Transition to a Communist Society«, *Internationalist Perspective* 61 (2016; im Netz). Zitat von Kropotkin aus *Der Anarchismus* (1896, im Netz).

3. Zitat von Marx/Engels: *Die deutsche Ideologie*, MEW 3; Zitat von Marcuse: *Kultur und Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1965. Eine immer noch brillante Kritik der Maschinerie in Anlehnung an Marx' Maschinenkapitel liefert der italienische Operaist Raniero Panzieri: »Über die kapitalistische Anwendung der Maschinerie im Spätkapitalismus«, in: *Spätkapitalismus und Klassenkampf. Eine Auswahl aus den Quaderni Rossi*, Frankfurt/M. 1972. Für die Diskussion innerhalb der Kritischen Theorie finden sich wichtige Anregungen bei Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt/Neuwied 1967, sowie bei Hans-Dieter Bahr, *Kritik der »politischen Technologie«*, Frankfurt/M. 1970. Die Keimform-Theorie lässt sich in diversen Texten auf dem gleichnamigen Blog nachvollziehen. Eine Darstellung der neuen Technologien gibt es – selbstverständlich nicht ohne ein Plädoyer für das Grundeinkommen – bei den beiden Sprecherinnen des Chaos Computer Club Frank Rieger und Constanze Kurz (*Arbeitsfrei. Eine Entdeckungsreise zu den Maschinen, die uns ersetzen*, München 2013). Wesentlich kritischer und unter Einbeziehung der Arbeitsbedingungen: Matthias Becker (*Automatisierung und Ausbeutung: Was wird aus der Arbeit im digitalen Kapitalismus?*, Wien 2017). Des Weiteren eine gelungene Darstellung einer Arbeiteruntersuchung bei Amazon (Georg Barthel/Jan Rottenbach, »Reelle Subsumtion und Insubordination im Zeitalter der digitalen Maschinerie. Mit-Untersuchung der Streikenden bei Amazon in Leipzig«, *PROKLA* 187) und eine lesenswerte akademische Untersuchung zur Roboterisierung in China (Yu Huang/Naubahar Sharif, »From ›Labour Dividend‹ to ›Robot Dividend‹. Technological Change and Labour Power in South China«, 2017, im Netz).

4. Vgl. David Graeber, »On the Phenomenon of Bullshit Jobs« (im Netz); Zitat von Meinhard Creydt: *46 Fragen zur nachkapitalistischen Zukunft. Erfahrungen, Analysen, Vorschläge*, Münster 2016.

5. In »Ratschläge für die Zivilisierten, die generalisierte Selbstverwaltung betreffend« (*Internationale Situationniste* 12, 1969, im Netz), einem immer noch lesenswerten Revolutionsszenario, nennt Raoul Vaneigem als Beispiele für die »parasitären Sektoren, die auf Beschluss der Versammlungen einfach abgeschafft werden«, etwas ungenau »Verwaltung, Büros, Produktionsstätten des Spektakels und der reinen Ware«. Wer heute in einer spätkapitalistischen Dienstleistungsmetropole wie Berlin lebt, fragt sich, was außer den Krankenhäusern und Verkehrsbetrieben eigentlich nicht in diese Kategorie fällt. Zu den suburbanen Nichtorten: Debord, *Gesellschaft des Spektakels*, Kapitel VII. Zum ungelösten Energieproblem: Rainer Fischbach (*Mensch – Natur – Stoffwechsel*, Köln 2016) zeigt, dass die erneuerbaren Quellen hoffnungslos überschätzt werden und eine drastische Absenkung des Energieverbrauchs angezeigt ist, um den bereits spürbaren Klimawandel wenigstens einzudämmen. Den grünalternativen Fetisch der kleinteilig-lokalen Produktion greift er mit Blick sowohl auf Energieversorgung wie Industrie an (nur ein großräumiges Energienetz kann die Schwankungen erneuerbarer Energiequellen ausgleichen und standardisierte Massenproduktion verbraucht am wenigsten Energie, Ressourcen und Arbeitskraft; darauf beziehen wir uns in Punkt 7, eher widerwillig, weil uns auch ohne grünalternative Neigungen Dezentralisierung eigentlich vorteilhaft scheint).

6. Adornos »Thesen über Bedürfnis« (1942, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8) sind ein Revolutionsprogramm auf nur viereinhalb Seiten. Zum »Recht auf Einsamkeit«: Marcuse, *Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit* (Zürich 1969). Zum *luxe communal*: Kristin Ross,

Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune (London/New York 2015). Ross legt Momente der Pariser Commune von ungemeiner Aktualität frei: Schon 1871 wurden die Trennung von Kopf- und Handarbeit, das hierarchische Geschlechterverhältnis, die Kunst als vom Alltagsleben getrenntes Luxusgut, der Staat und die Nation praktisch infrage gestellt. Wenn wir im vorliegenden Text häufiger von der *Commune* als von *Kommunismus* reden, dann nicht nur aufgrund der vielleicht unwiderruflichen Kontaminierung des letzteren Begriffs mit der Geschichte der staatsozialistischen, nicht selten massenmörderischen Regime des 20. Jahrhunderts, sondern auch zur Kenntlichmachung eines verborgenen Fadens der Subversion, der vom noch vorindustriellen Paris des Jahres 1871 in die Gegenwart des High-Tech-Kapitalismus führt.

7. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (MEW 17); Anton Pannekoek, *Arbeiterräte*, Fernwald 2008. Überraschend gut dazu: Alex Demirovic, »Rätedemokratie oder das Ende der Politik« (*PROKLA* 155), der vor allem das restlose Aufgehen von Politik in Wirtschaft problematisiert. Zur Rechtskritik: Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* (1924), Freiburg 1991. Zu Gefängnissen: Emma Goldman, »Prisons: A Social Crime and Failure«, in: *Anarchism and Other Essays*, Stilwell 2008.

8. Zitat aus Kat Lux/Johannes Hauer/Marco Bonavena, »Der halbierte Blick. Gedanken zum Geschlechterverhältnis im *Kommenden Aufprall*«, *diskus* 216 (2017).

9. Der bis heute programmatische »wertkritische« Text zur Aufhebungsfrage ist Robert Kurz, »Antiökonomie und Antipolitik«, *krisis* 1997. War bei Kurz noch eine vage Ahnung von den Grenzen evolutionärer Veränderung vorhanden, trauen Wertkritiker heute Parteien »wie Syriza und Podemos, die ja aus den sozialen Protestbewegungen hervorgegangen sind, durchaus eine wichtige Funktion« für die Aufhebung der Warengesellschaft zu (Norbert Trenkle, »Gesellschaftliche Emanzipation in der Krise« (2015), im Netz). Dem Beitrag »Insurrection and Production« (2016, im Netz) der *Angry Workers of the World* (London) ist breite Diskussion zu wünschen. Sie überlegen am Beispiel des britischen Inselreichs ungewöhnlich konkret, wie eine proletarische Revolution heute verlaufen könnte. Wir hoffen, dass der von ihnen angepeilte 9-Stunden-Tag wirklich nur in der Anfangszeit gilt.

8. Dezember:
Feministische Kritik an zwei Utopievorschlägen

Text: Heide Lutosch: «Wenn das Baby schreit möchte man doch hingehen». Auf communaut.org am 30. April 2022.

»Wenn das Baby schreit, dann möchte man doch hingehen«

30. April 2022 von Heide Lutosch auf communaut.org

»Drunter mach ich's nicht«. Eine Vorbemerkung

Zu Beginn eine kurze Polemik.

(Ich verspreche, den Modus der »wütenden Frau« danach sofort zu verlassen und ihn gegen den der sachlichen Analyse einzutauschen…)

In einer Online-Diskussion über den 2018 erschienenen Text *Umrisse der Weltcommune* der Gruppe »Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft« konstatierte ein Genosse neulich, dass in einer befreiten Gesellschaft jegliche Form der Unfreiwilligkeit verschwunden sein müsse :»drunter« mache er es nicht mit der Revolution, beziehungsweise falls doch, dann nur aus moralischen Gründen, also für andere – und das sei am Ende ja nie ein wirklich tragfähiges Motiv. Zudem sei etwa die Forderung nach einer gerechten Verteilung von Arbeit ein typisches Beispiel dafür, wie im schlecht-utopischen Denken die Bedingungen der falschen Gegenwart unreflektiert in die Zukunft mitgeschleppt werden.

ER: kinderlos, in einem polyamorösen Beziehungsgeflecht lebend, mit einer nicht gut, aber ausreichend bezahlten Unistelle und der Aussicht auf ein kleines Erbe von Seiten seines über 85-jährigen Vaters, der seit einigen Jahren in einem sehr passablen, von der Schwester des Genossen organisierten Pflegeheim untergekommen war,
ER, der in einer kleinen, hellen 2-Zimmer-Wohnung in einer deutschen Metropole lebte und dessen gesundheitliche Probleme sich auf Verspannungen im Schulter-Nacken-Bereich und einen kleinen Bauchansatz vom Biertrinken beschränkten,
ER, so sagte er, sei nämlich eigentlich gerade äußerst zufrieden mit seinem Leben.

Es verschlug mir so die Sprache, dass ich reflexartig Kamera und Mikro ausschaltete und das Wort »Internetprobleme!« in den Chat schrieb.

ICH, die ich neuerdings manchmal von der Angst geplagt wurde, dass meine beiden Kinder womöglich nicht alt werden würden, weil sie vorher bei einer Flut, einem Orkan oder einem gewaltsamen Verteilungskampf ums Leben kommen würden,
ICH, die ich ahnte, dass unsere bezahlbare Wohnung demnächst von der neuen Besitzerin, einer großen Immobilienfirma, saniert werden würde,
ICH, die ich trotz zweier nerviger chronischer Krankheiten nicht die geringste Aussicht auf die ohnehin mickrige Sozialleistung der »teilweisen Erwerbslosigkeit« habe,
ICH, die ich seit Beginn meiner Berufstätigkeit im Schnitt etwa acht Prozent weniger verdiene als meine ebenso gut ausgebildeten, ebenso berufserfahrenen männlichen Kollegen,
ICH, die ich vor kurzem auf dem Fahrrad am helllichten Vormittag von einem stocknüchternen und frischgeduschten Endzwanziger, der mir herrisch die Vorfahrt genommen hatte, auf meinen schüchternen Protest hin als »ungefickte Jungfer« und »hässliche alte Fotze« beschimpft worden bin,
ICH, die ich befürchtete, dass meine Eltern sich bald nicht mehr selbst versorgen können und ich und meine über die ganze Republik verstreuten Schwestern mit der uferlosen

Überzeugungs,- Recherche und Organisationsarbeit, die mit einer solchen Situation verbunden ist, neben unseren beruflichen und familiären Aufgaben und angesichts unseres nicht unkomplizierten Schwesternverhältnisses komplett überfordert sein würden,
ICH, die ich weiß, dass all das im Blick auf die Schwarze, alleinerziehende, sich in zweieinhalb Jobs abrackernde Verkäuferin aus Detroit Jammern auf hohem Niveau ist, von dem Vergleich mit dem auf dem Bau arbeitenden Transmann aus Ungarn oder der Sexarbeiterin in Buenos Aires mal ganz zu schweigen,
ICH hatte kurz das Gefühl, dass diesen Genossen und mich ein Klassengegensatz trennt: ER als zur Klasse derjenigen gehörend, die objektiv und subjektiv von dieser Gesellschaft profitieren, und zwar ganz ohne Kapitalist zu sein, ICH, für die die Nachteile überwiegen und die ein dringendes persönliches Interesse an einer anderen Gesellschaft hat.

Das ist natürlich Quatsch: Auch Männer haben chronische Krankheiten, böse Vermieter und Angst vor der Klimakatastrophe – und so Weiß und cis sie auch sein mögen: auch sie werden vom Kapital ausgebeutet. Trotzdem hat mich dieses blasierte, sich Wunder was auf den eigenen Antiautoritarismus sowie auf die eigene Wichtigkeit in einem gesellschaftlichen Transformationsprozess einbildende »Drunter mach ichs nicht« tief beeindruckt und dazu geführt, dass ich mich zumindest hypothetisch gefragt habe, »worunter« ICH es eigentlich nicht mache.

Die spontane, zugegebenermaßen ziemlich abstrakte Antwort lautete: Für einen alternativen Gesellschaftsentwurf, der nicht durch und durch feministisch ist, mach ich keinen Finger krumm.

Ende der Polemik.

Einleitung

Linke Utopieentwürfe beschäftigen sich mit der Frage, wie eine dauerhaft funktionierende, an den Bedürfnissen aller orientierte, herrschaftsfreie Gesellschaft aussehen könnte. Dass eine solche Gesellschaft nur denkbar ist, wenn es auf Dauer kein Privateigentum an Produktionsmitteln mehr gibt, ist in all diesen Entwürfen vorausgesetzt. Alle weiteren, aus diesem Ziel folgenden Konsequenzen sind dagegen nicht mehr so einfach zu bestimmen – und es tun sich sofort eine Menge relativ komplexer ökonomischer und demokratietheoretischer Fragen auf.

Es gab in den letzten Jahren verschiedene, ziemlich mutige und ernsthafte Versuche, die Grundzüge einer solchen funktionsfähigen, bedürfnisorientierten und herrschaftsfreien Gesellschaft zu skizzieren, und zwar nicht im Sinne des zurecht verpönten »Auspinselns«, sondern im Sinne eines vorwegnehmenden gedanklichen Durchspielens, das genau *so* konkret wird, dass dabei mögliche grundsätzliche Schwierigkeiten zutage treten und diskutierbar werden.[1]

Als Feministin könnte man nun annehmen, dass in einer solchen herrschaftsfreien und bedürfnisorientierten Gesellschaft ganz automatisch kein Platz mehr ist für die zwei ekligsten Features des Patriarchats: sexistische Gewalt, sowie die spezifische Form der Ausbeutung, die in der exklusiven Zuständigkeit von Frauen für die Reproduktionsarbeit liegt

Das könnte man annehmen. Sollte man aber nicht!

Zwei linke Utopieentwürfe

Im Folgenden möchte ich zwei derartige Entwürfe vorstellen: zum einen das Modell des sogenannten **»**Digitalen Sozialismus« von Daniel E. Saros, das er in seinem 2014 erschienen Buch *Information Technology and Socialist Construction – The End of Capital and the Transition to Socialism* skizziert hat. Der zweite alternative Gesellschaftsentwurf, der hier kurz dargestellt werden soll, nennt sich »Commonismus« und wurde von Simon Sutterlütti und Stefan Meretz in ihrem 2018 erschienen Buch *Kapitalismus aufheben. Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken* vorgeschlagen.

Im Zentrum des „Digitalen Sozialismus" von Daniel E. Saros steht die komplizierte Vermittlung von Bedürfnissen und Arbeitsprodukten. Was sich im Kapitalismus über den Markt, über Angebot und Nachfrage, über Konkurrenz und Preise „regelt": nämlich, dass alle Güter und Dienstleistungen, für die es eine Nachfrage gibt, auch vorhanden sind, und zwar weder in viel zu großer noch in viel zu kleiner Menge, muss in einer nichtkapitalistischen Gesellschaft irgendwie anders organisiert werden. Das Narrativ von der »invisible hand« des Marktes ist zwar schon deshalb falsch, weil im Kapitalismus nur die *zahlungskräftige* Nachfrage bedient wird und es folglich immer wieder vorkommt, dass Menschen sozusagen neben vollen Regalen verhungern. Aber das bedeutet umgekehrt nicht, dass der Marktmechanismus in bestimmten Bereichen nicht tatsächlich ein ziemlich effizienter und dazu noch dezentraler Informationsprozessor für die Verteilung von Ressourcen wäre.

Von den bürgerlichen Ökonomen Ludwig von Mises und Friedrich von Hayek wurde in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts die sogenannte »Socialist Calculation Debate« angestoßen. Sie hatte ihren Ausgangspunkt in deren Behauptung, dass rationale Planung ohne Preise nicht möglich wäre, da man ohne sie nicht wisse, welche Produktionswege effizient seien und welche nicht. Vor allem aber könnten Informationen und Daten in dieser Menge und Schnelligkeit über ein zentralisiertes (gemeint war natürlich das sowjetische) System niemals berechnet, geschweige denn rechtzeitig und in korrekter Form überhaupt ermittelt werden. Von einigen linken Autoren wird anerkannt, dass Hayek und Mises damit zu ihrer Zeit wahrscheinlich sogar Recht hatten.2 Es gibt aber nun inzwischen bekanntlich sehr leistungsfähige Rechner- und Netzwerktechnologien, und genau hier setzt Daniel E. Saros mit seinem Vorschlag an.

In den Grundzügen lässt sich der Vorschlag von Saros wie folgt darstellen: Die Arbeiter:innen eines Betriebs organisieren und koordinieren ihre Arbeit selbst. Sie bilden einen sogenannten »workers council« (Arbeiter:innenrat) und stehen zu den konkreten Produktionsmitteln ihres Betriebs in einem kollektiven Besitzverhältnis, das Saros »legal right of guardianship« nennt. Sie sind also gemeinsam Hüter:innen bzw. Vormünder der Produktionsmittel, jedoch keine Besitzer:innen in dem Sinne, dass sie die Produktionsmittel ihres Betriebs zum Beispiel an einen Privateigentümer verkaufen könnten.

Diese Arbeiter:innenräte posten nun die von ihnen produzierten Gebrauchswerte in einem sogenannten »general catalog« (Gesamtkatalog), den man sich als eine Art sozialistisches Amazon vorstellen kann.

Die Konsument:innen wählen die von ihnen benötigten Gebrauchswerte für beispielsweise den kommenden Monat daraufhin aus und platzieren diese in einem personalisierten »needs profile« (Bedürfnisprofil), auf das sie elektronisch zugreifen können. Dies geschieht nach

persönlicher Priorität: Die notwendigsten Gebrauchswerte stehen oben, die weniger wichtigen weiter unten. Saros betont – und das ist ihm sehr wichtig –, dass das jeweilige Bedürfnis einer Person genauso viel zählt wie das Bedürfnis jeder anderen Person.

Für jeden bestellten Gebrauchswert werden je nach Anzahl und Priorisierung digitale Punkte vergeben. Diese werden dem Betrieb, bei dem der Gegenstand bestellt wurde, zugeteilt, damit dieser die notwendigen Rohstoffe und Zwischenprodukte erwerben kann. Dazu muss der Arbeiter:innenrat ermitteln, welche Zwischenprodukte er in welcher Menge für die Produktion der bestellten Güter braucht und dies mithilfe des gleichen Punktesystems an diejenigen Betriebe kommunizieren, die die benötigten Zwischenprodukte herstellen. Diese bestellen wiederum, vermittelt über den General Catalog, mit ihren Punkten die benötigten Rohstoffe bei den entsprechenden Rohstoff-Arbeiter:innenräten. Die Punkte haben also die Funktion, dafür zu sorgen, dass die Ressourcen genau dorthin gehen, wo der Bedarf am größten ist. Dieser ganze Prozess der Allokation von Rohstoffen und Zwischenprodukten läuft hauptsächlich über Rechenmaschinen. Zusätzlich gibt es auch sogenannte Systemadministrator:innen, die den Prozess insgesamt überwachen. Sobald die Zwischenprodukte in dem Betrieb angekommen sind, müssen noch die entsprechenden Arbeitskraftressourcen bereitgestellt werden. Das läuft in Saros Modell über die selbstorganisierte Festsetzung der täglichen Arbeitszeiten in dem jeweiligen Betrieb. Hinsichtlich des Klimawandels und der Umweltzerstörung werden zudem spezielle Arbeiter:innenräte geschaffen, in denen Wissenschaftler:innen die Grenzen festsetzen, innerhalb derer die natürlichen Ressourcen in einer bestimmten Region nach Kriterien der Nachhaltigkeit verbraucht werden dürfen.

Für ihre Arbeit werden die Arbeiter:innen mit sogenannten »credits« bezahlt. Diese sind wohlgemerkt etwas vollkommen anderes als die digitalen Punkte, die ausschließlich als Kommunikationssignale fungieren. Wie viele Credits eine Arbeiterin für ihre Arbeit bekommt, richtet sich nicht danach, wie viel oder wie erfolgreich der Arbeiter:innenrat, zu dem sie gehört, produziert, sondern vielmehr nach ihrer Arbeitserfahrung in Jahren und nach ihrem »Engagement«. Folglich fällt auch das Profitmotiv weg, da die Arbeiter:innenräte keine Credits bekommen, die dann in Form von Einkommen an die einzelnen Mitglieder ausgegeben werden könnten

Mit den Credits lassen sich ausschließlich Konsumgüter erwerben, die einem dann aber (im Gegensatz zu den Produktionsmitteln) privat gehören. Die Credits sind personalisiert und müssen in einem festgelegten Zeitrahmen ausgegeben werden. Sobald das geschehen ist, verschwinden sie. Das bedeutet, dass sie nicht zirkulieren und auch insofern nicht als Geld funktionieren können, sondern als unübertragbare Gutscheine.

In Saros' Modell ist es außerdem möglich, dass Endkonsument:innen Gebrauchswerte erwerben, die sie vorher nicht in ihrem persönlichen Bedürfnisprofil aufgeführt haben. Diese spontanen Bestellungen »kosten« dann jedoch mehr Credits als die vorbestellten Konsumgüter. Wenn man – gemessen am Durchschnitt – sehr viele Gebrauchswerte bestellt, werden einem ebenfalls Credits abgezogen. Umgekehrt wird eine gewisse Sparsamkeit und Bescheidenheit belohnt, weil dadurch gesamtgesellschaftlich natürliche Ressourcen und Arbeitskapazitäten eingespart werden können. Dieses digitale System von Anreizen und Strafen soll jeden einzelnen dazu motivieren, sorgfältig, vorausschauend und verantwortungsbewusst zu planen.

Arbeit ist in dem alternativen Gesellschaftsentwurf von Daniel E. Saros explizit nicht freiwillig und es existiert auch kein bedingungsloses Grundeinkommen. Wie lange man arbeiten muss, hängt davon ab, wie beliebt eine Arbeit ist: Menschen, die eine schwere, dreckige, unbeliebte Arbeit machen, haben also insgesamt eine kürzere Arbeitszeit.

Wie wird nun festgelegt, wie viele Credits für einen bestimmten Konsumgegenstand »ausgegeben« werden müssen? Bestimmt wird diese Summe von den jeweiligen Arbeiter:innenräten. Ziel ist die vollständige Verteilung der gesamten Menge der Gebrauchswerte. Nach diesem Kriterium richtet sich die Festlegung der Preise. Wenn sich Produkte also schnell verkaufen, kann der Workers Council den Preis anheben, wenn dies eher langsam geschieht, kann er den Preis senken, und wenn am Ende noch zu viel übrig ist, kann der Preis sogar auf null gesenkt werden.

Der General Catalog enthält zugleich auch sehr weitreichende und komplexe Informationen über den Produktionsprozess des jeweiligen Gebrauchsgegenstands. Zwischen Arbeiter:innenräten, die das gleiche Produkt herstellen, entsteht dadurch ein gewisser Konkurrenzdruck. So kann es beispielsweise passieren, dass die Konsument:innen plötzlich fast nur noch die Milch aus dem Betrieb mit den glücklichen Kühen bestellen und der Arbeiter:innenrat, der die Milch konventionell erzeugt, leer ausgeht. Das bedroht aber – anders als im Kapitalismus – die Arbeiter:innen in dem Betrieb mit den nicht so glücklichen Kühen nicht in ihrer Existenz. Denn ihr Einkommen hängt schließlich nicht von der Menge der Produkte ab, die ihr Betrieb loswird, sondern davon, wie viel Arbeitserfahrung sie haben und wie sorgfältig sie ihre persönlichen Konsumbestellungen planen. Eine Mindestanzahl von Bestellpunkten muss ein Arbeiter:innenrat jedoch bekommen, um weiterhin produzieren zu können. Doch es spricht auch nichts dagegen, dass der Biomilchbetrieb zu den Leuten von dem konventionellen Milchhof sagt: »Macht doch einfach bei uns mit!« oder auch: »Wir zeigen euch, wie wir das mit den glücklichen Kühen hinkriegen.«

Um Innovation zu fördern, sollen in Saros' Modell Arbeiter:innenräte auch vollkommen neue Gebrauchswerte im General Catalogue posten können. Sobald es dann eine ausreichende Anzahl von interessierten Konsument:innen gibt, geht das Produkt in die Fertigung.

In Saros' sozialistischem Modell, das sich übrigens ganz klassisch als Vorstufe zum Kommunismus versteht, der aufgrund des Produktivkraftfortschritts und der dadurch vorhandenen gesamtgesellschaftlichen Fülle dann auch ohne Arbeitspflicht funktionieren soll, ist noch eine staatliche Struktur mit demokratisch gewählten Repräsentanten vorgesehen, die die Gesamtstruktur im Einzelnen gestalten und festlegen. Dieser Staat tritt den Individuen jedoch nicht mehr (oder nicht mehr so stark) als fremde Macht entgegen, sondern hat auf der Grundlage der skizzierten ökonomischen Prinzipien (in denen ja sehr viel Selbstbestimmung vorgesehen ist) eher die Funktion einer übergeordneten Instanz, die im Konfliktfall die Interaktionen der einzelnen Individuen moderiert.

Insgesamt wird hier ein ziemlich flexibles System präsentiert, in dem mithilfe von Computertechnologie ausgehend von den Bedürfnissen der einzelnen Menschen sehr präzise geplant werden kann. Das angestrebte Gleichgewicht zwischen Bedürfnissen, Ressourcen und Arbeitskapazitäten entsteht daher nicht durch einen zentralen Plan, formelle Regeln oder gar

moralische Erwartungen, sondern durch ein System von Anreizen, das kooperatives Verhalten wahrscheinlich und auch für den einzelnen sinnvoll macht.

In Saros Modell des Übergangs vom Kapitalismus zum digitalen Sozialismus eignen sich nach und nach immer mehr Menschen die Betriebe an, in denen sie arbeiten und beginnen, diese kollektiv zu organisieren und zu schützen. Für den Beginn eines solchen Transformationsprozesses müssen verschiedene Voraussetzungen erfüllt sein: Erstens muss es genug Leute geben, die über die Funktionsweise dieser neuen Ökonomie informiert sind und sie befürworten. Auch sollte die digitale Infrastruktur in Form des General Catalog bereits bereitstehen. Und zuletzt braucht es die politische Unterstützung durch Parteien, die diese sozialistische Produktionsweise befürworten, damit die Kapitalisten die sukzessive Beschlagnahmung ihrer Betriebe nicht unterlaufen können.3

Der zweite alternative Gesellschaftsentwurf, den ich kurz vorstellen möchte, nennt sich

Commonismus.

Grundlage dieses von Simon Sutterlütti und Stefan Meretz ausführlich beschriebenen Modells sind sogenannte »Commons«. Damit sind zum einen gemeinschaftlich genutzte Ressourcen, zum anderen selbstorganisierte Kooperationsgemeinschaften zur Herstellung von Gütern oder zur Bereitstellung von Dienstleistungen gemeint. Eine Wiese, die niemandem individuell gehört und über die die Bewohner eines Dorfes kollektiv verfügen, indem sie nach bestimmten Absprachen zum Beispiel ihre Kühe darauf weiden lassen, ist ein häufig genanntes Beispiel für ein Commons.4 Auch ein im Kollektiv betriebener Zeltplatz kann ein Commons sein, genauso wie ein Hausprojekt, eine landwirtschaftliche Kooperative oder eine von vielen unterschiedlichen Beitragenden betriebene digitale Wissensplattform wie Wikipedia.

Commons können sich immer dort bilden, wo mehreren Menschen ein bestimmtes Projekt am Herzen liegt, das sie gemeinsam verwirklichen möchten, sei es, Felgen für Fahrräder zu produzieren, sei es, Getreide anzubauen. Es gibt nur drei verbindliche Prinzipien, denen jedes Commons verpflichtet sein muss: das der Freiwilligkeit, der kollektiven Verfügung und der Selbstorganisierung. Ein Commons wird hinsichtlich seiner Mitgliederzahl als so überschaubar gedacht, dass die Selbstorganisierung, sowie die damit möglicherweise einhergehenden Konflikte komplett über interpersonale Beziehungen, oder in der Sprache der Commonstheorie: »peer to peer« geregelt werden können.

Die stoffliche Vermittlung von Rohstoffen, Zwischenprodukten, Arbeitskräften und Produktionsmitteln läuft in diesem Modell ganz anders als bei Saros, nämlich über ein Konzept, das die Autoren »Stigmergie« nennen: In den einzelnen Herstellungsprozessen werden lokal Zeichen (Stigmata) hinterlassen, die anderen sagen, welches Ziel ein Projekt verfolgt, was zu tun ist und wo Beitragende gebraucht werden (ein häufig genanntes Beispiel ist der rote Link bei Wikipedia, der als eine Art Aufforderung/Angebot an die Community zu verstehen ist: »Möchtest du nicht vielleicht den fehlenden Teil des Artikels ergänzen?«)

Das Zutrauen, dass diese Art der Kommunikation ohne zentralen Plan und auch ohne eine gemeinsame quantitative Maßeinheit (wie im Kapitalismus das Geld bzw. bei Daniel E. Saros die Punkte), sowie ohne weitere allgemein geltende Regeln und Kommunikationsverfahren funktionieren kann, schöpfen die Autoren aus einem Phänomen, das sie das »Gesetz der

großen Zahlen« nennen: »Gibt es ausreichend Menschen und Commons, so wird sich für jede Aufgabe, die getan werden muss, auch eine Person oder ein Commons finden.«[5] Oder, in konkretisierter Form: »Manch eine arbeitet gern im Stahlwerk, ein anderer stellt gerne eine saubere Stadt her. Einer kann gut zuhören und Menschen helfen, ihre Bedürfnisse zu entdecken, eine andere findet Gefallen daran, Konflikte zu schärfen und zu klären«.[6]

Bei diesem Sich-Zuordnen zu bestimmten Tätigkeiten herrscht also radikale Freiwilligkeit, und Konsumierendürfen ist in keiner Weise an Arbeitenmüssen gebunden. Das stellt in diesem Modell schon insofern keine Schwierigkeit dar, als dass Arbeiten (in der Diktion der Commonstheorie: »Tätigsein«) letztendlich selbst als eine Art Bedürfnis aufgefasst wird (– dazu später mehr).

Diese radikale Freiwilligkeit entstehe, da die sogenannte »exkludierende« Logik des Kapitalismus (also die des Eigentums, der Konkurrenz und des Profits) durch die »inkludierende« Logik des Commonismus (also die der kollektiven Verfügung und der Kooperation und Selbstorganisierung auf intersubjektiver Ebene) ersetzt sei, so die Autoren. Der Commonismus bilde ein gesellschaftliches Setting, innerhalb dessen es subjektiv sinnvoll/naheliegend/funktional sei, bei der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse auch die Bedürfnisse anderer einzubeziehen.

Das Internet und die Digitaltechnik haben in diesem Entwurf – anders als bei Saros – keinen hohen Stellenwert. Algorithmen und das Internet werden eher als mögliche Mittel gedacht, um z.B. bereits eingespielte Produktionsprozesse zu optimieren – für die Vermittlung von Bedürfnissen sind sie nicht zentral.

Sobald es jedoch Konflikte gibt, muss in dem Entwurf von Sutterlütti und Meretz auf die intersubjektive Ebene zurückgekehrt werden, weil ihrer Argumentation nach weder Mehrheits- noch Konsensentscheidungen im Konfliktfall hilfreich seien, da sie gegenüber den Betroffenen stets einen fremden und äußerlichen Charakter hätten: »Es sind nicht meine Lösungen, warum sollte ich ihnen folgen?«[7] Für die Konfliktlösung von peer zu peer gebe es dagegen andere Möglichkeiten, die mit Begriffen wie »Thematisieren«, »Aussprechen«, »Austragen«, »Erkunden«[8] beschrieben werden – und dieses »Thematisieren«, »Aussprechen«, »Austragen«, »Erkunden« könne ausschließlich zwischen einzelnen, konkreten, von einem Konflikt betroffenen Menschen stattfinden. Konsequent lehnen Sutterlütti und Meretz jede staatsähnliche Form von zentraler Institution oder politischer Vertretung ab. Selbst ein Rat wäre für sie eine »getrennte Allgemeinheit«. Diese Ablehnung begründen sie damit, dass eine solche Institution zu einem Zentrum der Macht und damit immer auch zu einem Herrschaftsinstrument werden kann. Durchaus denkbar sind jedoch sogenannte »Hubs«, die Aufgaben übernehmen, die die Selbstorganisation anderer Commons-Projekte ermöglichen oder unterstützen. Das kann zum Beispiel ein Infrastruktur-Commons sein, das die Abwasserregulation für eine Stadt plant, oder ein Koordinations-Commons, das die Stahlnutzung in einer bestimmten Region ermittelt.[9]

Eine weitere, eher implizite Voraussetzung dafür, dass die Vermittlung von Bedürfnissen, Beitragenden und Produktionsmitteln auf diese bestechend unkomplizierte Weise – ganz ohne Zwang, absolut freiwillig – auch wirklich funktioniert, ist das Vorhandensein einer gewissen Fülle: »Wenn die Straßen dreckig sind oder der Kupferabbau giftig ist (…) müssen wir es so organisieren, dass Menschen die betreffenden Tätigkeiten wichtig genug finden, um sie zu tun.

Und vielleicht muss Kupferabbau dafür mit großem Aufwand automatisiert werden, weil es uns wichtig ist, die Gesundheit der Beteiligten zu schützen – ein Aufwand, der sich am Markt nicht rechnen würde, den wir uns aber leisten wollen.«[10]

Die Transformation in eine neue Gesellschaft stellen sich die Commonstheoretiker grob gesagt so vor, dass sich schon in der alten Gesellschaft Commons als sogenannte Keimformen bilden, die auf bestimmte funktionale Mängel in dieser Gesellschaft reagieren und dann beim Auftreten einer gesamtgesellschaftlichen Legitimierungs- und/ oder Versorgungskrise gemeinsam dominant und dann letztlich systemstrukturierend werden.[11]

Ein feministischer Blick

Beim Lesen und Nachvollziehen dieser Modelle hat mich immer wieder ein ganz grundsätzliches und zunächst schwer zu fassendes Unbehagen beschlichen. Irgendwann beschloss ich, mir dieses Unbehagen zuzugestehen, es ernst zu nehmen und zu versuchen, es gedanklich zu fassen zu bekommen. Meine Vermutung war, dass es etwas damit zu tun hat, dass ich als Frau in dieser Gesellschaft[12] zum Teil andere Erfahrungen gemacht habe als die durchweg männlichen Autoren dieser Modelle, zum Teil auch einfach zusätzliche Erfahrungen. *Meine* Befürchtungen, dass beim Nachdenken über eine bessere Gesellschaft bestimmte Voraussetzungen und Eigenschaften der falschen Verhältnisse »mit ins Neue geschleppt« oder »in die Zukunft verlängert« werden[13], beziehen sich vielleicht schon deshalb auf andere oder zusätzliche Probleme, weil ich in meinem Alltag im Vergleich zu Männern unter anderen oder zusätzlichen Problemen leide.

Hauptfiguren

Das erste Unbehagen, das mich beim Lesen der skizzierten Entwürfe beschlichen hat, betrifft die Hauptfiguren dieser Modelle. Sowohl bei Saros als auch bei Sutterlütti und Meretz sind die handelnden Protagonist:innen mündige, gesunde, artikulationsfähige, junge, für sich selbst und ausschließlich für sich selbst verantwortliche, arbeitsfähige Menschen. Das wundert mich aus drei Gründen:

- - Erstens aus einem demographischen Grund: Die Gruppe der – grob gesagt – arbeitsfähigen Bevölkerung macht schon in *dieser* Gesellschaft, in der der Begriff der Arbeitsfähigkeit brutal weit gefasst ist (so weit, dass noch die müdesten, kränkesten, kaputt gearbeitetsten Gestalten bis zum Erreichen des Rentenalters systematisch durch das Fordern und Fördern der Hartz IV Gesetze tyrannisiert werden) nur knapp 51 Prozent der Gesamtbevölkerung aus. In einer befreiten Gesellschaft, die diesen Namen verdient, würde diese Zahl allerhöchstens 45 Prozent betragen, womit die Utopieentwürfe, jedenfalls die beiden, die ich hier vorgestellt habe, eine Minderheit der Menschen in ihren Mittelpunkt stellen würden.
- - Der zweite Grund ist ein lebensgeschichtlicher: Biografisch ist das »im vollen Saft Stehen«, von dem die Autoren so selbstverständlich ausgehen, eher die Ausnahme als der Regelfall. Bevor man überhaupt annähernd erwachsen ist, halbwegs weiß, was man will, irgendetwas Nützliches gelernt hat, vergehen mindestens 25 Jahre. Wenn man Glück hat, fangen erst mit 55 die ersten Zipperlein an, aber krank, in der Krise,

schwanger, von Liebeskummer geschüttelt, um Gestorbene trauernd, ab und zu von Unfällen, Missgeschicken oder bösen Kindheitserinnerungen heimgesucht, ist man zwischendurch auf jeden Fall. Und wenn all die Menschen, für die man zwischendurch gesorgt und Verantwortung übernommen hat, entweder erwachsen oder tot sind, ist man plötzlich selber alt, müde und tüddelig. Der autonome, emotional stetige, gewissenhaft planende, selbstbestimmt und engagiert arbeitende, digitale Tools aus dem FF beherrschende Mensch, den Saros in den Mittelpunkt seines Entwurfs stellt, ist eine Ausnahmegestalt; genauso wie der frei von Projekt zu Projekt hoppende, extrem kommunikations-und kooperationsfähige, mobile, emotional offene und körperlich bewegliche Mensch von Sutterlütti und Meretz.

- - Der dritte Grund für mein Unbehagen mit dieser Art von Protagonisten besteht darin, dass ich, hinsichtlich einer befreite Gesellschaft, eigentlich auf eine Zweck-Mittel-Umkehr gehofft hatte. Ich dachte immer, dass all das, was im Kapitalismus zur Hintergrundbedingung und zum Mittel (für die Reproduktion der Arbeitskraft) degradiert ist – Essen, Wohnen, Lernen, Ausruhen, Entfalten, Gestalten, Spaß haben, mit sich selbst und anderen klarkommen – in einer vernünftigen Gesellschaft zum Selbstzweck wird. Dementsprechend rücken die Menschen, die sich um diese Bereiche kümmern, aber auch und vor allem die Menschen, die sich auch schon im Kapitalismus partout nicht zum Mittel geeignet haben – kranke, körperlich oder kognitiv Eingeschränkte, traurige, kleine, alte, sterbende, verträumte – sozusagen aus dem Schatten in den Mittelpunkt.

Bedürfnis

Auch das Thema Bedürfnis, so unterschiedlich es bei Saros auf der einen und den Commons-Theoretikern auf der anderen Seite verhandelt wird, macht mich auf eine seltsame Weise stutzig und unzufrieden.

Gut und richtig ist wie gesagt, dass in beiden Gesellschaftsentwürfen die Bedürfnisse von Menschen (bzw. ihre Befriedigung) sozusagen der oberste Zweck gesellschaftlicher Tätigkeit sind. Aber was meinen die Autoren eigentlich genau, wenn sie von Bedürfnissen sprechen?

Daniel E. Saros hat einen sehr engen Bedürfnisbegriff: Bedürfnisse haben die Form von handgreiflichen, anklickbaren Konsumgütern, denen etwas zutiefst Individuelles und Privates anhaftet. Individuell sind die Bedürfnisse bei Saros insofern, als tendenziell *alles,* was ein Mensch so zum Leben braucht, in diesem Modell individuell angeklickt werden kann, aber wohl auch muss. Es fällt mir schwer zu erklären, warum ich darüber ein bisschen lächeln muss. Vielleicht, weil es mir einfach mühselig und unpragmatisch erscheint, wenn ich daran denke, dass ich jeden Monat nicht nur für mich, sondern auch noch für meine beiden Kinder und meinen Vater, der wegen einer doofen Augensache nicht mehr lesen kann, die Klicks machen muss? Weil ich vor meinem inneren Auge ganze Garden von Altenpflegerinnen mit den Bedürfnisprofilen ihrer Patienten kämpfen sehe? Weil es mir irgendwie – Tschuldigung – männlich vorkommt, Herrschaftsfreiheit vor allem als einen Zustand zu interpretieren, in dem mir keiner reinredet? So nach dem Motto: Nicht, dass der Staat noch kommt, und mir sagt, dass

ich Strom, Wasser, einen Tisch, einen Stuhl, ein Bett, was zum Anziehen, Öl, Brot, Schokolade, Gemüse und Bier brauche.

Privat ist Saros Blick auf Bedürfnis insofern, als dass er, der an anderer Stelle sehr wohl etwas über bürgerliche Sozialcharaktere zu sagen hat, Bedürfnis an keiner Stelle als etwas hinterfragt, dass zumindest Spuren des Gesellschaftlichen in sich trägt. In einer solchen Konstellation, die dann auch noch die formelle Gleichheit jedes einzelnen Bedürfnisses mit jedem anderen betont, steht das Bedürfnis einer Frau, für den Besuch der Schwiegereltern Kuchenzutaten zu bestellen, gleichberechtigt neben dem Bedürfnis des Mannes, ein neues Computerspiel zu ordern. Das Bedürfnis nach einem schnellen Auto steht gleichberechtigt neben dem Bedürfnis nach einem schnellen Rollstuhl. Wenn mehr Menschen in ihrem Bedürfnisprofil ein schnelles Auto statt einen schnellen Rollstuhl sehr weit oben platzieren, dann sorgt das elektronische Punktesystem automatisch dafür, dass Autofabriken bei der Verteilung der benötigten Rohstoffe priorisiert werden. Diese ziemlich existenziell werdende Form der ökonomischen Mehrheitsentscheidung muss mich ja aber vielleicht nicht weiter beunruhigen, weil, so wie ich es vorhin dargestellt habe, die Leute, die schnelle Autos wollen, wahrscheinlich ohnehin in der Minderheit sein werden.

Simon Sutterlütti und Stefan Meretz haben einen vollkommen anderen Bedürfnisbegriff: Bedürfnis ist bei ihnen, anders als bei Saros, gerade nichts Absolutes, Unhinterfragbares. Ohne sich dazu hinreißen zu lassen, explizit über »richtige« und »falsche« Bedürfnisse zu sprechen, betonen sie immer wieder, dass besonders die Bedürfnisse, die mit den Bedürfnissen anderer Menschen in Konflikt geraten, in der »inkludierenden« Logik einer commonistischen Gesellschaft zumindest stark abnehmen werden: Wer ganz allein in einem Haus mit Meerblick leben möchte, für den sei schon fast das Exkludieren selbst das Bedürfnis. Und ein solches Bedürfnis sei in einer Gesellschaft, wie sie von ihnen skizziert wird, (in der das Einbeziehen der Bedürfnisse anderer systematisch nahegelegt ist) letztendlich dysfunktional. Alle trotzdem auftretenden Bedürfniskonflikte seien eine Chance, die eigenen Bedürfnisse zu be- und hinterfragen. Und zwar wie gesagt ausschließlich in direkten Gesprächen zwischen den wenigen Menschen, die von dem Konflikt betroffen sind und die im Commonismus als formell Gleiche vorausgesetzt werden.

Der Einwand gegenüber dieser Art von Laissez-faire-Haltung bezüglich von Konfliktlösungs- und Entscheidungsfindungsprozessen liegt wohl beinahe für jede auf der Hand, die einmal in einer linken Kleingruppe gesessen und ewig gebraucht hat, um zu durchschauen, wer wem warum zuhört, nachgibt oder zustimmt, wer wessen Argumente aufgreift und verstärkt, wessen Stimme für Entscheidungen ausschlaggebend ist und wer »den Laden schmeißt«, wie es Jo Freeman in ihrem 1970 geschriebenen und immer noch hochaktuellem Text *Die Tyrannei der Strukturlosigkeit* beschreibt. In diesem Text analysiert sie am Beispiel feministischer Kleingruppen, wie scheinbare Lockerheit, Zwanglosigkeit und Spontaneität informelle Strukturen befördern, und wie diese informellen Strukturen Machtverhältnisse nicht etwa verhindern, sondern verschleiern und dadurch wiederum verstärken. Ihre Konsequenz lautet: »die Struktur [muss] explizit sein, nicht implizit. Die Regeln der Entscheidungsfindung müssen für alle einsehbar sein – und das kann nur der Fall sein, wenn sie formalisiert sind. «[14]

Dagegen betonen Sutterlütti und Meretz ihre Abneigung gegen formelle Strukturen auch bezüglich des – in ihrem Entwurf – wichtigsten Bedürfnisses von Menschen überhaupt: des

selbstbestimmten Arbeitens, oder wie sie sagen, des »Tätigseins«. Diese anthropologische Grundkonstante übernehmen die Autoren aus der kritischen Psychologie. Wenn Saros sagt: Freiheit ist, wenn mir beim Konsumieren keiner reinredet, sagen sie: Freiheit ist, wenn mir beim Arbeiten keiner reinredet. Auf welche Weise man tätig sein möchte, hänge einfach nur von der individuellen Verschiedenheit der einzelnen, gleichberechtigten Menschen ab, die auch deshalb begrüßenswert sei, weil sie nun einmal eine notwendige Voraussetzung der Arbeitsteilung darstelle.

Hier lassen sich gleich zwei Einwände anbringen: Zum einen ist das halbwegs zweckgerichtete Tätigsein, das hier gemeint ist, in meiner Welt – in der Kinder, Kranke, Alte und Menschen mit allen möglichen körperlichen und psychischen Beeinträchtigungen vorkommen – mitnichten das menschliche Hauptbedürfnis. Wer schon einmal beobachtet hat, wie ein 16-Jähriger, der eigentlich die Wohnung saugen will, 40 Minuten lang auf dem Boden neben dem Staubsauger hockt und hingebungsvoll die Katze streichelt, weiß, wovon ich spreche.

Zum anderen kann die formelle Gleichstellung von materiell Ungleichen bekanntlich dazu führen, dass die mit den schlechteren Ausgangsbedingungen hinterher auch schlechter dastehen. So intensiv die Commons-Theoretiker richtigerweise darüber reflektieren, wie schwierig es ist, die eigenen Bedürfnisse überhaupt nur zu erkennen, so vollständig entgeht ihnen die Tatsache, dass zumindest in dieser Gesellschaft die eine Hälfte der Bevölkerung, nämlich die sogenannte weibliche, noch immer systematisch dazu erzogen wird, die eigenen Bedürfnisse zurückzustellen. Dazu gibt es leider recht aktuelle und ziemlich niederschmetternde empirische Untersuchungen.[15] Aus Sicht der Commons-Theorie jedoch steht das Bedürfnis einer Frau, die Wohnung aufzuräumen, bevor Besuch kommt, dem erschöpften Schulkind noch etwas Aufmerksamkeit zu widmen und den Säugling von seiner vollgekackten Windeln zu befreien, gleichberechtigt neben dem Bedürfnis des zugehörigen Mannes, vor dem Eintreffen eben jenes Besuches an einer Online-Diskussion zum Thema linke Utopieentwürfe teilzunehmen.

Ein weiteres, wie ich finde, sehr wichtiges Problem, das weder Saros noch Sutterlütti und Meretz bewusst zu sein scheint, ist das der Artikulation von Bedürfnissen. Denn viele der Menschen, von denen aus – meiner Behauptung nach – eine befreite Gesellschaft gedacht werden müsste, können ihre Bedürfnisse nicht so artikulieren, dass diejenigen, die Gesamtkataloge programmieren oder in einer Landwirtschaftskooperative Sellerie anbauen, sie überhaupt verstehen. Das kann daran liegen, dass diese Menschen kognitiv oder kommunikativ beeinträchtigt sind oder auch einfach daran – und das ist viel wahrscheinlicher – dass man sie einfach noch nie gefragt hat.

Auch scheinen die Autoren zu vergessen, dass sie selbst lange Phasen ihres Lebens hinter und vor sich haben, in denen ihnen eine hörbare und normgerechte Kommunikation ihrer eigenen Bedürfnisse nicht möglich war oder sein wird. Dass in einer profitorientierten, kapitalistischen Gesellschaft große Bevölkerungsgruppen überhaupt nicht danach gefragt werden, was sie (über die Grundbedürfnisse hinaus) eigentlich brauchen, ist klar. Aber in einer befreiten Gesellschaft, die diesen Namen verdient hat, darf das natürlich auf keinen Fall passieren.

Wenn man Grundschulkinder fragen würde, was sie am meisten an der Schule stört, dann könnte es sein, dass sie sagen: der Lärm.

Wenn man Menschen, die ein Kind geboren haben, fragen würde, was in Kreißsälen sofort aufhören müsste, dann könnte es sein, dass sie sagen: die Gewalt und die Bevormundung.

Wenn man Menschen in Altenheimen fragen würde, was ihr Leben besser machen würde, dann könnte es sein, dass sie sagen, dass sie gern bis zum Schluss Teil des richtigen Lebens wären, anstatt sich, während sie auf den Tod warten, von Ergotherapeut:innen bespaßen zu lassen.

Wenn man Jugendliche fragen würde, welche Uhrzeit für den Schulbeginn in ihrem Sinne wäre, würde sie wahrscheinlich sagen: Jedenfalls nicht 7:25 Uhr.

Wenn man Sterbende in einem Hospitz fragen würde, was ihnen fehlt, würden sie vielleicht sagen: mein Lieblingsessen.

Wenn man Menschen mit kognitiven und kommunikativen Schwierigkeiten fragen würde, was sie am meisten vermissen, dann würden sie vielleicht sagen: dass sie nach ihren Bedürfnissen gefragt werden.

Klar, die Antworten sind rein hypothetisch, aber ich glaube, die Ebene, die sie ansprechen, ist es nicht, – und das ist ein Punkt, der mir wichtig ist. Denn die gesellschaftlichen Diskussionen, die geführt und die Maßnahmen, die ergriffen werden müssten, um diese Bedürfnisse vielleicht auch erst einmal nur provisorisch und Schritt für Schritt zu erfüllen – die verkleinerten Klassen und schallgedämpften Fußböden, die radikale Reform der Hebammenausbildung, Wohnformen, die alte Menschen nicht aussondern, partizipative Forschungsprojekte und Interviewformen zur Ermittlung der Bedürfnisse von Menschen, die als behindert gelten und so weiter – (alles Gedanken, die in bestimmten Nischen unserer Gesellschaft bereits verfolgt, aber dann aus benennbaren Gründen äußert selten praktisch umgesetzt werden) – solche Maßnahmen haben weder in Saros »General Catalog« noch in den informellen Konfliktgesprächen der Commons-Theoretiker Platz, das sind Bedürfnisse, die sich weder durch individuelles Anklicken noch durch individuelles Ausdiskutieren erfüllen lassen.

Arbeit

Auch das Unbehagen, das mich in beiden Entwürfen beschlichen hat, sobald es um das Thema Arbeit ging, konnte ich anfangs nicht gut fassen. Denn bei allen Autoren war durchaus der gute Wille zu spüren, das Thema Reproduktionsarbeit nicht unter den Tisch fallen zu lassen. So erklärt Saros im Podcast *Future Histories*: »Arbeit kann weit gefasst werden, Carearbeit ist eine Möglichkeit, man muss nicht zu einem traditionellen Arbeitsplatz außerhalb der Wohnung gehen.«[16] Na immerhin, habe ich gedacht, für Carearbeit gibt's Credits, das ist in der Linken ja durchaus nicht selbstverständlich. So schreibt die Gruppe »Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft« in ihrem viel diskutierten Text *Umrisse der Weltcommune,* man käme »in Teufels Küche«, wolle man im Reproduktionsbereich »Arbeit und Vergnügen voneinander trennen«: »Bekäme jeder, der eine Stunde auf ein Kind aufpasst, dies auf seinem Arbeitszeitkonto gutgeschrieben, oder nur derjenige, der regelmäßig eine größere Schar von Blagen beaufsichtigt? Und wie erstrebenswert ist es überhaupt, das Leben in solche Kategorien zu zergliedern?«[17]

Eben dieser seltsame, philosophische Unterton, der das männliche Erwähnen der Reproduktionsarbeit in diesen Zusammenhängen prägt, findet sich aber letztendlich auch bei

Saros. Auf Nachfrage von Jan Groos gibt er im Interview zerknirscht zu, dass diese Art von Arbeit vielleicht doch nicht ganz in sein Konzept des General Catalog, der Workers Councils und Bedürfnisprofile passt. Und warum nicht? Weil sie nun einmal einer »vollkommen anderen Logik« gehorche. Sein Schluss daraus: »Vielleicht sollten sich Leute damit beschäftigen, die sich mit diesen Dingen besser auskennen als ich.«[18]

Auch in anderen Texten über linke Utopien, bei Dietmar Dath, Peter Frase, Aaron Benanav, findet sich dieser Gestus[19]: Eine höfliche Verbeugung vor dem Thema Reproduktionsarbeit und die etwas beifallheischende Beteuerung in Richtung des Feminismus, man habe verstanden, dass in diesem »Bereich« irgendwie »alles ganz anders« funktioniere.

Auch hier muss ich wieder mit einer platten Zahl kommen, die natürlich nicht halb so vornehm ist wie ein Argument, aber vielleicht immerhin ein bisschen plausibel macht, warum mich der Gestus der männlichen Genossen: »Ach so! Ja klar! Und die Reproduktionsarbeit darf man natürlich nicht vergessen!«, so stutzig macht.

Die Arbeitssoziologin Gabriele Winker hat gezeigt, dass in Deutschland 64 Prozent der gesamten gesellschaftlichen Arbeit auf Carearbeit entfällt, acht Prozent in Form von Erwerbsarbeit, 56 Prozent in Form von nicht entlohnter Carearbeit.[20] Wenn in einer befreiten Gesellschaft die Trennung zwischen Produktion und Reproduktion aufgehoben sein wird und entsprechend beide Arbeitsbereiche als gesellschaftlich notwendig betrachtet und je nach Modell auf gleiche Weise »gezählt« werden, dann hat das eine Konsequenz, die weit über die freundliche, ideelle Anerkennung hinausgeht. Das würde bedeuten, dass man auf die heute entlohnte Arbeit (von der sicherlich der ein oder andere Bereich – Stichwort Bullshit Jobs – komplett wegfallen könnte) 56 Prozent draufschlagen müsste. Und das schmälert die häufig beschworene Aussicht auf eine gesamtgesellschaftliche Reduzierung der täglichen Arbeitszeit dann doch erheblich.

Meiner Erfahrung nach wird die Debatte, sobald diese Zahl und ihre handfeste Folge für eine befreite Gesellschaft auf dem Tisch liegen, plötzlich etwas angespannter: Naja, so könne man das ja nicht rechnen, diese Arbeit mache doch auch Spaß, und schließlich gehe es ja um die eigenen Angehörigen, und sei da nicht doch irgendwie so etwas wie … LIEBE im Spiel, und überhaupt: Wie wolle man das eigentlich quantifizieren?

Erst, als ich diesen vorsichtig, aber irgendwie auch siegessicher und missbilligend vorgetragenen Einwand von Seiten eines männlicher Genossen zum ersten Mal gehört habe, habe ich verstanden, was der wahre Sinn der »Lohn-für-Hausarbeit«-Kampagne gewesen ist: nämlich die radikale Entmystifizierung der Carearbeit. Denn so verwirrend die von Silvia Federici und anderen Mitte der Siebzigerjahre angestoßene Debatte in ihrer strategischen Ausrichtung gewesen sein mag, so konsequent haben ihre Protagonistinnen mit dem Ziel der Entzauberung all das, was unter Liebe, Schicksal, Fürsorglichkeit firmiert, in den semantischen Bereich der Berufstätigkeit gezerrt: »Sie sagen, es ist Liebe. Wir sagen, es ist unbezahlte Arbeit. Sie nennen es Frigidität. Wir nennen es Arbeitsverweigerung. Jede Fehlgeburt ist ein Arbeitsunfall. (…) Mehr lächeln? Mehr Geld. (…) Neurosen, Selbstmorde, Entsexualisierung: Berufskrankheiten der Hausfrau.«[21] Wie umfassend diese für mich heute immer noch extrem beeindruckende Polemik ihre Adressaten verfehlt hat, sieht man besonders bei Stefan Meretz und Simon Sutterlütti: Bei ihnen wird die Mystifizierung der Sorgearbeit nämlich in gewisser

Weise auf die Spitze getrieben, indem ausgerechnet diese Arbeit zum ultimativen Beweis dafür herhalten muss, dass das für die Commons-Theorie absolut zentrale Prinzip der Freiwilligkeit funktionieren kann.

Das Argument lautet wie folgt:

Die hohe Motivation, dem Schreien eines Babys nachzugehen, lasse sich darauf zurückführen, dass hier »Lust und Notwendigkeit« sehr eng zusammenlägen. Die existenzielle Notwendigkeit, die sich im Schreien eines Babys ausdrücke, könne sich, wenn das Kind beruhigt sei, nämlich in ein »einnehmendes Gefühl der Befriedigung«[22] verwandeln. Kurz: Carearbeit ist schön, und das zeigt, dass Arbeit insgesamt schön – ja geradezu ein Bedürfnis – ist, und das wiederum zeigt, dass Freiwilligkeit funktionieren kann, ohne dass die ganze Arbeit liegen bleibt oder irgendjemand ausgebeutet wird.

Lustig. Für mich ist es genau umgekehrt. Carearbeit ist *das* Beispiel dafür, dass Arbeit, die freiwillig ist, tendenziell auf diejenigen abgewälzt wird, die sich verantwortlicher fühlen, emotional abhängiger und körperlich schwächer[23] sind: dafür, dass die eine mit dem Staubsauger durch die Wohnung wirbelt, während der andere vor dem PC sitzt und Diskussionen über alternative Gesellschaftsentwürfe führt.

Eine Genossin, die schon in der zweiten Frauenbewegung aktiv war, hat vor Kurzem in einer Diskussion über eben dieses Thema der Freiwilligkeit trocken darauf hingewiesen, dass ein zentrales feministisches Anliegen darin bestanden habe, die Reproduktionsarbeit gerecht zwischen Männern und Frauen aufzuteilen. Wie gezielt Männer gegenüber Frauen in den entsprechenden Streits das Narrativ der Selbstverwirklichung und Erfüllung in der Sorgearbeit eingesetzt haben, könne man gern noch heute bei Barbara Duden nachlesen.[24]

Wenn Männer versuchen, mir weiszumachen, wie befriedigend, »erfüllend« und beglückend Carearbeit ist, dann werde ich irgendwie misstrauisch. Ich habe dann reflexartig das Bedürfnis, ihnen, die Carearbeit in vielen Fällen nur aus der Empfängerperspektive kennen (nach dem Motto: »*Meine* Mutti hat das gern gemacht«), in aller Ruhe und ohne jede Polemik zu erklären, warum meistens das Gegenteil der Fall ist und warum diese Arbeit auf jeden Fall vorsichtshalber auf die Liste der unter Linken anerkannt »schweren Arbeiten, die keiner machen will« (beliebte Beispiele sind Bergwerk und Müllabfuhr) aufgenommen werden sollte.

Hier zehn sachliche Argumente[25]:

1) Carearbeit ist schwere körperliche Arbeit, unter anderem, weil sie viel mit dem Bewegen von immobilen Körpern zu tun hat, die (im Fall von Kindern) kontinuierlich schwerer oder (im Fall von Alten) kontinuierlich unbeweglicher werden.

2) Carearbeit ist dreckige Arbeit, unter anderem, weil sie viel mit den Ausscheidungen von Menschen zu tun hat.

3) Carearbeit muss sehr häufig auch nachts geleistet werden.

4) Carearbeit lässt keine oder keine geregelten Pausenzeiten zu und findet unter Zeitdruck statt, weil sie häufig für Menschen geleistet wird, die so etwas wie Bedürfnisaufschub noch nicht oder gar nicht oder nicht mehr kennen. Diese subjektive Unaufschiebbarkeit kann aufgrund

häufig fehlender Fähigkeiten zu einem distanzschaffenden differenzierten sprachlichen Ausdruck immer nur mit absoluter Dringlichkeit artikuliert werden – Schreien.

5) Carearbeit findet häufig unter Lärmbelastung statt.

6) Carearbeit widersetzt sich der Planung, weil die Menschen, um die es geht, sich häufig nur bedingt Zwecke zueigen machen können, denen sie ihr Handeln unterordnen. Das führt dazu, dass unterschiedliche Arbeitsschritte gleichzeitig und/oder mit vielen Unterbrechungen durchgeführt werden müssen.

7) Carearbeit erfordert trotz Zeitdruck und Multitasking Geduld, denn die Menschen, für die sie geleistet wird, sind *langsam*. Sie essen langsam, sie laufen langsam, sie denken langsam.

8) Carearbeit ist nebenbei immer auch (intellektuell relativ anspruchslose) logistische, organisatorische, kommunikative Arbeit, deren Zweck im weitesten Sinne die Vermittlung der Schützlinge mit der Außenwelt ist (mental load).

9) Carearbeit hat extrem viele repetitive Elemente und ist insofern langweilig.

10) Carearbeit hat kein Endprodukt und ist insofern nie fertig.

Carearbeit soll also einer »ganz anderen«, »schwer zu fassenden« Logik gehorchen? In Bezug auf die dumpfe Müdigkeit, das Bedürfnis nach Ausruhen, Feierabend, frische Luft schnappen, in Ruhe essen, Leute treffen, Serien glotzen, Biertrinken, das einen nach spätestens acht Arbeitsstunden in diesem Bereich überfällt, muss ich sagen: Nein, keine andere Logik. Ich weiß nicht, ob das stimmt, aber unter der wortreichen Verblüffung, die ich mit diesen Argumenten ein oder zwei Mal bei einem männlichen Genossen ausgelöst habe, meine ich eine diffuse Angst gespürt zu haben, nämlich die Angst vor Pflegerobotern, vergesellschafteten Kinderaufzuchtsfabriken und ungemütlichen Sexbedürfniserfüllungsinstituten. – Mir schlug eine unausgesprochene Frage entgegen: Aber wo bleibt denn da »das Menschliche«?

Und der schüchterne Einwand stimmt natürlich: Kinder zum Beispiel brauchen mehrere erwachsene Bezugspersonen, denen es selbst gut geht und die möglichst kontinuierlich in ihrer räumlichen Nähe leben und bereit sind, eine auch körperlich enge, verbindliche, freundliche, fürsorgliche Beziehung zu ihnen einzugehen. Dafür kann man die Bindungstheorie bemühen, muss man aber vielleicht auch gar nicht. Genauso braucht man, wenn man länger krank ist, Menschen um sich, die einen mögen und wissen, welchen Comic man am liebsten liest, ob das Fenster auf oder zu sein soll und welche Themen so interessant oder lustig sind, dass man im Gespräch mal kurz alles körperliche Elend vergessen kann. Und all das braucht man natürlich auch sonst, nicht nur, wenn man mal wieder mit einem entzündeten Kniegelenk auf dem Sofa liegt.

Familie

Nüchtern nennt man so etwas »affektive Carearbeit«. In linken Utopieentwürfen wird ihre ja tatsächlich unbestreitbare Notwendigkeit hochgehalten, indem – und das hat mich wirklich erstaunt – vollkommen ungebrochen auf diejenige Institution zurückgegriffen wird, in der diese affektive Sorgearbeit in der bürgerlichen Gesellschaft hauptsächlich stattfindet: die Familie. So heißt es beispielsweise in dem schon erwähnten Text zur Weltcommune konziliant: »Sofern

Menschen auch nach der Revolution Kleinfamilien bilden wollen, würde ihnen das selbstverständlich niemand verbieten«.[26] Noch eine Stufe entspannter erwähnt Daniel E. Saros im Zusammenhang mit der Frage, was in seiner sozialistischen Produktionsweise als Arbeit zählt, die Familie: Carework könne als Arbeit abgerechnet werden, wenn »eine Familie entscheidet, diese Arbeit selbst zu erledigen und zum Beispiel eine Person in der Familie bestimmt, die diese Arbeit übernimmt, dann kann diese Arbeit ganz normal kompensiert werden.«[27]

Im Umfeld der Commonstheorie gelten die Fürsorgestrukturen innerhalb der Familie, die interessanterweise immer in einem Atemzug mit Freund:innenschaften genannt wird, (so, als wäre das auch nur ansatzweise das gleiche) als eine »Keimform«, in der interpersonale Inklusionsbeziehungen ganz explizit *schon jetzt* gelebt werden.[28]

Auch hier überfällt mich Unbehagen. Offen gestanden kenne ich buchstäblich *niemanden*, der aus seiner Kindheit in einer bürgerlichen Kleinfamilie unbeschädigt hervorgegangen ist. Wenn ich das sage, denke ich noch nicht einmal an die gruseligen Statistiken, die die Familie als *den* Hort von sexualisierter Gewalt gegenüber Frauen und Kindern ausweisen. Schon das »emotionale Treibhaus«, wie es Jessica Benjamin genannt hat[29], in das ein bis zwei Kinder jahrelang mit ihrer exklusiv für sie zuständigen, von anderen Verpflichtungen und Außenkontakten weitgehend freigestellten »Vollzeitmutter« im Westen über Generationen gesperrt waren, ist schlimm genug. Aber auch die unselige Vermischung von materiellen, finanziellen und emotionalen Abhängigkeitsverhältnissen und Verpflichtungsgefühlen, die erzwungene Heterosexualität und Monogamie, einfach die ungeheuer starken, zutiefst ambivalenten psychischen Kräfte, die im Bereich der Blutsverwandtschaft und des Geschlechterverhältnisses wirken, das System von gegenseitiger Erpressung, gerade in Bezug auf emotionale und körperliche Bedürftigkeit (»Ich habe dich zur Welt gebracht, also musst du mich auch pflegen«),vom Trutzburgcharakter, der repressiven Gemütlichkeit und der klebrigen Unauflösbarkeit familiärer Beziehungen mal ganz zu schweigen.

All das sind Eigenschaften der Familie, die im weitesten Sinne mit der Trennung der Reproduktionssphäre von der Produktionssphäre nach der ursprünglichen Akkumulation – also dem historischen Beginn des Kapitalismus – zu tun haben.[30] Und auch als Sozialisierungs – und Vermögensweitergabeinstitution ist die Familie zutiefst mit der bürgerlichen Gesellschaft und dem Kapitalismus verwoben. Sie als etwas »eigentlich Gutes« hinzustellen, das nur durch Konkurrenzdruck und Verwertungslogik »verdorben« ist,[31] kommt mir geradezu absurd vor. Und damit möchte ich nicht sagen, dass es zwischen den Mitgliedern einer Familie nicht auch schöne Momente, bereichernde Begegnungen und gute Gefühle geben kann. Dann aber erfahrungsgemäß nicht *wegen* sondern *trotz* der familiären Bindung.

Doch die Abschaffung der Familie zu fordern, ohne mit ihr zusammen, wie Bini Adamcak es ausdrückt, »die Fähigkeit zu Fürsorge, Reproduktion, Zärtlichkeit, Abhängigkeit« gleich mit abzuschaffen[32], macht es nötig, intensiv darüber nachzudenken, wie sie ersetzt werden könnte. Freund:innenschaften, die in diesem Zusammenhang oft als möglicher Ersatz genannt werden, sind meiner Ansicht nach dafür *nicht* die Lösung. Denn eins muss man der Familie lassen: Sie kümmert sich, wenn es drauf ankommt, auch völlig ohne Sympathie um ihre Mitglieder. Und auch und gerade in einer befreiten Gesellschaft brauchen Menschen, die weder nett, noch

hübsch noch klug noch lustig sind, zumindest körperliche Pflege, verlässliche Freundlichkeit und ein sicheres Dach über dem Kopf, wenn sie krank werden.

Der sehr nüchterne Blick auf Carearbeit, wie ich ihn oben versucht habe, kann beim Nachdenken über alternative Fürsorgestrukturen vielleicht insofern ein erster Schritt sein, als er es ermöglicht, die vielen Aspekte von Sorgearbeit in ihrer Unterschiedlichkeit besser in den Blick zu bekommen: Da sind zum Beispiel pflegerische, organisatorische, kommunikative Aspekte sowie Aspekte, die mit Wohnen, Mobilität und Ernährung zu tun haben. Diese tendenziell nicht-affektiven Aspekte lassen sich nicht immer, aber oft von den affektiveren trennen: Meist sind sie jedenfalls viel weniger eng mit »Liebe« verflochten, als das Märchen von der übersprudelnden, allumfassenden mütterlichen Fürsorge behauptet.

In der kapitalistischen Produktion ist der Zwang zur Automatisierung immer erst dann gegeben, wenn die Arbeitskraft teurer ist als eine neue Maschine. Dieser Anreiz fehlt im Bereich der Reproduktion genau so lange, wie nicht ein Generalstreik wütender unbezahlter Hausfrauen dazu führt, dass kaum noch Arbeiter ausgeschlafen, sauber und satt zur Lohnarbeit erscheinen. Das erklärt zumindest zum Teil, warum es in diesem Bereich seit der Erfindung von Kühlschrank, Staubsauger, Wasch- und Spülmaschine vor 60 bis 70 Jahren keinen einzigen nennenswerten Produktivkraftfortschritt gegeben hat. Die fast abergläubische Blindheit linker Gesellschaftsentwürfe dafür, dass sich zumindest in dem skizzierten nicht-affektiven Reproduktionsbereich sehr viel Arbeit bewusst planen, verteilen, erträglicher und effizienter machen ließe, zum Beispiel durch Technisierung, Kollektivierung und Digitalisierung, ist rational dagegen überhaupt nicht zu erklären, sondern hat wiederum etwas mit dem unbewussten »Mitschleppen« alter Überzeugungen, Bornierungen und Privilegien aus der alten Gesellschaft in den Entwurf einer neuen zu tun. Besagte Maßnahmen hätten dabei nicht nur den Zweck, das Leben von fürsorgenden und auf Fürsorge angewiesenen Menschen unmittelbar zu erleichtern, sondern auch das Ziel, Zeit und emotionale Räume für zutiefst freiwillige, nicht tauschförmige, affektive Fürsorgebeziehungen zu schaffen. Um ein paar ganz unoriginelle und naheliegende Beispiele für diese Art der Kollektivierung, Digitalisierung und Automatisierung zu nennen:

- - Wer vor Kurzem ein Baby bekommen hat und mehrmals am Tag zum Essen in die öffentliche Küche um die Ecke gehen kann, spart sich die tägliche Arbeit des Einkaufens und Essenmachens und hat nachts mehr Kraft und Geduld zum Rumtragen und Trösten.
- - Wer die notwendige Orgaarbeit für das benötigte Pflegeheim komplett an Algorythmen delegieren kann, mag seine Patentante dort von Anfang an ohne aufgestaute Erschöpfungs- Schuld- und Frustrationsgefühle besuchen gehen.
- - Wer sich auf den turboschnellen Rollstuhl mit Hindernisüberwindungsfunktion verlassen kann, macht umso lieber Fahrradausflüge mit seinem unternehmungslustigen, gehbehinderten Lieblingskollegen.

Schluss

Die Gefahr, dass man in eine neue, ganz andere Gesellschaft Elemente der alten mitschleppt , die ja vor allem darin besteht, dass man sich selbst mitschleppt (was ja auch andererseits ganz erstrebenswert wäre[33]) – sich selbst mit seinem Sozial-und Geschlechtscharakter, seinen Ängsten, Bornierungen, all den falschen Glaubenssätzen über sich und die Welt, mit seinen blinden Flecken und nicht gemachten Erfahrungen – diese Gefahr besteht natürlich auch schon

beim gedanklichen Durchspielen des Neuen. Das heißt aber auch, dass alternative Gesellschaftsentwürfe nicht nur von dem geprägt sind, worunter ihre Autoren bewusst leiden, also von dem, was sie explizit anders haben, was sie nicht mitschleppen möchten (die Krämerseele, die Konkurrenz, die mangelnde Autonomie und Selbstbestimmung), sondern auch von den Bereichen, in denen diese Autoren, ohne es zu wissen, die Logik des Bestehenden zu tief inhaliert haben. Bestimmte Aspekte der herrschenden Ordnung werden dann fälschlicherweise für naturgegeben und unabänderlich gehalten. Ein Beispiel dafür ist die Selbstverständlichkeit, mit der in beiden hier vorgestellten Entwürfen davon ausgegangen wird,

- - dass auch in einer befreiten Gesellschaft die Arbeitenden im Mittelpunkt stehen,
- - dass Bedürfnisse einfach nur kommuniziert werden müssen und können,
- - dass die Sorgearbeit das »ganz andere« gegenüber der Erwerbsarbeit ist und sich letztlich einer rationalen Analyse und kollektiven Organisierung entzieht,
- - dass der positive Bezugspunkt für affektive Bedürfnisse weiterhin die Familie ist.

Diese blinden Flecken hängen sicherlich auch (aber das ist eine andere Diskussion) mit der Entstehung männlicher Geschlechtscharaktere in dieser Gesellschaft und einem auf Autonomie (statt Beziehung) ausgerichteten Männlichkeitstraining zusammen.34

Unter dem Blickwinkel dieser Themen kommt eine frappierende Ähnlichkeit dieser beiden ansonsten sehr unterschiedlichen Utopieentwürfe zum Vorschein, nämlich ein seltsam verkürzter Freiheitsbegriff: Freiheit ist, wenn mir keiner reinredet – beim Konsumieren (Saros), bzw. beim Arbeiten und Konflikte lösen (Sutterlütti/Meretz). Beide Entwürfe haben darüber hinaus den zutiefst individualistischen Anspruch, ganz ohne Werte, ganz ohne Ethik, ganz ohne kollektive Vereinbarungen oder Haltungen auszukommen: In beiden Entwürfen wird immer wieder betont, dass sich nur »die Logik« ändern müsse, damit sich Konflikte sozusagen von selbst erledigten. Das Politische wird so aus beiden Entwürfen unauffällig, aber ziemlich gründlich herausgekürzt– ein harmonistischer, stillstellender Grundzug ist unübersehbar. Bini Adamczak hat eine solche gesellschaftliche Zielvorstellung in Bezug auf den Sowjetsozialismus als einen Zustand beschrieben, in dem es »keine Kompromisse mehr braucht, weil es keine Interessengegensätze mehr gibt«35. Und ein solcher pseudoharmonischer Zustand, der nicht umsonst an die bürgerliche Kleinfamilie erinnert, ist für Frauen meistens – um es einmal ganz schlicht auszudrücken – die Hölle.36

Eine politische Konsequenz, die aus all dem gezogen werden muss, ist aus meiner Sicht, dass Frauen sich in das Entwerfen von linken Utopien viel energischer einschalten müssen. Dazu könnte gehören, auf einem ähnlichen Konkretionsniveau wie Saros, Sutterlütti und Meretz einen Gesellschaftsentwurf durchzuspielen, der konsequent feministisch ist und konsequent von den Nicht-Arbeitenden, »Nutzlosen« und ihren Helferinnen und Helfern aus gedacht wird. Dazu müsste man

- - sehr genau über Verfahren zur Ermittlung von Bedürfnissen nachdenken, auch und gerade von Bedürfnissen all jener Menschen, die sie nicht selbst artikulieren können,
- - ein viel klareres Bewusstsein für informelle Hierarchien schaffen (und sich über formalisierte, aber transparente und möglichst herrschaftsfreie Entscheidungsverfahren Gedanken machen),

- - schon existierende Überlegungen zu alternativen Rechtsformen daraufhin überprüfen, ob und inwiefern sie für eine möglichst gewaltfreie feministische Gesellschaft brauchbar sind.
- - Sorgearbeit mit ihren affektiven und nicht affektiven Aspekten rational analysieren und die nicht-affektiven Aspekte auf ihre Quantifizierbarkeit, Kollektiviertbarkeit, Automatisierbarkeit und Digitalisierbarkeit hin untersuchen,
- - die bürgerliche Familie als Care-Institution endgültig ad acta legen,
- - über alternative Carestrukturen, also über freiwillige, nicht auf Heirat, Freundschaft oder Blutsverwandschaft, ja wohlmöglich nicht einmal auf Gegenseitigkeit beruhende affektive Fürsorgebeziehungen nachdenken.

Das Entwerfen von linken alternativen Gesellschaftsmodellen kann dazu beitragen, die Art und Weise, in der die herrschenden Verhältnisse nerven, behindern, krank, traurig und müde machen, genauer in den Blick zu bekommen. Und obwohl es sein kann, dass das Nachdenken über Utopien insofern müßig ist, als vielleicht niemand von uns eine solche befreite Gesellschaft noch erleben wird, ist es spannend, hoffnungsvoll und bitternötig. Feministisch ist dieses Nachdenken immer dann, wenn es konsequent von jenen Konflikten, Interessensgegensätzen und Ungleichheiten aus gedacht wird, die durch die Beseitigung des Klassengegensatzes nicht automatisch mit verschwinden. Denn Harmonie war schon immer die Harmonie der Stärkeren.

~~~

[Die Personen und Handlungen in diesem Text sind natürlich samt und sonders frei erfunden. Ähnlichkeiten mit tatsächlichen Begebenheiten und lebenden Personen sind rein zufällig.]

- 1. Vgl. Annika Beckmann und Daniel Fastner, Ernsthafte Gedankenspiele: (dezentrale) ökonomische Modelle reflektieren
- 2. »Der prinzipielle Einwand von Hayek und Mises, geplantes Wirtschaften sei generell überhaupt nicht zu machen, entspricht nicht dem Stand von 2014 davon, was maschinengestütztes Rechnen zu leisten vermag.« Dietmar Dath, Klassenkampf im Dunkeln: Zehn zeitgemäße sozialistische Übungen, Hamburg 2014, S. 46.
- 3. Einige kritische Nachfragen zu dem hier grob skizzierten Entwurf drängen sich geradezu auf. Am wichtigsten ist sicher die nach der Arbeitspflicht bei fehlendem Grundeinkommen, aber auch die nach dem Datenschutz in einem personalisierten Creditsystem, sowie die nach der Gefahr der Informations-, Macht-und Privilegienanhäufung in den Expert:innengremien und bei den Systemadministrator:innen. Auch der Mechanismus, nach dem bestellte Gebrauchswerte in Punkte umgewandelt werden, bleibt in Saros' Modell etwas unklar, weil eine quantitative Kopplung an stoffliche Ressourcen nicht vorgesehen zu sein scheint. All diese Fragen könnten und sollten unbedingt im Detail diskutiert werden, was meinem Eindruck nach auch schon ausführlich getan wird, zum Beispiel in dem hochinteressanten Podcast *Future Histories* von Jan Groos, auf dessen Interview mit Daniel E. Saros meine Darstellung des Digitalen Sozialismus weitgehend beruht (Jan Groos, Future Histories Podcast, Daniel E. Saros on Digital Socialism and the Abolition of Capital, Part 1 und Part 2, S01E31 und S01E32).
~~~

- 4. Diese Form des kollektiven Eigentums ist keine Erfindung des Commonismus, sondern eine historische Tatsache. Bei den berühmten „Allmende“ des Mittelalters, die schließlich der ursprünglichen Akkumulation zum Opfer fielen, handelte es sich um landwirtschaftlich genutzten Boden, der keinen Privatbesitzer kannte.
- 5. Simon Sutterlütti und Stefan Meretz, Kapitalismus aufheben: Eine Einladung über Utopie und Transformation neu nachzudenken, Hamburg 2018, S. 181.
- 6. Sutterlütti und Meretz, S. 194.
- 7. Sutterlütti und Meretz, S. 173.
- 8. Vgl. Sutterlütti und Meretz, S. 183-189.
- 9. Vgl. Sutterlütti und Meretz, S. 182.
- 10. Sutterlütti und Meretz, S. 185.
- 11. Auch hier drängen sich einige kritische Nachfragen sofort auf, zum Beispiel: Ist dieses Modell, das so stark auf den direkten Austausch zwischen einzelnen Menschen setzt, überhaupt auf einen gesamtgesellschaftlichen Maßstab übertragbar? Oder: Reichen für die komplexen, alles andere als lokalen Produktionsprozesse in einer modernen Ökonomie einzelne lokale stigmergische Signale tatsächlich aus? Ist radikale Spontanität und Freiwilligkeit in einer hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft überhaupt realistisch? Und so weiter. Auch diese Fragen werden in verschiedenen Zusammenhängen seit Erscheinen des Buches von Meretz und Sütterlütti vor drei Jahren eingehend diskutiert, was angesichts des noch bis vor kurzem in der Linken herrschenden Bilderverbots extrem begrüßenswert ist.
- 12. Wenn im Folgenden das Wort »Frauen« verwendet wird, sind damit alle gemeint, die als Mädchen oder Frauen sozialisiert wurden und/oder sich als solche identifizieren.
- 13. Bini Adamczak, Beziehungsweise Revolution: 1917, 1968 und kommende, Berlin 2017, S. 45.
- 14. Jo Freeman, Die Tyrannei der Strukturlosigkeit, aus dem Englischen übersetzt von Thomas Zimmermann, HUch, S. 14.
- 15. Vgl. zum Beispiel: J. Taylor, Gender Orientation and the Cost of Caring for Others, in: *Society and Mental Health* 5 (2015), S. 49–65. J. H. Shih und N. K. Eberhart, Gender Differences in the Associations between Interpersonal Behaviors and Stress Generation, in: *Journal of Social and Clinical Psychology* 29, Nr. 3 (2010), S. 243–255.
- 16. Jan Groos, Future Histories Podcast, Daniel E. Saros on Digital Socialism and the Abolition of Capital, Part 1, S01E31.
- 17. Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft, Umrisse der Weltcommune, S. 18.
- 18. Jan Groos, Future Histories Podcast, Daniel E. Saros on Digital Socialism and the Abolition of Capital, Part 2, S01E32.
- 19. Dietmar Dath, Klassenkampf im Dunkeln: Zehn zeitgemäße sozialistische Übungen, Hamburg 2014, S. XX; Peter Frase, Four Futures: Life after Capitalism, New York 2016; Aaron Benanav, Automation and the Future of Work, New York 2020.
- 20. Gabriele Winker, Care Revolution: Schritte in eine solidarische Gesellschaft, Bielefeld 2015, S. 24.
- 21. Silvia Federici: Lohn gegen Hausarbeit (1975), in: Dies., Revolution at Point Zero. Hausarbeit, Reproduktion und feministischer Kampf, Münster 2021, S. 37.

- 22. Sutterlütti und Meretz, S. 164.
- 23. »(…) die Unterdrückung der Frau: Darüber denke ich schon lange nach, und ich weiß jetzt, glaube ich, die Antwort. Ich habe bei meiner Theorie alle Aspekte zu berücksichtigen versucht – soziologische, mythologische, religiöse (….), linguistische, psychologische, (…) zahnärztliche (…) von prähistorischen bis in heutige Zeiten. Und es ist mir gelungen, sie alle in einer einzigen, zwingenden Formel zu synthetisieren: Männer können Frauen zu Klump prügeln.«(Fran Ross, Oreo, übers. v. Pieke Biermann, München 2019, S. 77).
- 24. Barbara Duden, Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit: Ein Rückblick, http://www.schattenblick.de/infopool/politik/soziales/psdis013.html
- 25. Mit Carearbeit meine ich im Folgenden das Versorgen von Menschen im räumlichen Nahbereich, das in unserer Gesellschaft unentlohnt stattfindet.
- 26. Umrisse der Weltcommune, S. 38.
- 27. Da kann man ja mal gespannt sein, Personen welchen Geschlechts wohl von der Familie mehrheitlich für diese Arbeit ausgewählt werden Vgl. Jan Groos, Future Histories Podcast, Daniel E. Saros on Digital Socialism and the Abolition of Capital, Part 2, S01E32.
- 28. »Durch Sprechen, Kennen, Antizipieren und Vertrauen beziehen wir tagtäglich die Bedürfnisse der uns Nahestehenden ein – in inklusiven Verhältnissen, in denen dieses Verhalten subjektiv funktional ist. Solche interpersonalen Inklusionsbeziehungen finden sich auch im Kapitalismus, etwa in der Familie oder in Freund:innenschaften.« Sutterlütti und Meretz, S. 133.
- 29. »Die Phantasie der gefährlichen mütterlichen Allmacht wird durch die spezifischen (in der westlichen Kultur herrschenden) Bedingungen der Mutterschaft verstärkt, die Mutter und Kind in ein emotionales Treibhaus sperren und beiden die Ablösung erschweren.« Jessica Benjamin, Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Frankfurt a.M. und Basel 1990, S. 115.
- 30. Silvia Federici, Caliban und die Hexe: Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, Wien, Berlin 2020.
- 31. So sagt beispielsweise Eva von Redecker im Interview über ihr neues Buch *Revolution für das Leben:* »In den Zwischenräumen gibt es immer schon nicht herrschaftsförmige und nicht lohnarbeitsförmige Sorgepraktiken. Die sind jetzt total verdorben durchs Patriarchat und durch den Konkurrenzdruck, durch die Verwertung, die immer wieder in diese Zwischenräume hineinreicht, aber es gibt trotzdem einen Vorschein darauf, dass Versorgung losgekoppelt vom Verkaufen der eigenen Zeit und vom Beherrschen von Gütern immerhin möglich wäre.« Jan Groos, Future Histories Podcast, Eva von Redecker zur Revolution für das Leben, S01E37.
- 32. Bini Adamczak, S. 172.
- 33. Bini Adamczak, S. 54 f.
- 34. Vgl. Rolf Pohl, Männer – das benachteiligte Geschlecht? Weiblichkeitsabwehr und Antifeminismus im Diskurs über die Krise der Männlichkeit, in: Mechthild Bereswill, Anke Neuber (Hrsg.), In der Krise? Männlichkeiten im 21. Jahrhundert, Forum Frauen- und Geschlechterforschung. Bd. 31, Münster 2010, S. 104–135.
- 35. Bini Adamczak, S. 30.

- 36. Dezentrale, kleinteilige Strukturen, die alle Lebensbereiche in sich einschließen – Arbeit, Freizeit, Liebe, Freundschaft, Kindererziehung, Kunst, Politik – sind für Frauen insofern nachteilig, als sie die Tendenz haben, das Außen zu denunzieren und für Abweichlerinnen unerreichbar zu machen, wie man zum Beispiel an den kalifornischen Hippie-Kommunen der 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts studieren kann, die in ihrer Mehrheit zutiefst konservativ und zutiefst frauenfeindlich waren.

15. Dezember:
Reform und Revolution Teil 1

Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 44-65.

Kapitel 2: Reform und Revolution

Eine Transformationstheorie beantwortet die Frage, wie wir ausgehend vom Kapitalismus eine freie Gesellschaft erreichen können. Die Antwort beruht auf Vorannahmen. Zum einen nimmt sie an, dass eine freie Gesellschaft innerhalb unserer menschlich-gesellschaftlichen Entwicklungsmöglichkeiten liegt. Zum anderen nimmt sie an, dass es *qualitativ* verschiedene Formen der Herstellung* unserer Lebensbedingungen gibt, das heißt, qualitativ unterschiedene Gesellschaftsformen und nicht nur ein Kontinuum von unterschiedlich ausgestalteten Kapitalismen.

Über eine solche befreiende Transformation haben sich schon Millionen von Menschen Gedanken gemacht. Unsere Überlegungen stehen auf den Schultern vieler theoretischer Reflexionen und praktischer Versuche. In diesem Kapitel wollen wir fragen, welche Transformationstheorien bis heute für Emanzipationsbewegungen wichtig waren. Was waren ihre Stärken und Schwächen? Was bekommen sie gut in den Blick, wo haben sie ihre blinden Flecken? Wenn heute die Überwindung des Kapitalismus diskutiert wird, spielen immer noch zwei Strategien eine prominente Rolle: *Reform* und *Revolution*. Beide Transformationstheorien haben in der Geschichte staatsdominierte herrschaftsförmige Gesellschaften hervorgebracht. Doch waren sie nur falsch gemacht? Wenn wir alles richtig machen würden, könnten wir mit einer Revolution oder einer Kette von Reformen nicht doch die freie Gesellschaft erreichen? Wir glauben es nicht und wollen dies in diesem Kapitel begründen. Doch Reform und Revolution sind nicht einfach »falsch«. In beiden Theorien stecken wichtige Einsichten, die jede Transformationstheorie bewahren sollte. Wir wollen Reform und Revolution aufheben: Es gibt Aspekte, die wir erhalten wollen, andere wollen wir weiterentwickeln, mit wieder anderen gilt es zu brechen.

Nun besteht die Gefahr, mit einer Kritik den Gegenstand zu verfehlen. Und auf beinahe jede Kritik an Reform und Revolution wird auch geantwortet: »Das ist nicht meine Vorstellung von Reform/Revolution. Ihr kritisiert nur Strohpuppen!« Die Gefahr, nur auf erfundene Strohpuppen einzuprügeln, ist tatsächlich hoch und wird umso höher, je mehr Varianten einer Theorie es gibt. Die Theorien und Gedanken zu Reform und Revolution sind sehr vielfältig, und zahlreiche Bewegungen beziehen sich positiv darauf. So ist es eigentlich unvermeidlich, dass unsere Kritik viele

Vorstellungen zumindest teilweise verfehlen muss. Unser Ziel ist nicht, jeder Person, die Reform oder Revolution gut findet, zu widersprechen oder gar, sie zu widerlegen. Nein, unser Ziel ist es, bestimmte Kernkonzepte, die wir mit Reform- und Revolutionstheorien verbinden, zu kritisieren. Wir glauben, dass diese Kernkonzepte uns hindern, eine freie Gesellschaft zu erreichen. Unsere Kritik zielt auf Inhalte, nicht auf Worte.

Bevor wir in die Konzepte von Reform und Revolution tiefer einsteigen, möchten wir zwei grundsätzliche Herangehensweisen diskutieren, wobei die zweite für Reform und Revolution wichtig ist: die interpersonale Transformationstheorie und die transpersonale staatlich-politische Transformationstheorie.

1. Interpersonale Transformationstheorie

Basierend auf der Idee der interpersonalen Transformationstheorie können wir folgendes Bild zeichnen: Überall in der Wiese (der kapitalistischen Gesellschaft) springen Pilze (interpersonale Praktiken) hervor, die die Gesellschaft ein klein wenig verändern. Wenn es genug dieser Pilze gibt, dann ist die Wiese (Kapitalismus) eines Tages ein Pilzwald (freie Gesellschaft).

Jede Transformationstheorie muss interpersonale Praktiken mitdenken. Dies gilt für politisch-staatliche Transformationstheorien – wo traditionell eine (interpersonal organisierte) Partei die Revolution oder Reformen vorbereitet – als auch für Aufhebungstheorien (Kap. 3). Eine ausschließlich interpersonale Transformationstheorie glaubt, dass aus der Summe vieler Einzelhandlungen schließlich eine qualitativ neue Gesellschaft hervorgeht. Charakterisiert werden kann sie durch die Inschrift auf der Berliner Mauer: »Viele kleine Leute, die an vielen kleinen Orten viele kleine Dinge tun, können das Gesicht der Welt verändern.« Wenn viele Menschen sich innerhalb ihrer Möglichkeit und ihres Rahmens anders verhalten als es die gesellschaftliche Norm nahelegt, kann dies eine grundlegende Veränderung der Gesellschaft herbeiführen. Doch vermutlich wollen viele Menschen mit diesen interpersonalen Praktiken zwar ihr Leben und die bestehende Welt besser machen, nicht aber eine neue Gesellschaftsform erreichen. Uns geht es in diesem Abschnitt nur um Theorien, die tatsächlich glauben, mit einer Menge interpersonaler Praktiken den Kapitalismus überwinden zu können.

Interpersonale Praktiken sind unüberschaubar vielfältig. Sie beinhalten sowohl humanistische Vorsätze (»Ich bin netter zu den Menschen, die ich treffe«) als auch antisexistische Handlungen (»Ich versuche feministische Beziehungen zu leben«). Oft zielen diese Praktiken auf eine Veränderung von individuellen Denk- und Verhaltensweisen. Im interpersonalen Nahumfeld können hier auch (große) soziale und individuelle Veränderungen stattfinden. Ausschlüsse vieler Art – z.B. rassistische oder sexistische – werden bekämpft und gesellschaftliche Normen überschritten. Auch die → Ökonomie (S. 28) kann beeinflusst werden. Ein Versuch ist etwa die Orientierung auf gerechten Konsum im Rahmen der → Konsumkritik (S. 47) und der Fair-Trade-Bewegung. Das allgemeine Ziel besteht darin, die gestaltbare (Nah-)Umgebung bedürfnisorientierter und herrschaftsfreier zu machen: anders mit Menschen umzugehen, anders mit uns selbst, mit Angestellten, mit Tieren, mit Fremden, mit der Umwelt etc. Wie weit reichen solche interpersonalen Praktiken? Haben sie die Potenz, eine neue Gesellschaftsform aufzubauen?

Interpersonale Praktiken können tatsächlich gesellschaftliche Verschiebungen erzeugen. So lassen sich beispielsweise die »sexuelle Revolution« der Studierendenbewegung von 1968 oder die Umweltbewegung als Folge interpersonaler Verhaltens- und Denkveränderungen begreifen. Oft wird hier von »Wertewandel« oder »Kulturwandel« gesprochen. Dieser Wertewandel führt jedoch nicht zu einer Veränderung der Gesellschafts*form*. Denn interpersonale Praktiken erschaffen keine neuen gesellschaftlichen Lebens- und Handlungsbedingungen und keine neuen gesellschaftlich-bestimmenden Vermittlungsformen. So lange sie nicht auf neue gesellschaftliche Bedingungen zielen, sondern nur innerhalb des bestehenden Rahmens anders handeln wollen, verbleiben sie innerhalb des Kapitalismus. Der Kapitalismus ist nicht nur ein »Wertesystem«, sondern eine wirkmächtige, objektiv-materielle gesellschaftliche Struktur. Er wird nicht durch bedürfnisorientiertes Handeln unter Akzeptanz der bestehenden Bedingungen überwunden, sondern eine Überwindung verlangt die Schaffung neuer Bedingungen, die Räume jenseits von Geld, Arbeit, Patriarchat, Verwertung, Konkurrenz etc. ermöglichen. Erst mit neuen gesellschaftlichen Bedingungen werden die Handlungsweisen und Haltungen, die wir uns in interpersonalen Räumen wünschen, gesellschaftlich gestützt und gefördert. Erst mit neuen Bedingungen können wir den »Kampf aller gegen alle«, die transpersonale → Exklusionslogik (S. 31), überwinden.

Konsumkritik
Konsumkritik hat im heutigen Kapitalismus einen festen Stellenwert. Häufig hören wir, dass ein Einkaufszettel ein »Wahlzettel« sei. Viele Produkte werben neben ihrer Konsumqualität noch mit seiner besonders menschen- und umweltschonenden Herstellungsart. Durch Konsum Dinge besser zu machen, ist möglich. Jedoch bezweifeln wir, dass durch veränderten Konsum der Kapitalismus – oder wie er dann meist positiv genannt wird: die Marktwirtschaft – im Ganzen veränderbar ist. Dies liegt daran, dass die Grundmechanismen des Kapitalismus wie Tausch, Exklusion und Verwertung nicht angetastet werden. Der Konzern Nestlé zerstört die Umwelt nicht, weil er das toll findet, sondern weil es die Kosten erhöhen würde, auf sie mehr zu achten als es die Konkurrenz erlaubt. Zwar können Konsument*innen durch Akzeptanz höherer Preise für »faire Produkte« diesen Externalisierungseffekt dämpfen, jedoch nicht aufheben, denn der Verwertungszwang gilt grundsätzlich noch immer. Eine Konsumkritik mag sogar den Anspruch haben, den Kapitalismus zu überschreiten. Sie will zwar die Folgen von Tausch, Geld und Konkurrenz überwinden, gleichzeitig aber die Form und die Mittel beibehalten, welche die Zerstörung verursachen. Sie erreicht somit notwendig nur die Symptome und rennt diesen stets reparierend hinterher.

Viele Menschen, die alternative interpersonale Praktiken – z.B. antirassistische, antisexistische, ökologische – organisieren, sind sich ihrer Begrenztheit sehr wohl bewusst. Werte reichen nicht, es bedarf allgemeingesellschaftlicher Veränderungen. Manche hoffen dann darauf, mittels der kapitalistischen Formen die gesellschaftlichen Bedingungen zu gestalten: über den Staat. Der Staat ist im Kapitalismus der Repräsentant der Allgemeinheit (vgl. S. 48). Wird eine politische Forderung durchgesetzt, so ist die Wirkung ungleich größer, als Verhaltensänderungen von Einzelnen. Eine Umverteilung durch eine Vermögenssteuer ist weit wirkungsvoller als eine durch Spenden. Die Hinwendung zum Staat macht die interpersonale zur politisch-staatlichen Transformationstheorie.

Die interpersonale Transformationstheorie erkennt, dass die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsform nicht bloß einer abgetrennten Sphäre – z.B. der Politik – übertragen werden kann. Sie muss

unser ganzes Leben verändern. Um die Strukturen unseres Lebens nach unseren → Bedürfnissen (S. 122) zu gestalten, muss eine Transformation auch innerhalb des alltäglichen Lebens wirken. Doch eine bloße Veränderung der Werte oder Verhaltensweisen reicht nicht aus. Nicht allein unser Handeln ist zu verändern, sondern ebenso die Bedingungen unseres Handelns. Um die kapitalistische Formierung unseres Alltags zu überschreiten, müssen wir auch die kapitalistische Form innerhalb unseres Alltags überschreiten – und dies geht nur durch eine Transformation, die neue gesellschaftliche Bedingungen erzeugt.

2. Politisch-staatliche Transformationstheorie

Politisch-staatliche Transformationstheorien sprechen der Sphäre der Politik eine besondere Bedeutung beim Erreichen einer freien Gesellschaft zu. Transformation muss für sie v.a. in der politischen Sphäre beginnen und von dort aus die gesamte Gesellschaft ergreifen. Durch eine politisch-staatliche Veränderung soll der qualitative Wandel der Gesellschaftsform ermöglicht werden. Heute füllen politisch-staatliche Überwindungskonzepte – wie Reform und Revolution – fast den gesamten theoretischen Raum der Transformationstheorien. Doch was meinen wir überhaupt mit »politisch-staatlich«?

2.1 Warum politisch-staatliche Transformationstheorie?

Der → Politikbegriff (S. 50) ist heute vieldeutig. Wenn wir von politisch-staatlicher Transformation sprechen, meinen wir damit, dass die Transformation wesentlich in der politischen Sphäre stattfindet oder sich auf sie stützt. Die *politische Sphäre* wollen wir an drei Merkmalen verdeutlichen: Allgemeinheit, Staatlichkeit und Interessenform.

Allgemeinheit

Die bestimmende Sphäre der Produktion von Mitteln zur Befriedigung von Bedürfnissen ist im Kapitalismus die Ökonomie. Obwohl gesellschaftlich produziert wird, werden Bedürfnisse nur privat, individuell befriedigt. Alle müssen sich selbst um die eigenen Bedürfnisse kümmern, innerhalb des Rahmens von Tausch, Arbeit, Verwertung etc. Wenn ich meine Bedürfnisse nicht oder nur schwer privat befriedigen kann, muss ich versuchen, aus meiner Privatheit herauszutreten und meine Bedürf-

nisse kollektiv oder allgemein geltend machen. Politik ist die Sphäre, die versucht, *Allgemeinheit* herzustellen. Diese Allgemeinheit macht die Faszination der Politik aus. Wenn ich Massentierhaltung ablehne, kann ich individuell anders konsumieren. Oder ich kann versuchen, eine allgemeine Veränderung beispielsweise durch verbesserte Tierschutzgesetze zu erkämpfen. Wenn ich Ungerechtigkeit verurteile, kann ich privat Geld spenden oder mich politisch für eine Vermögenssteuer einsetzen. Diese Allgemeinheit wird hergestellt durch eine Institution, welche der Ökonomie Rahmenbedingungen setzen kann.

Staatlichkeit

Die Institution der Allgemeinheit ist der *Staat*. Er ist das selbst-legitimierte (souveräne) und legitimierende Zentrum der politischen Sphäre. Politische Forderungen sind Forderungen an die Allgemeinheit. Der Staat verstetigt und verallgemeinert diese in Form von Gesetzen. Erst durch ihn werden politische Veränderungen gesellschaftlich bindend. Er ist quasi die Tür zwischen Politik und Gesellschaft, zwischen privaten Forderungen nach politischer Allgemeinheit und deren realer Verallgemeinerung. Zwar können gesellschaftliche Veränderungen auch ohne staatliche Begleitung stattfinden – ein Beispiel ist die zunehmende Akzeptanz von Homosexualität –, doch durch den Staat können solche Veränderungen herrschaftlich abgesichert werden, etwa als Beendigung der rechtlichen Unterdrückung von Homosexualität. Der Staat ist das verdichtete Zentrum der Politik. Wie die Ökonomie im Markt ihre institutionelle Form findet, so die Politik im Staat.

Interessenform

In der politischen Sphäre ringen viele Bedürfnisse um den Anspruch auf Allgemeinheit. Doch welches Bedürfnis erhält diesen Status? Weil sich die Bedürfnisse auf die kapitalistischen Möglichkeiten ihrer Befriedigung beziehen müssen, widersprechen sie einander. Die einen können sich nur auf Kosten von anderen durchsetzen. Die Bedürfnisse nehmen damit *Interessenform* an. Ein Beispiel: Ich habe das Bedürfnis nach schönem Wohnen. Um dieses zu befriedigen, verfolge ich eine bestimmte Strategie. Diese Strategie muss sich auf die vorzufindenden Umstände und Möglichkeiten beziehen und sich in den gesellschaftlichen Gegebenheiten bewegen. Die kapitalistischen Bedingungen lassen jedoch nur zu, die eigenen Bedürfnisse auf Kosten anderer zu verwirklichen (→ Ex-

Politikbegriff
Der heutige Politikbegriff ist schillernd und divers definiert (vgl. Wikipedia: Politik). Im 19. Jahrhundert war der Begriff der Politik noch weitgehend auf Staatlichkeit begrenzt. Seitdem hat sich der Begriff jedoch ausgeweitet und erreichte unter dem 1968er-Leitspruch »Das Private ist politisch« sogar die Intimsphäre. Politik wurde interpersonalisiert. Alles, was gestaltet werden und »irgendwie« in die Gesellschaft hineinwirken kann, ist nun »politisch«. Jede Handlung – Gespräche, Kleidung, Essen etc. – kann nun politisch sein und gesellschaftliche Verhältnisse ändern. Wir vermeiden den Politikbegriff, weil die meisten Menschen unter Politik – trotz aller Versuche, Politik weiter zu fassen – noch immer ein Handeln verstehen, das auf staatliche Veränderungen zielt, sobald es darum geht, gesellschaftlich-allgemeine Strukturen zu ändern. Prinzipiell könnte auch unsere Aufhebungstheorie als politische Theorie bezeichnet werden, wir befürchten nur, dass dies falsche Assoziationen hervorruft.

klusionslogik, S. 31). Um sich gegen andere durchzusetzen, muss sich das Bedürfnis als kollektives *Interesse* organisieren (vgl. Meretz 2013). Das Bedürfnis nach schönem Wohnen wird so zum Interesse nach mehr Geldern für sozialen Wohnungsbau, billigeren Mieten, höheren Löhnen usw. Diesen Interessen stehen immer *Gegeninteressen* gegenüber: Vermieter*innen wollen möglichst hohe Mieten, andere Interessengruppen wollen weniger Geld für Wohnungsbau, sondern eine bessere Finanzierung der Bildung etc. Interessen sind die historisch-spezifische soziale Form, die je eigenen Bedürfnisse politisch zur Geltung zu bringen. Ihre Durchsetzung verlangt → Macht (S. 17). Die Vermittlung von Bedürfnissen wird dadurch zu einer Frage von Macht.

Wir haben versucht zu zeigen (Kap. 1, 3.3), dass der Staat auf eine funktionierende Verwertung innerhalb der Ökonomie angewiesen ist. Daher ist die »Sphäre der Allgemeinheit« grundlegend beschränkt. Dies ist der Selbstwiderspruch von Politik und Staat: Sie beanspruchen eine Allgemeinheit, welche sie im Kapitalismus objektiv nicht besitzen. Stattdessen haben wir es mit einem Vorrang, einem *Primat der Ökonomie* zu tun. Mittels des Staates kann die Politik der Ökonomie zwar einen Rahmen setzen, sie beschränken und mittelbar verändern, aber sie kann die Ökonomie nicht grundlegend reorganisieren oder abschaffen. Wol-

Abb. 3: Konzept der politisch-staatlichen Transformation

len Politik und Staat den Kapitalismus überschreiten und damit das *Primat der Politik* herstellen, wird der Staat seine Form verändern müssen. Er wird dann beispielsweise stärker für die Organisation der Re/Produktion verantwortlich. Wir glauben, dass ein solches Überschreiten bestehender Gesellschaftsstrukturen durch Politik und Staat nur *andere* Eigentums- und Herrschaftsstrukturen hervorbringt, *nicht* aber die Auflösung von → Eigentum (S. 141) und Herrschaft, was wir weiter unten zeigen wollen.

2.2 Konsequenzen

Wir nehmen an, dass eine freie Gesellschaft nicht *mit* oder *innerhalb* kapitalistischer Formen und Institutionen erreicht werden kann. Diese These wollen wir im Folgenden anhand einiger Aspekte begründen.

Trennung von politisch-staatlichem und gesellschaftlichem Wandel

Eine politisch-staatlich organisierte Transformation möchte die freie Gesellschaft über eine Veränderung der politischen Sphäre erreichen (vgl. Abb. 3). Sie versucht, durch einen politischen Prozess Macht im Staat zu erringen, um damit die gesamte Gesellschaft und schlussendlich die Gesellschaftsform zu ändern. Sie verwendet die kapitalistischen Formen und Institutionen und bewegt sich in ihnen. Ob hierbei der Staat genutzt oder zerstört werden soll, ist zuerst einmal unerheblich. Der Fokus der politisch-staatlichen Transformationstheorien richtet sich konsequent auf die Frage: Wie können wir Macht im Staat gewinnen?

Auf die Frage, wie der staatliche Wandel eine neue Gesellschaftsform herbeiführen kann, gibt es zwei große Antworten: Entweder durch einen *schrittweisen Prozess der Umgestaltung* (Reformtheorie) oder durch einen *qualitativen Wandel in relativ kurzer Zeit* (Revolutionstheorie). Detaillierter werden wir diese beiden Theorien und ihre Schwierigkeiten weiter unten diskutieren. Eine entscheidende Frage, welche beide Ansätze gleichermaßen betrifft, ist jedoch, welche Rolle der Staat im reformerischen Umgestaltungs- oder postrevolutionären Neugestaltungsprozess einnimmt. Ist er das Werkzeug, der Rahmen oder der Feind?

Kann der Staat eine freie Gesellschaft erschaffen?
Eine Transformationstheorie ist fundamental davon bestimmt, wie der Staat (Kap. 1, 3.3) theoretisch begriffen wird. Die politisch-staatliche Transformationstheorie stammt aus dem traditionellen Marxismus. Darin galt der Staat als Werkzeug der Klassenherrschaft.[13] Ein Werkzeug kann für vieles verwendet werden. Aber kann mit dem Staat eine freie Gesellschaft aufgebaut werden? Neuere staatskritische Transformationstheorien und der historische wie aktuelle Anarchismus beantworten diese Frage klar mit Nein (vgl. Kap. 2, 4.4).

Ein Befreiungsprozess schafft neue, den Kapitalismus überschreitende Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen und lässt alte Formen hinter sich. Soll der Staat diesen Befreiungsprozess gestalten, so kann der Prozess nur in einer bestimmten Form erfolgen. Diese Form ist die Rechtsform, die Mittel sind Gesetze, die Politik und Staat erlassen und durchsetzen. Die Gestaltung neuer gesellschaftlicher Bedingungen erfolgt also gesetzlich. Der Befreiungsprozess wird rechtlich formiert. Damit kommen die neuen Bedingungen von »oben«. Der Staat muss das »gute Neue« der gesellschaftlichen Allgemeinheit, die er repräsentiert, als ein allgemein Gültiges aufherrschen. Damit gerät eine Emanzipationsbewegung in einen grundsätzlichen Widerspruch zu einer bedürfnisorientiert-selbstbestimmten Schaffung neuer gesellschaftlicher Lebensbedingungen. Es ist ein Widerspruch in sich: Der fremdbestimmende Staat soll Selbstbestimmung bringen.

Damit der Staat bedürfnisorientierte Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen durchsetzen könnte, müsste er die Bedürfnisse aller Menschen kennen. Zum einen ist dies unmöglich, denn nur wir selbst können unsere Bedürfnisse kennen und ihnen entsprechende Bezie-

---

[13] So schreibt Friedrich Engels: »Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum. Aber damit hebt es [...] alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf und damit auch den Staat als Staat« (1891, 223). Der Staat als eine »Organisation der [...] ausbeutenden Klasse [...] zur gewaltsamen Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse« (ebd.), als eine »besondere Repressionsgewalt« (ebd., 224), ist nicht mehr notwendig. Für Engels verschwindet der Staat, wenn er vom Proletariat, den unterdrückten Arbeiter*innen, verwendet wird. Lenin setzte hier an und stellte fest, dass der Staat durch die proletarische Inbesitznahme noch nicht abstirbt. Er versuchte dann das Absterben des Staates (S. 61) neu zu begründen.

hungs-, Lebens-, Tätigkeitsformen etc. schaffen. Die Vorstellung einer umfassenden Kenntnis und somit Planbarkeit der Welt ist Teil der traditionellen marxistischen Theorie. Zum anderen sind die Bedürfnisse der Menschen kapitalistisch formiert. Sie können sich erst *im* Befreiungsprozess verändern, entwickeln und entfalten, wofür Menschen Räume der Selbstreflexion und der Selbstentfaltung benötigen.

Wie wir später noch ausführlich begründen werden (Kap. 6, 1.), kann eine freie Gesellschaft nur von den Menschen selbst nach ihren Bedürfnissen gestaltet werden. Da nur die einzelnen Menschen ihre Bedürfnisse kennen, können nur sie die gesellschaftlichen Formen finden, die ihnen entsprechen. Wie demokratisch die Gesetzesentstehung auch immer sein mag, eine neue staatlich durchgesetzte Gesellschaftsform wird stets den Makel ihrer politisch-staatlichen Entstehung tragen. Sie ist nicht geschaffen, sondern entworfen worden, nicht erlernt, sondern verordnet worden, nicht selbst organisiert, sondern befohlen worden. Der gute Zweck wird durch das repressive Mittel korrumpiert. Diese Tragik zeigt sich historisch und aktuell in vielen sozialistischen Versuchen. Damit ist noch nicht gesagt, dass der Staat als »Feind« bekämpft werden muss. Er könnte auch einen Raum für eine selbstorganisierte Schaffung neuer Lebensbedingungen bereitstellen – der Staat nicht als Gestalter, sondern Steigbügelhalter? Wichtig ist uns hier nur festzuhalten: Der Staat kann keine freien gesellschaftlichen Verhältnisse schaffen.

Trennung von Weg und Ziel

Politisch-staatliche Transformationstheorien wollen die freie Gesellschaft erreichen, doch der Weg wird durch ihre politisch-staatliche Form blockiert. Bei der Revolution ist es die plötzliche Herrschaftsergreifung, beim Reformismus[14] der langsame Marsch. Für beide Formen der politisch-staatlichen Herrschaftserringung gilt, dass Mittel eingesetzt werden müssen, die nicht dem Ziel entsprechen:[15] Manipulation, Unterdrückung oder gar Gewalt. Dies liegt daran, dass politisch-staatliche Transformationen keine neuen Handlungsweisen schaffen können, sondern sich innerhalb ihres eigenen Rahmens bewegen müssen. Dieser po-

---

[14] Wir verwenden die Bezeichnung »Reformismus« beschreibend-neutral, nicht abwertend (wie teilweise üblich).

[15] Oder eben doch, wenn Emanzipation verschoben und Herrschaft selbst zum Ziel wird.

Herrschaftsfrage
In beinahe allen Texten politisch-staatlicher Transformationstheorien wird von der »Machtfrage« gesprochen. Gemeint ist hierbei meist die Frage, wie die »Macht« im Staat erobert werden kann. Die »Machtfrage« ist jedoch tatsächlich eine Herrschaftsfrage. → Macht (S. 17) unterscheidet sich von Herrschaft. Menschen können gemeinsam die Macht haben, neue Ideen zu entwickeln oder ein Haus zu bauen. Handlungsmacht beinhaltet nicht notwendig Herrschaft. Herrschaft ist geronnene Macht, es ist die Fähigkeit, über andere Menschen zu verfügen. Wenn Macht Verfügungsmacht über Menschen meint, geht es um Herrschaft. Der Staat ist daher nicht nur eine Machtinstitution – die Bestimmung wäre eine Beschönigung –, sondern eine Herrschaftsinstitution: Er hat Macht über Menschen, indem er über ihre Lebensbedingungen verfügen kann. Politisch-staatliche Transformationstheorien zielen auf Macht im Staat ab, um diese zwecks Durchsetzung allgemeiner Ziele über Menschen auszuüben. Das aber ist Herrschaft. Mit dieser Herrschaftsmöglichkeit wollen politisch-staatliche Transformationstheorien Herrschaft abschaffen – z.B. durch eine gesellschaftliche Neuorganisation oder gar Zerstörung des Staates, den sie gerade nutzen. Das Sprechen von einer »Machtfrage« beschönigt also den tatsächlichen Anspruch, Macht über eine Herrschaftsinstitution zu erringen. Mehr dazu schreiben wir im Kapitel 5, 2.3 »Potenz und Herrschaft« (S. 146).

litisch-staatliche Handlungsrahmen verlangt aber bestimmte Handlungsformen: die Wählenden überzeugen, eine Partei gründen und führen, sich in den Medien gut darstellen, die Staatsmacht erringen, die Konterrevolution besiegen etc. So soll mit Gewalt eine Gesellschaft ohne Gewalt geschaffen werden, mit Terror eine Welt ohne Terror (vgl. Fußnote 4). Die politisch-staatlichen Mittel gewinnen in politischen Organisationen häufig eine eigene Dynamik. Umso deutlicher die politisch-staatliche → Herrschaftsfrage (S. 54) gestellt werden soll, desto konsequenter muss sich die Bewegung auf die Mittel der Herrschaftserlangung hin ausrichten. Diese Ausrichtung prägt die Struktur der Organisation, und oft werden die äußeren Werkzeuge der Herrschaftsergreifung auch im Inneren der Organisation wirksam. Das politisch-staatliche Ziel drängt

den Organisationen die politisch-staatliche Form auf. Dies zeigt sich häufig in der autoritären Struktur von Revolutionsbewegungen oder den schmutzigen Herrschaftskämpfen innerhalb von reformistischen Parteien. Die äußeren Logiken werden stückweise verinnerlicht. Wenn wir begreifen, was an bisherigen Ansätzen unzureichend war, dann können wir auch erklären, weshalb ihre Praxis häufig schon bei der Durchsetzung scheiterte – wie viele anarchistische, kommunistische und andere emanzipatorische Versuche – oder sogar in ihrem Triumph das Gegenteil hervorbrachten und ihre eigenen Ideale verrieten. Wir werden es immer wieder finden: Es geht um den Zusammenhang von Utopie und Transformation. Das Ziel sollte dem Weg seine Form geben, doch häufig ist es umgekehrt: Der Weg (de)formiert das Ziel. Ein gutes Ziel wird dann verfehlt werden, wenn der Weg daran vorbeiläuft und nur mit Mitteln und Methoden begangen werden kann, die dem Ziel widersprechen. Doch das Ziel heiligt nicht die Mittel. Eine befreiende Überwindung des Kapitalismus verlangt eine grundlegende Bestimmung des Ziels und einen dem Ziel entsprechenden Weg, sonst muss sie scheitern.

Die Trennung von Weg und Ziel ist auch entscheidend für die mangelnde Attraktivität von Politik im Allgemeinen und Reform und Revolution im Besonderen. Allzu nah verwandt mit Religion, versprechen sie das Paradies, das einem langen Pfad des Opferns folgen solle. Die Revolution treibt diese Selbstintrumentalisierung teilweise auf die Spitze – bis in den Tod: »Sterben für die Hoffnung«. Ihre massenhafte Ablehnung ist nachvollziehbar.

Doch auch generell gilt: Wen will es wundern, dass kaum eine/r bei dem linken Projekt mitmachen will, wenn es »Kampf, Kampf, Kampf« heißt und eine Opferung der Gegenwart für die Zukunft gefordert wird? Wie viele Mitstreiter*innen wurden davon müde? Wie viele gingen erschöpft und erleichtert nach »getaner Arbeit« in das bürgerliche Leben zurück? »Das ist was für die Jugend«, sagen sie. So ist der zunehmende Hedonismus innerhalb von emanzipatorischen Bewegungen, eine Orientierung auf die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, zu unterstützen. Er ist jedoch gleichzeitig als unkritische gesellschaftliche Einpassung zu kritisieren. Der Hedonismus wird als bedürfnispositiver Maßstab gerade nicht an die emanzipatorisch-transformatorische Praxis angelegt, sondern wird oft getrennt in der kapitalistischen Vergnügungs- und Unterhaltungsindustrie zelebriert. Nach unserer Auffassung gilt es, die eigenen Bedürfnisse zum Maßstab und Fundament der Transformation zu

Verstaatlichung
Innerhalb des traditionellen Marxismus wurde Vergesellschaftung nicht einheitlich verstanden. Ein großer Teil nahm an, dass der Staat »Repräsentant der Gesellschaft« sein könnte, wenn er von den Arbeiter*innen regiert werden würde und die Vergesellschaftung als Verstaatlichung realisiert. Andere Teile verstanden die Vergesellschaftung als Auflösung des Eigentums an Produktionsmitteln und ihrer Überführung in Arbeiter*innenhand. Doch was das bedeutet und wie das geschehen sollte, blieb weitgehend unklar. Hinzu kam, dass zunächst nur die Produktionsmittel im Blick waren. Die Vergesellschaftung der Lebensmittel im allgemeinen Sinne, also auch der Ergebnisse der Produktion, blieb außen vor (vgl. Kap. 2, 2.3).

Die Vergesellschaftung der Lebensmittel im Sinne einer Auflösung des → Eigentums (S. 141) war vorerst nicht das Ziel des traditionellen Marxismus. Dies lässt sich gut am Arbeits- und Leistungsethos erkennen, der die traditionelle marxistische Kultur durchzieht: »Die Müßiggänger schiebt beiseite!« (Zeile aus dem Kampflied *Die Internationale*). Oder an der Kritik des »arbeitslosen Einkommens« oder der Forderung »Gleicher Arbeitszwang für alle« im kommunistischen Manifest (Marx/Engels 1848). Der Marxist August Bebel (1879) schrieb: »Der Sozialismus stimmt mit der Bibel darin überein, wenn diese sagt: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.« Produkte sollen nicht frei zur Verfügung stehen, sondern sind nur durch Lohn für Arbeit zu erhalten. Damit müssen Produkte weiter als Eigentum getrennt von den Bedürfnissen der Menschen hergestellt werden. Diese Trennung durch Eigentum muss mit Zwang und final auch mit Gewalt aufrechterhalten werden, was einen Staat notwendig macht. Ohne die Vergesellschaftung der Produkte hat der Realsozialismus konsequenterweise auch die Produktionsmittel nicht vergesellschaftet und damit die Auflösung des Eigentums nicht umgesetzt. Das Eigentum wurde nur anders verwaltet. Aus der Vergesellschaftungshoffnung wurde der Verstaatlichungsfakt.

machen. Doch hierfür muss die Transformation die politische Sphäre verlassen.

2.3 Der traditionelle Marxismus

Der traditionelle Marxismus hat die Theorien emanzipatorischer Bewegungen über mehr als 100 Jahre bestimmt. Die politisch-staatlichen Transformationstheorien – v.a. Reform und Revolution – sind auf seiner theoretischen Basis entstanden. Um einen Gegenstand zu begreifen, ist es wichtig zu verstehen, wie er geworden ist. So wollen wir die traditionelle marxistische Theorie kurz – und damit leider verkürzend – darstellen.

Welche Utopie hat der traditionelle Marxismus? Das Ziel ist die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und damit das Ende der Klassenherrschaft. Begründet sind diese Ziele in der traditionellen marxistischen Kapitalismusanalyse. Der Kapitalismus ist für sie v.a. eine Klassenherrschaft, in der die Produktionsmittel in den Händen von Kapitalist*innen als Eigentum konzentriert sind, was alle anderen von der Verfügung über diese Mittel ausschließt. Dies ermöglicht den Kapitalist*innen, die breite Bevölkerungsmasse als Lohnarbeiter*innen zu beschäftigen und auszubeuten. Durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel könnte die ungleiche Verteilung der Produktionsmittel und die aus ihr resultierende Ausbeutung abgeschafft werden. Vergesellschaftung wird dabei aber oft mit → Verstaatlichung (S. 56) gleichgesetzt, und sie muss auch zur Verstaatlichung werden, wenn das Arbeits- und Leistungsprinzip nicht ebenfalls abgeschafft wird. Lenin (und vor ihm auch Marx) erkannte, dass das Ende der Klassenherrschaft noch nicht das Ende von Herrschaft überhaupt bedeutet. Viele Theoretiker*innen waren sich klar darüber, dass mit Reform oder Revolution allein die herrschaftsfreie Gesellschaft nicht zu erreichen war, was zur Entwicklung von Etappenmodellen führte (s.u.).

Wie sollten die Ziele erreicht werden? Durch die »Eroberung der politischen Macht« (Marx/Engels 1848). Die folgenden Sätze aus dem Erfurter Programm der SPD von 1891 sind grundlegend: »Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist notwendigerweise ein politischer Kampf. [...] Sie kann den Übergang der Produktionsmittel in den Besitz der Gesamtheit nicht bewirken, ohne in den Besitz der politischen Macht gekommen zu sein.« Mit politischer Macht ist der Staat gemeint. Und der Schluss ist richtig: Durch Eroberung der politischen Macht – im Staat – kann eine Verstaatlichung durchgesetzt werden. Damit wird die Transformationsfrage – Wie erreichen wir die freie Gesellschaft? – zu einer Herrschaftsfrage: Wie können wir die po-

Übergangsgesellschaft

Es wäre tatsächlich möglich, die Aufhebungstheorie mit der traditionellen Überwindungstheorie zu kombinieren: In einem ersten politisch-staatlichen Bruch – durch Reform oder Revolution – entsteht die (sozialistische) Übergangsgesellschaft. In dieser Übergangsgesellschaft beginnt dann der Transformationsprozess, der die gesellschaftskonstituierenden Potenzen durch eine Verallgemeinerung befreiender Vorformen hervorbringt. Freundlich gelesen, könnten wir diese Sichtweise der traditionellen politisch-staatlichen Überwindungstheorie auch unterstellen. Jedoch ist ein Sachverhalt offensichtlich: Der Weg von der Übergangsgesellschaft zu der befreiten Gesellschaft (Kommunismus) ist kaum durchdacht. Lenin übergibt das »Absterben des Staates« in die Hände der Umerziehung und der Produktivkraftentwicklung (vgl. S. 61).

Doch nur weil die traditionelle Überwindungstheorie diesen Übergang nicht denken kann, bedeutet das nicht, dass er unmöglich ist. Tatsächlich lässt sich die Frage stellen, ob es nicht einfacher sein könnte, einen Konstitutionsprozess in einer politisch-staatlich dominierten Gesellschaft umzusetzen. So schön diese Idee auch klingt, hat sie für uns entscheidende Nachteile: Bis jetzt sind politisch-staatliche Überwindungen des Kapitalismus häufig unvorhersehbar und oft auch chaotisch. Konterrevolutionäre Bewegungen steuern das Ihrige zur Instabilität bei. Es ist schwer vorherzusagen, welche politisch-staatlich dominierte Struktur sich nach dem Bruch durchsetzen wird. Damit ist auch unklar, ob die politisch-staatliche Transformation gesellschaftliche Bedingungen herstellen wird, die einen Konstitutionsprozess qualitativ neuer Bedingungen befördern. Zusätzlich zeichneten sich die meisten dieser Gesellschaften nicht durch eine lose Integration, sondern durch eine straff und autoritär organisierte Dominanz einer kleinen Gruppe (Partei o.ä.) aus, die kaum Räume für andere Formen der gesellschaftlichen Organisation erlaubten.

Diese Räume sind jedoch entscheidend, um einen Transformationsprozess zu beginnen, da dieser meist in Nischen seinen Anfang findet. Es kann sicherlich auch andere politisch-staatlich dominierte Übergangsgesellschaften geben, die weniger straff organisiert sind,

jedoch scheint uns insbesondere der Planvermittlung eine integrierend-autoritäre Logik inhärent zu sein (vgl. Kap. 4, 3.2). Dennoch wären Überlegungen einer Transformation aus einer politisch-staatlich dominierten Gesellschaft für einige Länder höchst interessant, die sich (noch) durch eine starke politisch-staatliche Gestaltung auszeichnen und sich (nominal) als Übergangsgesellschaft verstehen (China, Kuba, Venezuela etc.).

In einem Szenario, das in der Bewegung der → Commons (S. 156) diskutiert wird, könnte der Übergangsstaat als »Partnerstaat« von Bewegungen fungieren. Darin müsste er jedoch als »Steigbügelhalter« der Aufhebung seine eigene Überwindung anstreben. Dies ist prinzipiell vorstellbar, doch wir befürchten, dass der Staat eine gewisse »Schwerkraft« hat, seine eigenen Strukturen zu reproduzieren und neue Formen gesellschaftlicher Organisation unter Kontrolle zu halten. Dieses Kontrollinteresse ist verständlich, da ein solcher Staat die Herstellung* und Vermittlung stärker koordinieren muss und für die gesellschaftliche → Kohärenz (S. 137) verantwortlich ist. Auch die neuen Formen müssen in seine Koordination passen, für sie müssen Ressourcen und Menschen freigestellt werden etc. Gegen diese »Schwerkraft« müsste sich ein befreiender Konstitutionsprozess ständig wappnen.

Eine weitere Idee wäre, dass der Konstitutionsprozess nicht in neuen Nischen stattfindet, sondern im Übergangsstaat selbst. Hierbei müsste sich der Übergangsstaat selbst bedürfnisgerecht umgestalten. Auch diesem Weg stehen wir kritisch gegenüber, da es nicht bloß um eine Demokratisierung staatlicher Entscheidungen geht, sondern um den Aufbau einer inkludierenden Vermittlungsform. So kann zwar die Dezentralisierung und Kommunalisierung von Entscheidungen in Venezuela gelobt werden, aber sie basieren noch immer auf einer zentralen Herrschaftsinstitution. Weiter unten werden wir zeigen, dass eine Institution mit Macht zur Durchsetzung (→ Herrschaftsfrage, S. 54) die Entwicklung von Inklusionsbedingungen eher verhindert (Kap. 6, 1.2).

Fazit: Befreiende gesellschaftliche Formen können sich nur jenseits des Staates ausbilden.

litisch-staatliche Herrschaft erobern? Entweder wir lassen uns an die politische Macht wählen (Reform), oder wir müssen sie erkämpfen (Revolution). Dies ist das theoretische Fundament der politisch-staatlichen Transformationstheorien.

Etappenmodell

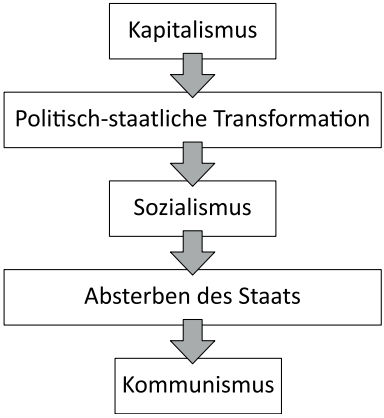
Die Einsicht, dass nach der »Eroberung der politischen Macht« keine freie Gesellschaft entstehen kann, hatten auch schon Denker*innen des traditionellen Marxismus. Ihre Antwort auf das Problem war so einfach wie unbefriedigend: Nach dem Kapitalismus kommt nicht die freie Gesellschaft, der Kommunismus, sondern eine → Übergangsgesellschaft (S. 58), der Sozialismus (vgl. Abb. 4).

Im 19. Jahrhundert wurden die Begriffe Sozialismus und Kommunismus nicht groß unterschieden, sie waren sogar gegeneinander austauschbar. Doch mit dem Etappenmodell wird der Sozialismus zur bloßen Übergangsgesellschaft. Einer politisch-staatlichen Transformation wird damit implizit die Möglichkeit abgesprochen, eine freie Gesellschaft herzustellen. Die Grundlagen für ein Etappenmodell wurden mit wenigen Äußerungen von Karl Marx in der Schrift »Kritik des Gothaer Programm« (1875) gelegt.[16] Dort unterscheidet er eine »erste Phase der kommunistischen Gesellschaft« von einer »höheren Phase«. Die erste Phase gehe direkt aus der kapitalistischen Gesellschaft hervor und sei deshalb »ökonomisch, sittlich, geistig noch behaftet [...] mit den Muttermalen der alten Gesellschaft« (ebd., 20). Arbeitsscheine stellen dort noch eine Beziehung zwischen individueller Leistung und den zustehenden Lebensmitteln her. Es gelte weiter das Arbeitsprinzip. Marx erkennt natürlich, dass dieses Prinzip ein »Recht der Ungleichheit ist [...] wie alles Recht«, doch seien »diese Mißstände [...] unvermeidbar in der ersten Phase« (ebd., 21). Diese »erste Phase« wird später Sozialismus genannt.

Das Modell der Übergangsgesellschaft wurde von der Arbeiter*innenbewegung freudig aufgenommen. Endlich ist der Anspruch einer vorab konsistenten Gestaltung einer post-kapitalistischen Gesellschaft zurückgenommen – im Sozialismus darf es noch Ungereimtheiten und Fehler, gar Herrschaft geben. Auch der Staat muss nicht sofort abgeschafft, son-

[16] Zu Marx' Ehrenrettung sei hier gesagt, dass sich dieses Etappenmodell in vielen seiner Texte nicht findet. Es wurde gleichwohl zur Grundlage dessen, was später »Marxismus« genannt wurde.

Abb. 4: Das Etappenmodell des traditionellen Marxismus



dern kann sinnvoll benutzt werden und stirbt irgendwann einfach ab. Im Marxismus-Leninismus und anderen sozialistischen Theorien werden Ungereimtheiten mit dem sozialistischen »Übergangscharakter« erklärt. Das kommunistische Paradies wird als Versprechen in die Zukunft verschoben.

Der Etappentheorie würden wir insoweit zustimmen, als eine politisch-staatliche Transformation – egal ob Reform oder Revolution – eine staatlich-dominierte Gesellschaft aufbauen kann. Die entscheidende Frage ist: Wie verschwindet der Staat? Denn erst dann entsteht wirklich eine freie Gesellschaft, und erst dann ist die Transformationsfrage befriedigend beantwortet. Tatsächlich wird diese theoretische Herausforderung von den meisten Theoretiker*innen der Etappentheorie nicht angenommen, weder heute noch früher. Marx ließ das Absterben ganz im Dunkeln. Erst Lenin versucht das Absterben des Staates in der Schrift »Staat und Revolution« (1917) zu begründen. Doch auch diese Theorie bleibt für uns unvollständig.

Absterben des Staates

Im traditionellen Marxismus ist der Staat zwar notwendig, um die »erste Phase der kommunistischen Gesellschaft« (Marx 1875) aufzubauen, dort aber büßt er Stück für Stück seine Aufgaben und somit sein Fundament ein. Theoretisch ist diese Denkfigur von Engels und Marx vorbereitet worden, jedoch gibt ihr erst Lenin – mit Rückgriff v.a. auf die

Marx'schen Reflexionen zur Pariser Kommune (einem sozialistischen Aufstand von 1871) – eine konsistente Gestalt. Lenin stellt fest, dass in der sozialistischen Übergangsgesellschaft noch das Arbeitsprinzip sowie bürgerliches Recht gilt: »Das bürgerliche Recht setzt natürlich in Bezug auf die Verteilung der Konsumtionsmittel unvermeidlich auch den bürgerlichen Staat voraus, denn Recht ist nichts ohne einen Apparat, der imstande wäre, die Einhaltung der Rechtsnormen zu erzwingen.« Wann stirbt aber dieser »administrative Staat« ab? Mit dem »vollständigen Kommunismus«, dann, »wenn die Menschen sich so an das Befolgen der Grundregeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens gewöhnt haben werden und ihre Arbeit so produktiv sein wird, daß sie freiwillig nach ihren Fähigkeiten arbeiten werden«. Dieser führe »zur Aufhebung der Arbeitsteilung, zur Beseitigung des Gegensatzes von geistiger und körperlicher Arbeit, zur Verwandlung der Arbeit in ›das erste Lebensbedürfnis‹« (Lenin 1917).[17] Die Veränderung der Menschen schließe ein, dass »Menschen sich nach und nach gewöhnen werden, die elementaren, von altersher bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften gepredigten Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzuhalten, sie ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, ohne den besonderen Zwangsapparat, der sich Staat nennt, einzuhalten«. Nun bleibt in Lenins Text unklar, was diese Regeln genau aussagen, doch es scheint nicht vermessen zu sein, anzunehmen, dass es hier um so etwas geht wie: »Was du von anderen willst und erwartest, das leiste auch selbst« und: »Sei nicht egoistisch, diene der Gemeinschaft« – also um Forderungen nach Unterordnung des Individuums unter das Kollektiv.

Obwohl Lenin von der »vollständigen Demokratie« im Sozialismus spricht, sind aber die Leitlinien der sozialistischen Gesellschaftsentwicklung gesetzt: Produktivkraftentwicklung und Gewöhnung an moralische Regeln – böse, oder ehrliche, Zungen (und Lenin später selbst) sprechen auch von Umerziehung. Obwohl Lenin behauptet, der sozialistische Staat

[17] Die Figur der Arbeit als erstem Lebensbedürfnis wurde sehr anschaulich von Alexander Bogdanow in seinem utopischen Roman »Der rote Stern« im folgenden Dialog dargestellt: »Und wird niemals etwas unserem Gelde Entsprechendes verlangt? Ein Beweis für die Menge der geleisteten Arbeit, oder der Verpflichtung, diese zu leisten?« – »Keineswegs. Bei uns ist die Arbeit frei, es herrscht an nichts Mangel. Der erwachsene soziale Mensch fordert nur eines: Arbeit. Wir brauchen ihn weder auf verhüllte noch auf offene Art zur Arbeit zu zwingen.« (Bogdanow 1923, 71)

sei nur noch »administrativer Staat«[18] oder »Halbstaat«, zeigt sich dieser deutlich als Vollstaat, denn er bleibt eine Institution, die der Gesellschaft Ziele aufzwingt. In dem unhinterfragten Glauben an die Befreiung durch Produktivkraftentwicklung zeigt sich Lenin als würdiger Erbe des Kapitalismus. Er ersetzt die »Produktion um der Produktion Willen« durch die »Produktion um des Kommunismus Willen« und legitimiert mit dem paradiesischen Versprechen einer »höheren Phase« alle Gewalt und Unterwerfung, die die Menschen auf dem Weg dorthin erleiden müssen. Doch wir sind der Meinung, dass eine freie Gesellschaft nicht allein aus der Produktivkraftentwicklung entstehen kann. Dies wollen wir im Kapitel 3 zur Aufhebungstheorie aufgreifen. Auch die »Absterbensgarantie« scheint uns fragwürdig zu sein. Eine freie Gesellschaft wird nicht durch Gewöhnung und Unterwerfung erreicht, sondern durch die Schaffung der gesellschaftlichen Bedingungen nach unseren Bedürfnissen. Die Umerziehungsidee trägt eine Wahrheit in sich, denn in einem Transformationsprozess wird sich auch die Subjektivität der Menschen verändern. Doch dies kann nicht durch das Lernen alter überkommener oder neuer fremdverordneter Regeln geschehen, sondern nur durch ein selbstbestimmtes Schaffen der Regeln und Bedingungen, die wir für eine individuelle freie Entfaltung brauchen.

Andere Theorien, beispielsweise neo-gramscianische, verschieben die Frage nach dem Absterben des Staates in die Praxis und nehmen an, dass eine zunehmende Überführung staatlicher Entscheidungen in eine kommunal-nachbarschaftliche Selbstorganisation den Staat in die Gesellschaft auflösen wird. Doch eine einfache Demokratisierung des Staates, etwa durch die Teilnahme von mehr Menschen an staatlichen Entscheidungen, wird eine freie Gesellschaft nicht erreichen. Solange eine zentrale administrative Instanz existiert, muss – egal wie demokratisch diese Entscheidungen fällt – Herrschaft fortdauern (vgl. Kap. 4, 3.2). Es reicht nicht, den Staat ersatzlos zu streichen, sondern er muss abgelöst werden durch neue Formen der Herstellung* unserer Lebensbedingungen und ihrer gesellschaftlichen Vermittlung. Ob es möglich

---

[18] Von diesen »administrativen Funktionen« spricht auch Engels, wenn er sagt: »An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht ›abgeschafft‹, er stirbt ab.« (1891, 201) Die »besondre Repressionsgewalt« (ebd., 224) kann aber nicht absterben, da weiterhin das Eigentum geschützt werden muss.

ist, dass sich solche neuen Formen innerhalb einer staatlich-planenden Übergangsgesellschaft entwickeln und ausdehnen können, diskutieren wir weiter unten.

2.4 Utopiefrage wird zur Herrschaftsfrage

Das Ziel emanzipatorischer Bewegungen ist der Aufbau einer herrschaftsfreien Gesellschaft. Eine Transformationstheorie muss, erstens, klären, wie die neue durchzusetzende Gesellschaftsform inhaltlich bestimmt ist (Utopiefrage). Erst wenn klar ist, welche neue Form sich durchsetzen soll, kann, zweitens, überlegt werden, wie sich diese Form durchsetzen kann (Transformationsfrage). Die erste Frage ist die Frage nach dem Ziel, die zweite die nach dem Weg. Viele neuere Transformationsansätze (Degrowth, Solidarische Ökonomie, Transition Town, Radikaler Reformismus etc.) weichen der ersten Frage aus und fokussieren auf den Weg.

Für politisch-staatliche Transformationstheorien kann die neue Form politisch-staatlich durchgesetzt werden. In der Utopie des traditionellen Marxismus ist dies eine konsequente Annahme. Er wollte eine neue Gesellschaft mit bewusster staatlicher Planung aufbauen, die durch die Eroberung der politischen Herrschaft erreich- und durchsetzbar ist. Der Umbruch der Gesellschaftsform wird somit zur Machttechnologie: Wie kann die soziale Bewegung und die politische Partei stark genug werden, um ihre Interessen durchzusetzen? Die entscheidende traditionelle marxistische Transformationsfrage lautet: »Wie können wir die politische Herrschaft erobern?« Sie passt zur Beantwortung der Utopiefrage. Eine emanzipatorische Bewegung, die eine staatlich geplante Gesellschaft *nicht* mehr als ihr Ziel hat, muss ganz von vorne beginnen. Sie muss sich fragen, welche Transformationstheorie zu ihrer Utopie passt.

Das Problem ist jedoch, dass große Teile der emanzipatorischen Bewegungen die Utopiefrage nicht mehr stellen, während gleichzeitig die alten politisch-staatlichen Antworten auf die Transformationsfrage fortdauern. Dies hat sicherlich damit zu tun, dass ein Diskurs über gesellschaftliche Alternativen und Utopien kaum existiert. Dadurch wird die Utopiefrage aber ungewollt von den marxistischen Geistern der Vergangenheit beantwortet – und damit auch die Transformationsfrage. Die Interventionalistische Linke (IL) schreibt zum Beispiel: »Die Überwindung des Kapitalismus ist letztlich eine Machtfrage« (IL 2014). Das erinnert deutlich an die traditionell-marxistische »Eroberung der poli-

tischen Macht«. Am Ende geht es auch hier um die Übernahme der politisch-staatlichen Herrschaft, auch wenn die IL selbst staatskritisch ist. Auch in anderen Fällen wird der Zusammenhang zwischen Utopie und Transformation nicht deutlich untersucht. Schnell wird dann doch eine herrschafts- und staatsfreie Utopie mit einer politisch-staatlichen Transformationstheorie kombiniert. Wer jedoch eine staatsfreie Utopie anstrebt, muss auch die politisch-staatliche Transformationstheorie verwerfen. Das Fortdauern der politisch-staatlichen Transformationsidee ist eine Folge theoretischer Inkonsequenz.

Auch wenn wir den politisch-staatlichen Transformationsansatz nicht teilen, so gilt auch für diesen der Vorrang der Utopiefrage. Wenn er zeigen würde, dass seine theoretisch gewonnene Utopie politisch-staatlich durchgesetzt werden könnte, könnte er zur Herrschaftsfrage übergehen. – Wir haben versucht zu begründen, warum dies aus unserer Sicht nicht möglich ist. Eine Transformation benötigt einen gesamtgesellschaftlichen und nicht bloß einen politisch-staatlichen Prozess. Sie benötigt auch Macht, die Frage ist jedoch, *welche* Macht *wie* gewonnen werden soll und ob diese zur Herrschaft wird. Die genaue Gestalt dieses Prozesses werden wir in der Aufhebungstheorie (Kap. 3) untersuchen.

3. Reform – vom schrittweisen Erklimmen des Berges

Reform wird in der Regel verstanden als »planvolle Umgestaltung bestehender Verhältnisse und Systeme«, welche auch »einschneidende gesellschaftliche Veränderungen« einschließen kann (vgl. Wikipedia: Reform). Für Reformist*innen ist die Überwindung des Kapitalismus ein Berg, der erklommen werden muss. Ein Berg verlangt, dass er Schritt für Schritt bewältigt wird. Einzelne Schritte sind etwas Klares, sie folgen aufeinander, sind berechenbar, planbar, gestaltbar. Der nächste Schritt kann diskutiert und präzisiert werden, wenn der vorhergehende getan ist. Mit dem Schreiten kann auch sofort begonnen werden, und bei eventuellen Irrungen und Verwirrungen kann der Reformprozess einfach einige Schritte zurückgehen. Im Schreiten liegt eine beruhigende Kontinuität, eine gewohnte Sicherheit.

Im Schreiten realisiert der traditionelle staatstreue Reformismus Möglichkeiten *mit* den kapitalistischen Strukturen und *innerhalb* der kapitalistischen Form. Die graduellen Veränderungen überschreiten den

22. Dezember:
Reform und Revolution Teil 2

Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 65-80.

tischen Macht«. Am Ende geht es auch hier um die Übernahme der politisch-staatlichen Herrschaft, auch wenn die IL selbst staatskritisch ist. Auch in anderen Fällen wird der Zusammenhang zwischen Utopie und Transformation nicht deutlich untersucht. Schnell wird dann doch eine herrschafts- und staatsfreie Utopie mit einer politisch-staatlichen Transformationstheorie kombiniert. Wer jedoch eine staatsfreie Utopie anstrebt, muss auch die politisch-staatliche Transformationstheorie verwerfen. Das Fortdauern der politisch-staatlichen Transformationsidee ist eine Folge theoretischer Inkonsequenz.

Auch wenn wir den politisch-staatlichen Transformationsansatz nicht teilen, so gilt auch für diesen der Vorrang der Utopiefrage. Wenn er zeigen würde, dass seine theoretisch gewonnene Utopie politisch-staatlich durchgesetzt werden könnte, könnte er zur Herrschaftsfrage übergehen. – Wir haben versucht zu begründen, warum dies aus unserer Sicht nicht möglich ist. Eine Transformation benötigt einen gesamtgesellschaftlichen und nicht bloß einen politisch-staatlichen Prozess. Sie benötigt auch Macht, die Frage ist jedoch, *welche* Macht *wie* gewonnen werden soll und ob diese zur Herrschaft wird. Die genaue Gestalt dieses Prozesses werden wir in der Aufhebungstheorie (Kap. 3) untersuchen.

3. Reform – vom schrittweisen Erklimmen des Berges

Reform wird in der Regel verstanden als »planvolle Umgestaltung bestehender Verhältnisse und Systeme«, welche auch »einschneidende gesellschaftliche Veränderungen« einschließen kann (vgl. Wikipedia: Reform). Für Reformist*innen ist die Überwindung des Kapitalismus ein Berg, der erklommen werden muss. Ein Berg verlangt, dass er Schritt für Schritt bewältigt wird. Einzelne Schritte sind etwas Klares, sie folgen aufeinander, sind berechenbar, planbar, gestaltbar. Der nächste Schritt kann diskutiert und präzisiert werden, wenn der vorhergehende getan ist. Mit dem Schreiten kann auch sofort begonnen werden, und bei eventuellen Irrungen und Verwirrungen kann der Reformprozess einfach einige Schritte zurückgehen. Im Schreiten liegt eine beruhigende Kontinuität, eine gewohnte Sicherheit.

Im Schreiten realisiert der traditionelle staatstreue Reformismus Möglichkeiten *mit* den kapitalistischen Strukturen und *innerhalb* der kapitalistischen Form. Die graduellen Veränderungen überschreiten den

Kapitalismus langsam, so die Idee. Mit einer bestimmten Veränderungsdichte »kippt« der Reformprozess in die freie Gesellschaft. Dann ist ein Punkt erreicht, bei dem genügend Veränderungen zusammengekommen sind, um eine qualitative Änderung der Gesellschaftsform hervorzubringen. Mit gestaltenden Schritten spazieren die Reformen dem Kapitalismus davon. Dies ist nicht bei allen Reformtheorien gleich, einige schließen auch Brüche und Stufen mit ein.

Die planvolle, allgemeine Umgestaltung innerhalb des Kapitalismus verweisen Reformtheorien auf den *Staat*, denn er ist die legitime Form gesellschaftlicher Gestaltung im Kapitalismus. Veränderungen verstetigt er in Formen von Gesetzen und setzt Änderungen gesellschaftlich allgemein-verbindlich durch. Ohne Verstetigung und Verallgemeinerung müsste ein schrittweiser Prozess stets wieder von vorne begonnen werden und würde in Nischen verbleiben.

Nur in der politischen Sphäre und innerhalb des Staates kann der Reformismus *planvoll* gestaltend auf die Gesellschaft einwirken. Der Sozialstaat ist ein Beispiel. Doch um eine neue Gesellschaftsform zu erreichen, müsste er mit den bestehenden Strukturen brechen. Es müssen neue Strukturen geschaffen werden, die durch eine andere Form der Herstellung* der Lebensbedingungen bestimmt sind. Dies kann der traditionelle Reformismus während des Reformprozesses nicht leisten. Er verändert zwar den Staat und damit die Gesellschaft, doch der Staat kann keine freie gesellschaftliche Form erzeugen. Somit bindet den traditionellen Reformismus sein positiver Bezug auf den Staat fest an den Kapitalismus. Auf der Höhe des Berges treffen die Wandernden das Gleiche, das sie während des gesamten mühevollen Aufstiegs erfahren haben, nur auf einer anderen Ebene.

Im nächsten Abschnitt werden wir zeigen, dass der staatstreue Reformismus tatsächlich glaubt(e), dass der Staat kein Teil des Kapitalismus ist, sondern ein neutrales Werkzeug, dass unabhängig genutzt werden kann. Anschließend beschäftigen wir uns mit einer Spielart des modernen staatskritischen Reformismus. Dieser zeigt tatsächlich Tendenzen, eine neue gesellschaftliche Form nicht-staatlich »von unten« zu erzeugen. Der Staat ist hier nicht der Organisator der Veränderung, sondern eher ein Mediator, eine Institution, die Räume für Veränderungen schaffen kann.

3.1 Traditioneller Reformismus

Während traditionell-marxistische Strömungen lange treu zur Revolution standen, bildeten sich Ende des 19. Jahrhunderts reformistische Strömungen in der Arbeiter*innenbewegung heraus. Sie gründeten sich zum einen unter dem Eindruck einer Verbesserung der Lage der Proletarier*innen, zum anderen aufgrund der Ausweitung des Wahlrechts. Dadurch schien die kapitalistische Gesellschaft für das Proletariat zunehmend demokratisch-staatlich gestaltbar zu werden. Im deutschsprachigen Raum ist der Reformismus tief mit seinem interessantesten Vertreter verbunden: Eduard Bernstein (alle folgenden Zitate aus 1899). Der frühere Assistent von Friedrich Engels erklärte die Demokratie zum Wegbereiter des Sozialismus: »Bei einer [...] unentwickelten Arbeiterklasse kann das allgemeine Wahlrecht lange als das Recht erscheinen, den ›Metzger‹ selbst zu wählen, mit der Zahl und Erkenntniß der Arbeiter wird es jedoch zum Werkzeug, die Volksvertreter aus Herren in wirkliche Diener des Volkes zu verwandeln.« Zwar sei das »allgemeine Wahlrecht [nur] ein Stück Demokratie, wenn auch ein Stück, das auf die Dauer die anderen nach sich ziehen muß, wie der Magnet die zerstreuten Eisentheile an sich zieht«.

Für Bernstein ist diese angereicherte Demokratie nichts anderes als der Sozialismus. Denn Demokratie ist nicht bloß ein Mittel, um den Sozialismus zu erringen, sondern »Mittel und Zweck zugleich. Sie ist das Mittel der Erkämpfung des Sozialismus, und sie ist die Form der Verwirklichung des Sozialismus.« Denn ohne sie könnte sich die »gesellschaftliche Aneignung der Produktionsmittel voraussichtlich nur [...] in Form von diktatorischen revolutionären Zentralgewalten, unterstützt durch die terroristische Diktatur revolutionärer Klubs« durchsetzen. Trotz kluger Gedanken, bleibt der positive Bezug auf Demokratie und Staat unübersehbar. Der Staat ist das Werkzeug zur Errichtung der neuen Gesellschaftsform. Die Utopiefrage wird zur Herrschaftsfrage. Die Aufgabe gesellschaftlicher Neugestaltung wird dem Staat übertragen.

Der staatspositive Reformismus geht jedoch nicht mit der traditionellen Arbeiter*innenbewegung unter. Er findet sich sowohl beim Eurokommunismus (eine europäische kommunistische Bewegung der 1950er und 1960er, die sich von der Sowjetunion abwendete), wie auch (teilweise) in heutigen Reformtheorien – so beispielsweise in der Theorie des »Sozialismus des 21. Jahrhunderts« (Dieterich 2006), die ausschlaggebend für Hugo Chavez' Politik in Venezuela war.

3.2 Staatskritischer Reformismus

Nach den Erfahrungen mit dem Realsozialismus kam vermehrt Kritik am traditionellen Staatsverständnis auf. Es wurde infrage gestellt, ob der Staat überhaupt Werkzeug emanzipatorischen Handelns sein könne. Neuere staatskritische Reformansätze erkennen zwar die Notwendigkeit des Staates für Reformen an, stehen ihm aber grundsätzlich kritisch oder sogar feindlich gegenüber. Da diese Theorierichtung noch relativ jung ist, gibt es noch keine allgemeine Theorie. Wir werden den staatskritischen Reformismus daher hier nur anhand von Joachim Hirschs Konzept des »radikalen Reformismus« vorstellen. Dieser Begriff beinhaltet »›Reformismus‹ deshalb, weil es nicht um revolutionäre Machtergreifung geht, ›radikal‹, weil auf die gesellschaftlichen Beziehungen gezielt wird, die die dominanten Macht- und Herrschaftsverhältnisse hervorbringen« (Hirsch 2007).

Radikaler Reformismus

Hirsch lehnt das traditionelle Verständnis von Revolution grundlegend ab, »weil Menschen nicht mittels Herrschaft und Zwang befreit werden« (Hirsch 1995, 194) könnten. Er ist der Meinung, dass sowohl die kommunistisch-revolutionären als auch die sozialdemokratisch-reformistischen Versuche, die »Gesellschaft in ihren Grundstrukturen mittels staatlicher Macht verändern zu wollen«, gescheitert seien. Zudem hätten heute »Staaten entscheidende Politikspielräume eingebüßt« (ebd.), weil die nationalstaatliche Politik zunehmend von multinationalen Konzernen bestimmt werden würde. Damit gäbe es auch kein bezwingbares nationalstaatliches Zentrum der Macht mehr. Weltstaats-Ideen erteilt er aber ebenso eine Absage. Stattdessen spricht er sich für einen dezentralen Ansatz aus: »Es geht nicht um einen neuen und noch perfekteren Staat, sondern um die Schaffung neuer, dezentraler und kooperativ verflochtener Strukturen.« (Ebd.) Nach dieser Absage wendet er sich dann doch wieder dem Staat zu. Dieser könne »zwar kein Instrument emanzipativer Gesellschaftsveränderung sein, aber zugleich beeinflussen staatliche Kämpfe gesellschaftliche Kräfteverhältnisse und die Bedingungen politischen Handelns« (Hirsch 2002). So würden auf der staatlichen Ebene erkämpfte soziale Rechte und Kompromisse verbindlich festgeschrieben werden können« (Hirsch 2007) und könnten damit Allgemeingültigkeit erlangen. Historisch entwickelte sich der Radikale Reformismus »zunächst unabhängig und gegen die staatliche Herrschafts-

apparatur« (ebd.). Beispiele seien die studentische Protestbewegung von 1968 sowie die Ökologie- und Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre. Diese waren nicht-staatlich und unabhängig, und »ihr Erfolg hat dazu geführt, dass sich Bewusstseins- und Verhaltensweisen stark verändert haben« (ebd.). Dadurch hätte sich wiederum die staatliche Politik verändert.

Heutzutage gäbe es »für die unmittelbare Durchsetzung einer nicht-kapitalistischen Gesellschaftsverfassung [...] weder plausible Konzepte noch zureichende Kräfte« (Hirsch 1995, 194). Deshalb gehe es zunächst um die Demokratisierung der politischen Institutionen, um die »Beschränkungen des liberaldemokratisch-nationalstaatlichen Modells allmählich überwinden« (ebd., 198) zu können. Dies verbindet Hirsch mit einer Dezentralisierung und förderalistischen, steigenden Eigenständigkeit lokalerer Institutionen und schließlich mit einer »Errichtung eines gänzlich neuen und komplexeren Systems demokratischer Entscheidungsrechte« (ebd., 202). Dieses solle Verfahrensregeln festlegen, die unterschiedlichen Gruppen die Beteiligung an »öffentlichen Diskussions- und Aushandlungs- und Kompromißbildungsprozessen« (ebd., 201) ermögliche, in denen »Konflikte offen und öffentlich ausgetragen werden können« (ebd., 195), ohne Mehrheitsmeinung und mit Minderheitenschutz.

Eine entscheidende Voraussetzung für den Demokratisierungsprozess und die Reform der politisch-staatlichen Institutionen sei eine »Politisierung der Ökonomie« und eine »Repolitisierung der Politik« (Narr/Schubert 1994). Hirsch möchte ein Primat der Politik (vgl. S. 49) wiederherstellen. Politik müsse wieder handlungsfähig werden, um realen Einfluss auf unternehmerische Entscheidungen ausüben zu können. Hirsch postuliert, der Widerspruch zwischen Politik und Ökonomie ließe »sich nur im Sinne eines ›radikalen Reformismus‹ aufheben, d.h. eines politischen Kampfs, der auf eine international verflochtene politische Selbstorganisation unabhängig von den herrschenden Institutionen begründet ist und der gleichwohl schrittweise institutionelle Reformen zum Ziel hat« (Hirsch 1995, 204). Erst in einem solchen Kampf und mit den dabei gemachten Erfahrungen könne »das Konzept einer neuen und freieren Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Staatssozialismus konkretere Züge annehmen« (ebd.).

Schwachstelle Utopie
Mit dem radikalen Reformismus versucht Hirsch einen Transformationsprozess zu denken, der sich schrittweise entwickelt und doch die Grundlagen – soziale Träger wie auch politische und institutionelle Formen – einer neuen Gesellschaft herstellen kann. Viele Einsichten und Gedanken haben sich hier vom staatspositiven Reformismus losgerissen. Nicht durch staatlich gelenkte Veränderung werde eine neue Gesellschaft entstehen, sondern ein umfassender Demokratisierungsprozess solle einen Rahmen bieten, in welchem sich die Formen und Träger einer neuen Gesellschaftsordnung herausbilden könnten. Nun kann es bezweifelt werden, inwieweit diese doch sehr weitgehende demokratische »Politisierung der Ökonomie« mittels eines wiederhergestellten Primats der Politik möglich ist, doch das zentrale Problem des Ansatzes ist die fehlende Bestimmung des Neuen.

Die Frage nach der neuen gesellschaftlichen Form und damit die Frage nach der Zielgesellschaft bleiben theoretisch unbeantwortet. Welche gesellschaftliche Vermittlung tritt an die Stelle von Markt, Staat etc.? Zwar spricht Hirsch von »alternativen Lebensformen« und neuen »Lebensweisen« und beansprucht mit dem Adjektiv »radikal«, dass seine Transformationstheorie die wesentlichen gesellschaftlichen Beziehungen ändert. Doch bleibt Radikalität eine bloß negative Bestimmung, und die Alternative, die Qualität des erhofften Anderen, des gewollten Neuen, bleibt unklar. Die inkonsequente Fassung der Utopie war die zentrale Schwachstelle im traditionellen Reformismus, und diese holt auch Hirsch hier ein.

Die fehlende Bestimmung der angestrebten Gesellschaftsform erklärt auch die politisch-staatliche Schlagseite seines Konzepts. Der konkrete Teil seines Konzeptes dreht sich v.a. um Wirtschaftsdemokratie und Politisierung der Ökonomie, eine Verschiebung der Dualität von Markt und Staat in Richtung Staat und die Demokratisierung des Staates. Dennoch stellt er in seinem Ansatz die richtigen Fragen, auch wenn offen bleibt, ob die neuen »Formen« und »Träger« tatsächlich als Vorformen einer anderen Gesellschaftsform gelesen werden können.

3.3 Reformistische Einsichten

Der Reformismus betont mit der Prozesshaftigkeit ein wichtiges Element der Transformation. Neue gesellschaftliche Formen können nicht einfach durchgesetzt werden, sondern müssen Schritt für Schritt aufgebaut und erlernt werden. Wir können aus dem Kapitalismus nicht heraus-

springen, sondern müssen uns aus ihm herausarbeiten. Der Fokus des Reformismus auf die politisch-staatliche Veränderung behindert dabei jedoch die Prozessorientierung. Die Reformtheorie müsste die Qualität des Prozesses neu bestimmen, indem sie den notwendigen gesellschaftlichen (Form-)Bruch mit der ebenso notwendigen Prozesshaftigkeit verbindet. Die Transformation kann kein bloß politisch-staatlicher Prozess sein, da sie sonst auf die Modifikation der kapitalistischen Gesellschaft festgeschrieben wäre. Erst wenn der Prozess selbst auf neuen Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen beruht, kann er den Kapitalismus wirklich in Richtung einer freien Gesellschaft überschreiten.

4. Revolution – vom Sprung über die Schlucht

Eine Revolution ist ein »struktureller Wandel«, der sich »in relativ kurzer Zeit [...] außerhalb der alten Rechtsformen« – also illegal – somit »selten auf friedlichem Wege« durchsetzt. Vom Putsch oder der »Palastrevolution« unterscheidet sie sich durch die »breite Zustimmung der Bevölkerung«. Sie gilt somit als Bewegung »von unten« (Wikipedia: Revolution).

Für Revolutionär*innen ist die Überwindung des Kapitalismus ein Sprung über eine Schlucht. Eine Schlucht kann nicht Schritt für Schritt überbrückt, sondern muss mit einem gewagten Sprung überwunden werden. Es reicht nicht, sich Schritt für Schritt aus dem Alten herauszuarbeiten und zu hoffen, dass irgendwann ein qualitativer Umschlag stattfindet. Nur ein abrupter, qualitativer Wandel kann den Weg in eine neue Gesellschaftsform eröffnen. Um einen plötzlichen, grundlegenden Wandel durchzusetzen, muss die Revolution zwei Dinge leisten: das Alte beenden und etwas Neues errichten. Das abrupte Beenden des Alten treibt die Revolution jedoch in die *politisch-staatliche Form*. Die Frage des Neuen beantwortet die Revolutionstheorie mit der *postrevolutionären Neuorganisation*. Dadurch trennt die Revolutionstheorie – wie auch der Reformismus – politisch-staatliche und gesellschaftliche Veränderung: Zuerst beendet ein politisch-staatlicher Bruch die alte Gesellschaft, dann setzt ein gesellschaftlicher Prozess ein, der die neue Gesellschaft hervorbringt. Entscheidend ist hier die Reihung: Es ist nicht ein gesellschaftlicher Wandel, der zu politisch-staatlichen Veränderungen führt, sondern eine politisch-staatliche Veränderung soll einen gesellschaftlichen Wandel ermöglichen.

Reaktive und aktive Revolutionen
Entscheidend für das Potenzial der Revolution ist ihr Auslöser. Ist der Auslöser der Revolution soziale Unzufriedenheit, ist ihr Potenzial beschränkt. Die Oktoberrevolution 1917 in Russland wurde durch Hunger und Krieg ausgelöst und führte zur Machtergreifung einer revolutionären Minderheit, der Bolschewiki, die eine staatlich gelenkte Ökonomie durchsetzte. Ähnlich bei der französischen Revolution 1789: Hunger und Steuerdruck waren Auslöser, doch die Revolution diente einer bürgerlichen Minderheit dazu, den absolutistischen durch einen modernen bürgerlichen Staat zu ersetzen und damit die Grundlagen für eine von feudalen Fesseln befreite kapitalistische Entwicklung zu legen. In diesen *reaktiven Revolutionen* wurde die soziale Revolte genutzt, um ein minderheitliches Herrschaftsprojekt durchzusetzen.

Eine Revolution kann eine freie Gesellschaft nur dann hervorbringen, wenn die alte Gesellschaft »mit einer neuen schwanger geht« (Marx 1890, 779). Das bedeutet, die Möglichkeiten einer freien Organisation der Gesellschaft müssen soweit ausgebildet sein, dass sie für die Menschen eine greifbare Alternative darstellen. Dann ist die Revolution nicht ein reaktives Aufbegehren ohne Alternative vor Augen, sondern ein aktiver Übergang zu einer neuen, greifbaren Gesellschaftsform. Hier würde der politisch-staatliche Umbruch einer gesellschaftlichen Veränderung folgen und nicht umgekehrt. Dies ist die Bedeutung, die die Revolution in der Aufhebungstheorie gewinnen kann. Es wäre eine *aktive Revolution*. Ob sie notwendig ist für eine Transformation, ist für uns noch unklar, aber sie wäre denkbar.

4.1 Bindung der Revolution an die politisch-staatliche Form

Weshalb muss ein abruptes Beenden der alten gesellschaftlichen Verhältnisse politisch-staatlich erfolgen? Ein abrupter Wandel muss den Großteil der Gesellschaft zunächst unverändert lassen, da eine umfassende Veränderung aller gesellschaftlichen Verhältnisse und menschlichen Beziehungen viel Zeit benötigt. Wenn die Gesellschaft vorerst weitgehend unverändert bleibt, muss eine abrupte, grundlegende Veränderung die alten gesellschaftlichen Formen nutzen. Sie ist, anders ausgedrückt, strukturkonservativ, bewegt sich also in der alten Logik. Die alte gesellschaftliche Form die Gesellschaft zu verändern, ist die Politik, welche neue Bedingungen mittels des Staates herstellen will. Ferner benötigt die Revolution Macht, um die Herrschaft zu erringen, die not-

wendig ist, um gesamtgesellschaftliche Veränderungen durchzusetzen. Diese Macht, die auf Herrschaft zielt, kann zwar Stück für Stück aufgebaut werden (etwa als von einer Partei geführte Bewegung), die Herrschaft muss dann jedoch innerhalb der alten Logik schnell gewonnen, erobert werden. Nur eine Form von Herrschaft ist im Kapitalismus zentral organisiert und kann somit in relativ kurzer Zeit gewonnen werden: die politisch-staatliche Herrschaft. Diese Herrschaft ist auch allgemein, da ihr Gravitationspunkt im Kapitalismus – der Staat – Durchsetzer und Verteidiger der gesellschaftlichen Struktur ist.

Der durch die politisch-staatliche Form notwendig gewordene Bezug auf den Staat tritt bei allen Revolutionstheorien auf. Schon Marx kritisierte den politisch-staatlichen Fokus der Revolution: »Weil es [das Proletariat] in der Form der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Übelstände im Willen und alle Mittel zur Abhülfe in der Gewalt und dem Umsturz einer bestimmten Staatsform [...] Der politische Aufstand mag noch so universell sein, er verbirgt unter der kolossalsten Form einen engherzigen Geist.« (Marx 1844, 407f.) Der Umgang mit diesem Staatsfokus ist durchaus unterschiedlich: Traditionelle Kommunist*innen zielen auf die Eroberung der politischen Herrschaft ab, welche sie im Sozialismus dann zum proletarisch-demokratischen Staat umbauen wollen. Moderne Kommunist*innen und Anarchist*innen sehen hingegen im Staat kein Instrument zur Emanzipation (mehr). Sie wollen den Staat mit der Revolution zerstören. Welche Konsequenzen ein politisches Ende des Staates bedeuten würde, erkennen wir in den Unsicherheiten der postrevolutionären Neuorganisation.

4.2 Interessenform, Herrschaft und Konterrevolution

Die Interessenform der Politik (vgl. Kap. 2, 2.1) führt dazu, dass auch eine Revolution, die von einer Mehrheit der Bevölkerung getragen wird, nur Partialinteressen vertritt. Damit muss sie sich gegen andere Interessen, gegen andere Menschen durchsetzen. Sie benötigt also Macht über andere Menschen, sie muss Herrschaft gewinnen. Eine Durchsetzung von oben verlangt Herrschaft. Vorhandene Interessenkonflikte führen meist zu verschiedenen Formen der Konterrevolution. Die deutlichste Form ist eine bewaffnete Gegenmacht, die sich der Revolution entgegenstellt. Dies stellt die Revolution vor eine schwierige Frage: Entweder die Revolution bleibt sich treu und geht unter, oder aber sie wendet jene Mittel an, die sie abschaffen will: Unterdrückung, Gewalt, Terror. Sobald die

Tür zur Gewalt geöffnet ist, wird es schwer, diese Tür wieder zu schließen, denn von nun an ist es nur noch eine Definitionsfrage, gegen wen und wann Gewalt eingesetzt werden kann. Dies gilt auch, wenn Gewalt »nur zur Verteidigung« der revolutionären Errungenschaften angewendet wird. Angriff war schon immer die beste Verteidigung (schönes Weiterlesen: Adamczak 2007). Die Revolution befindet sich somit während und nach der Revolte in einem Herrschaftskampf, der viele emanzipatorische Prozesse verhindert (vgl. ebd.).

4.3 Postrevolutionäre Neuorganisation

Durch die Revolution ist die staatliche Macht zerstört oder erobert. Der Tag danach hat begonnen. Nun beginnt der Aufbau einer neuen Gesellschaft. Lassen wir diesen postrevolutionären Zustand vor dem inneren Auge entstehen: Die Produktion ist voller kapitalistischer Maschinen. Diese sind die materialisierte Gewalt des Arbeitszwangs, zum Großteil dafür gebaut, Menschen zu ungeliebten Tätigkeiten zu zwingen. Die kapitalistische Technik ist nicht neutral und daher keine, die wir unbeschwert anwenden könnten. Bis auf einige Kreativ- und Wissensbereiche repräsentieren die vorherrschenden Arten der Arbeitsorganisation Formen des organisierten Zwangs. Die Menschen selbst tragen noch immer die psychischen Qualitäten der alten Gesellschaft in sich: Machtvertrauen, Sexismus, Ausgrenzung, Leistungsfetisch – verinnerlichte Herrschaft gegen sich und andere. Und hier haben wir uns noch nicht einmal die möglichen traumatischen Erfahrungen und Zerstörungen des revolutionären Prozesses selbst angesehen. Das ist ein Problemfeld, das v.a. traditionelle marxistische Theorien mit einem rein äußerlichen Herrschaftsbegriff nicht begreifen können. Für sie kommt Herrschaft immer von »außen«, von anderen, und wenn diese wegfällt, hat sich das Herrschaftsproblem gelöst. Ein Grund dafür ist die Umdeutung der Herrschaftsfrage zur bloßen Machtfrage. Macht klingt netter. Während der Zweck von Herrschaft eindeutig die Unterdrückung unliebsamer Impulse ist, kann Macht für positive und negative Ziele eingesetzt werden. Eine freie Gesellschaft kann jedoch nicht »durchgesetzt« werden, denn Durchsetzung braucht immer Herrschaft.

Entscheidend ist, welche Umstände der vorausgehende politisch-staatliche Umbruch hinterlassen hat. Ermöglichen diese Umstände den Aufbau einer freien Gesellschaft? Der abrupte politisch-staatliche Wandel selbst schafft keine selbstorganisiert aufgebaute gesellschaft-

liche Alternative. Die Revolution unterbricht die »normalen Bahnen der gesellschaftlichen Reproduktion« (Demirovič 2012, 36) – was diese ersetzt, ist jedoch unklar. Es geht dann um nichts Geringeres als den Aufbau einer neuen Gesellschaftsform, einer neuen Form der Herstellung* unserer Lebensbedingungen. Schnelle Lösungen sind gefordert, um die gesellschaftliche Reproduktion zu gewährleisten. Die Menschen haben Hunger und benötigen vielerlei Lebensmittel. Der Neuorganisationsprozess ist schnell durch viele gleichzeitige Anforderungen und abrupte Veränderungen überfordert. Menschen mit Erfahrungen in emanzipatorischen Projekten sind selten, das Wissen um andere Formen der Vergesellschaftung dünn gesät (vgl. ebd.). Das Potenzial von Konflikten und Gewalt ist immens. Zutreffend formuliert Demirovič: »Die Erwartung, dass alles aus der Situation selbst herausgelöst wird, dass die Revolution in revolutionären Prozessen entsprechende Menschen in ausreichender Proportion schafft und sich bei ihnen die entsprechenden Fähigkeiten gleichsam spontan herausbilden, ist irrig.« (Ebd.) Die Kombination von verunsichernden Überforderungen und Menschen, welche unter kapitalistischen Bedingungen aufgewachsen sind, legen bekannte autoritäre und exkludierende Lösungen nahe. Die einzige gesellschaftliche Macht, welche ausreichende Gestaltungsressourcen hat, ist der Staat. Ohne den gesellschaftlichen Aufbau einer alternativen Produktionsweise ist daher in postrevolutionären Zuständen im besten Falle mit einer staatlich organisierten Gesellschaft zu rechnen.

Staatskritische und antiautoritäre Ansätze – kollektiver oder kommunistischer Anarchismus, Rätekommunismus etc. – lehnen zwar eine Staatsplanung ab, aber teilen mit dieser eine grundlegende Schwierigkeit: Die Antwort auf die Frage nach Entstehung und Durchsetzung einer neuen Gesellschaftsform bleibt unterbestimmt – entweder, weil die Frage falsch begriffen wird, oder, weil das Nachdenken über die neue Gesellschaftsform als utopistisch verboten ist. Dieses Nachdenken wird vom Anforderungsdruck nach einer Übernahme der politisch-staatlichen Herrschaft abgehängt. Die Konsequenz dieser Priorisierung zeigt sich fatal in den Schwierigkeiten der postrevolutionären Neuorganisation. Hier ist weitgehend unklar, was getan werden soll und wozu das führen kann. Unsicher hoffen antiautoritäre Bewegungen dann auf die spontane Selbstorganisation. Die naheliegende, weil gewohnte Organisationsweise ist für kapitalistisch, also herrschaftlich zugerichtete Subjekte eher die der Exklusion.

4.4 Staatskritische Revolutionstheorie

Trotz häufiger verbaler Anrufungen, ist der Gehalt moderner Revolutionstheorien leider dünn. Vielfach werden alte Vorstellungen fortgetragen. Wir möchten hier die dezidiert antiautoritäre Revolutionstheorie der kommunistischen Anarchist*innen diskutieren.[19] Wie schon beim staatskritischen Reformismus, können auch bei der staatskritischen Revolutionstheorie viele Elemente einer Aufhebungstheorie erkannt werden. Revolutionäre Anarchist*innen unterscheiden eine *politische Revolution*, welche nur einen »Wechsel der Herrscher*innen« (McKay 2012, eig. Übers.) bedeute, von einer *sozialen Revolution*, die auf eine gesellschaftliche Transformation der Art, wie Gesellschaft organisiert ist, abziele. Eine soziale Revolution sei das »Ergebnis vieler Jahre sozialer Kämpfe, nicht das Produkt eines Umsturzes des Staatsapparates« (deu.anarchopedia.org/Soziale_Revolution). Der grundsätzliche Wandel werde »direkt von der Masse der Menschen [...] nicht mit politischen Mitteln« durchgeführt (McKay 2012). Die traditionellen Kommunist*innen organisierten die Massen, um »die politische Macht des Staates zu erobern«, die Anarchist*innen, um ihn zu »zerstören« (Bakunin 1975, 263). Hierbei seien »Evolution und Revolution nicht zwei verschiedene und voneinander getrennte Dinge [...] Revolution ist nur der Siedepunkt einer Evolution.« (Berkman 1928, 34)

Die soziale Revolution beginne heute. Es gehe ihr nicht um die »Organisierung der politischen Macht der Arbeiterklasse«, sondern um den Aufbau einer »nicht-politischen oder anti-politischen sozialen Macht« (Bakunin 1975, 262f.). Es sei der tägliche Kampf, der »freie Menschen und Organisationen« (McKay 2012) schaffe. Bakunin sah die Erste Internationale als vielversprechende Organisation an, als die »reale Macht, die weiß, was zu tun ist, und deshalb dazu fähig ist, die Revolution in die eigenen Hände zu nehmen« (Maximoff 1964, 323, eig. Übers.). Im Unterschied zu Bakunin sehen moderne Anarchist*innen diese Macht eher in libertären Alternativen wie libertären Gewerkschaften, Kooperativen etc. Doch auch Bakunin stimmte zu, dass Kooperativen »Arbeiter in den Praktiken der Wirtschaftsorganisation (trainieren) und den wertvollen Samen für die Organisation der Zukunft pflanzen« (Bakunin 1975, 173).

---

[19] Es gibt weitere staatskritische Ansätze, die wir aber aus Platzgründen aussparen müssen (etwa Operaismus, Postoperaismus oder die Arbeiten von John Holloway).

Allein ein Aufbau von Alternativen reicht revolutionären Anarchist*innen nicht. Der Kapitalismus könne nicht »weg reformiert« oder »auskonkurriert« werden (McKay 2012). Keine »herrschende Gruppe« habe jemals ihre Macht freiwillig abgegeben. So sei eine Revolution schlussendlich nötig. Diese solle jedoch kein Gewalt- und Zwangselement enthalten, außer zur eigenen Verteidigung. Sie werde durch eine »freiwillige Miliz« stattfinden, welche sich aber nicht »in das Leben der Kommunen« einmische. Sie solle nur die »Freiheit der Arbeiter und Bauern verteidigen, um ihr Leben selbst zu organisieren« (ebd.). Die wahre Revolution werde von den Menschen selbst gemacht. Während der spanischen Revolution – Hoffnungspunkt vieler Anarchist*innen – hätten »befreite Bäuer*innen und Arbeiter*innen« begonnen, das Land und die Produktionsmittel zu kollektivieren. Versuche, autoritäre Organisationen durchzusetzen, würden von »freien Individuen«, welche ihre Kooperation verweigerten, erstickt. Eine innere Konterrevolution sei unmöglich, weil die Bevölkerungsmasse niemals von der Revolution entfremdet werden könne, da bei einer anarchistischen Revolution die Macht in ihren Händen läge (ebd.).

Schwierigkeiten der anarchistischen Revolutionstheorie

Anarchist*innen kritisieren zu Recht den traditionellen Kommunismus für seinen Staatsbezug und die Orientierung an der politisch-staatlichen Form. Auch die Einsicht, dass der Aufbau von Alternativen notwendig ist, um eine freie Gesellschaftsform aufzubauen, ist zu würdigen. Mit der Absage an Abruptheit und der Kritik an einer Revolution ohne »Evolution« rückt die Theorie nahe an eine Aufhebungstheorie. Einige Probleme bleiben in verschiedenen Ansätzen jedoch bestehen, während sie andere mehr oder weniger weitreichend überschreiten.

Politisch-staatlich wird die klassische Revolution nicht bloß durch das Ziel des »Austauschs der Herrschenden«, sondern durch ihre Orientierung an der abrupten Erringung gesellschaftlicher Macht. Obwohl sich viele Anarchist*innen gegen die Abruptheit wehren, soll für manche die Überwindung dennoch durch eine politisch-staatliche Befreiung und nachfolgende postrevolutionäre Selbstorganisation erfolgen. Der vorherige Aufbau anderer gesellschaftlicher Formen soll dann über postrevolutionäre Probleme hinweghelfen, aber die Bedeutung der spontanen Neugestaltung wird dennoch oft überstrapaziert. Eine freie gesellschaftliche Organisation muss entdeckt und erlernt werden. Die Betonung der

spontanen postrevolutionären Selbstorganisation tendiert zur sozialromantischen Überhöhung des menschlichen Potenzials.

Eine weitere Schwierigkeit, die auftreten kann, ist das inkonsequente Begreifen der vorrevolutionären »Evolution«. Diese »Evolution« kann nur eine erfolgreiche postrevolutionäre Neugestaltung ermöglichen, wenn sie sowohl Alternativen einer neuen Gesellschaftsform erzeugt, als auch deren Expansion so weit vorantreibt, dass sie eine mögliche und gangbare Alternative zur bestehenden Vergesellschaftung darstellt. Leider ist die Qualität der Alternativen meist nicht hinreichend bestimmt. Häufig genannte »libertäre Alternativen« wie »libertäre Gewerkschaften, Kooperativen« sind nicht von einer anderen gesellschaftlichen, das heißt nicht-kapitalistischen Vermittlungsform bestimmt. Sie hinterfragen zwar das Eigentum an Produktionsmitteln, nicht jedoch jenes an den resultierenden Produkten. Sie produzieren weiter Waren für den Markt. Hier zeigt sich das große Problem vieler anarchistischer Revolutionstheorien: Die Utopie ist nicht ausreichend bestimmt und somit potenziell von alten Formen durchzogen. Die neuen gesellschaftlichen Formen, die vor der Revolution aufgebaut werden sollen, können nicht inhaltlich bestimmt werden, weil die freie Gesellschaftsform – trotz einiger Ansätze – nicht ausreichend begriffen ist. Das bloße Vertrauen auf Genossenschaften und Kollektive und deren »freier Assoziation« reicht nicht aus.

Die anarcho-kommunistische Revolutionstheorie besitzt bereits zahlreiche Qualitäten einer Aufhebungstheorie. Jedoch müsste, erstens, die Bedeutung von »libertären Alternativen« inhaltlich über eine Utopietheorie bestimmt werden, um zu zeigen, dass sie tatsächlich eine andere gesellschaftliche Logik in sich tragen. Das wiederum setzt voraus, dass auch die angestrebte Gesellschaftsform zumindest grundlegend begriffen ist. Zweitens sollte die Frage geklärt werden, wie weit die vorrevolutionäre »Evolution« tatsächlich gehen muss und was eine »ausreichende Verallgemeinerung« innerhalb der alten Gesellschaft heißt. Damit wäre die Revolution dann tatsächlich kein bloßer Ausdruck sozialer Unzufriedenheit mehr – eine bloß reaktive Revolution –, sondern der Ausdruck der Möglichkeit einer anderen Form der gesellschaftlichen Organisation, eine aktive Revolution (vgl. S. 72).

4.5 Revolutionäre Einsichten

Die Revolution legt den Schwerpunkt auf den gesellschaftlichen Bruch. Dem Reformismus wirft sie vor, dass jener bloß kapitalistische Tendenzen ausweitet. Eine Transformation des Kapitalismus verlangt einen qualitativen Wandel der gesellschaftlichen Re/Produktionsweise. Dieser Wandel darf jedoch nicht nach dem gesellschaftlichen Bruch folgen, sonst wird er allzu einfach wieder in das Alte integriert oder kann in einer Situation voller Turbulenz und vielfältiger Anforderungen gar nichts grundlegend Neues entwickeln.

Neue gesellschaftliche Formen der Herstellung* unserer Lebensbedingungen müssen am Anfang des Transformationsprozesses stehen, diesen von Anfang an gestalten und sich mit ihm ausweiten. Diese Gedanken finden sich auch in den staatskritischen Revolutionstheorien, sie sollten jedoch noch genauer bestimmt werden. Dies werden wir in unserer Aufhebungstheorie versuchen.

5. Zusammenfassung

Eine freie gesellschaftliche Form kann nicht in einem politisch-staatlichen Prozess erzeugt werden. Sie benötigt einen gesellschaftskonstituierenden Prozess und ermöglicht in diesem Prozess die Befreiung auf individueller, kollektiver und gesellschaftlicher Ebene:

- Unsere Frage an politisch-staatliche Transformationstheorien ist: Welche Gesellschaftsform können sie herstellen?
- Die Ansätze von Reform und Revolution bewegen sich beide in der Sphäre der Politik.
- Reform ist als »schrittweise Umgestaltung« auf den Staat als Institution der »Allgemeinheit« angewiesen.
- Revolution muss sich aufgrund ihrer Abruptheit vorerst in alten Strukturen und somit notwendig im Feld des Staates bewegen – egal, ob sie diesen dann zerstören oder benutzen will.
- Es kommt zu einer Trennung: Zuerst erfolgt ein reformerisch oder revolutionär erreichter politisch-staatlicher Umbruch, der dann einen qualitativen Wandel der Gesellschaftsform ermöglichen soll.
- Der Staat kann jedoch keine freie Gesellschaft hervorbringen, da diese nur »von unten« auf Basis der Bedürfnisse der Menschen durch die Menschen selbst gestaltet werden kann.

- Das traditionelle marxistische Ziel der »Verstaatlichung der Produktionsmittel« kann politisch-staatlich umgesetzt werden. Insofern sind politisch-staatliche Transformationstheorien für ihn adäquat.
- Reform und Revolution zeigen sich als Kinder des traditionellen Marxismus: Sie können die politische Machtergreifung und die staatliche Neugestaltung denken, nicht jedoch den Aufbau einer freien Gesellschaft.
- Der Fokus auf die politisch-staatliche Veränderung verwandelt die Transformationsfrage »Wie können wir eine freie Gesellschaft erreichen?« in eine Herrschaftsfrage »Wie können wir die politisch-staatliche Herrschaft erobern?«
- Staatskritische Revolutions- und Reformtheorien hinterfragen den Staat als Instrument, wodurch der Aufbau gesellschaftlicher Alternativen eine größere Rolle spielt.
- Eine Transformationstheorie, die die freie Gesellschaft zu ihrem Ziel macht, müsste die Utopiefrage, was eine freie Gesellschaft kennzeichnet, zu ihrem Ausgangspunkt machen. Nach deren Beantwortung kann sie die Transformationsfrage stellen: Wie können wir dieses Ziel erreichen?
- Nur ein selbstorganisierter Konstitutionsprozess kann eine freie Gesellschaft hervorbringen.

12. Januar:
Aufhebungstheorie

Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 81-98.

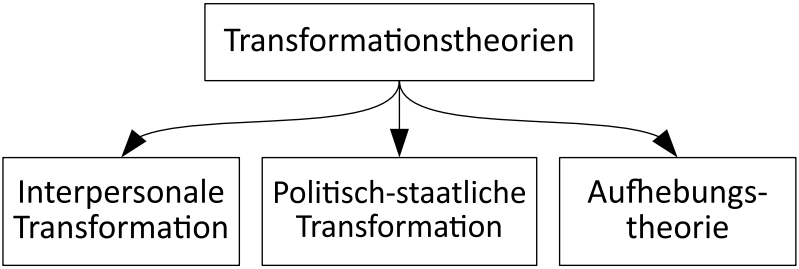
Kapitel 3: Aufhebungstheorie

Bisher haben wir allgemein von Transformationstheorien geschrieben. Nun wollen wir bestimmen, was Transformationstheorien beachten und beinhalten müssen, um einen Prozess der Befreiung zu ermöglichen. Eine Transformationstheorie, die auf die Überwindung des Kapitalismus zielt, nennen wir *Aufhebungstheorie* (vgl. Abb. 5, S. 82). Uns geht es nicht darum, die perfekte Aufhebungstheorie vorzustellen. Unser Ziel ist es, einen Raum für unterschiedliche Aufhebungstheorien zu öffnen. Wir versuchen also so etwas wie »Leitlinien der Transformation« zu bestimmen. Mit unseren Konzepten und Begriffen wollen wir einen Raum schaffen, in dem sich viele Theorien tummeln, sich gegenseitig kritisieren und weiterentwickeln können. Unseren eigenen Vorschlag einer Aufhebungstheorie, die Keimformtheorie, stellen wir in Kapitel 7 vor.

Warum der Name Aufhebungstheorie? Dies hat einen inhaltlichen und einen taktischen Grund. Letzterer besteht darin, dass dieser Begriff innerhalb des Transformationsdiskurses noch kaum benutzt und somit noch inhaltlich offen ist. Der inhaltliche Grund ist, dass der Begriff der Aufhebung am besten die Bedeutung einer gesellschaftlichen Transformation fassen kann, die den Kapitalismus überschreitet. Aufhebung ist ein philosophischer Begriff und hat drei Aspekte: Etwas wird beendet (Abschaffung), etwas geht weiter (Bewahrung) und etwas wird auf eine qualitativ neue Stufe gehoben (Entwicklung). Bei einem qualitativen Wandel der Gesellschaftsform geschieht eben das: Der Bruch beendet bestimmte Momente der alten Gesellschaftsform, beispielsweise die → Exklusionslogik (S. 31) und den Verwertungszwang. Der Veränderungsprozess bewahrt jedoch auch bestimmte Momente (Wissensbestände, Lebensmittel, manche Re/Produktionsmethoden). Und manche hebt er sogar auf eine entfaltetere Stufe der Entwicklung: Inklusive Beziehungen werden zur Inklusionslogik, freiwillige Re/Produktionszusammenhänge werden verallgemeinert und entfalten ihre Potenz etc.

Wir wollen in diesem Kapitel einen Blick auf Ziel und Weg von Aufhebungstheorien werfen: die Emanzipation. Wir werden feststellen, dass der Prozess der Emanzipation individuell, gesellschaftlich und kollektiv sein muss. Diese Bestimmung stellt Anforderungen an die Form der Überwindung. Grundlegend wird hierbei die Erkenntnis sein, dass sich

Abb. 5: Varianten von Transformationstheorien (vgl. Kap. 2, 1. und 2. sowie Kap. 3)



eine neue Gesellschaftsform in ausreichendem Maße bereits *vor* dem gesellschaftlichen Bruch herausbilden muss. Unsere zentrale Frage ist dabei: Wie kann ein Konstitutionsprozess einer neuen Gesellschaftsform innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft beginnen und doch diese Gesellschaft überwinden und eine freie Gesellschaft schaffen? Wir führen in diesem Kapitel einige Begriffe ein – Vorform, gesellschaftskonstituierende Potenz, gesellschaftliche Verallgemeinerung –, die uns helfen, Antworten auf diese Frage zu finden. Schlussendlich wollen wir die gesellschaftskonstituierende Aufhebungstheorie als neues Paradigma der Überwindung fassen.

1. Ziel und Weg der Aufhebung

Das Ziel einer den Kapitalismus aufhebenden Transformation ist die menschliche Emanzipation. Aufhebungstheorien stellen die Frage: Wie kann eine freie Gesellschaft aus dem Kapitalismus heraus entstehen? Um den Weg zu diskutieren, muss jedoch zuerst das Ziel grundsätzlich bestimmt werden. Dies wollen wir nun versuchen.

1.1 Das Ziel – Emanzipation

Was Emanzipation wirklich ist, ist in den emanzipatorischen Bewegungen mitnichten allgemein bestimmt. Emanzipation wird ethisch begründet, psychologisch untersucht oder als Leerstelle, als undefinierter »Hoffnungsschimmer der Freiheit« belassen. Sie bewegt sich in einem Wortfeld von Freiheit, Glück, Befreiung, Entfaltung, Herrschaftslosigkeit, menschlicher Potenz. Grundsätzlich teilen emanzipatorische Be-

wegungen jedoch die Annahme, dass eine herrschaftsfreie Gesellschaft möglich ist. Um diese Möglichkeit nicht bloß zu postulieren, sondern sie zu begründen, wäre wohl ein eigenes Buch nötig. Denn eine Begründung der Möglichkeit wurde innerhalb der emanzipatorischen Theorie nur in Anfängen und niemals systematisch geleistet. Für uns ist es ausreichend, dieses Postulat vorerst zu übernehmen und mit relativ anerkannten beschreibenden Bestimmungen inhaltlich füllen.

Eine freie Gesellschaft »zielt auf das, was allen vorenthalten ist: ein Glück, das mehr als nur privat und zufällig und nicht vom Unglück der anderen gemacht ist« (Schimmang 1979). Es ist eine »Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels 1848). Es ist eine Gesellschaft, in der wir unsere → Bedürfnisse (S. 122) nicht auf Kosten anderer befriedigen, eine Gesellschaft, die nach unseren Bedürfnissen gestaltet ist und in der wir ohne Angst abhängig voneinander sein können. Es ist eine Gesellschaft, in der die Freiheit der Einen nicht die Unfreiheit der Anderen bedeutet, eine Gesellschaft, die dem Grundsatz folgt: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« (Marx 1875), und die die menschliche Potenz – ein herrschaftsfreies Leben für alle – verwirklicht.

Emanzipation ist als Befreiung sowohl Ziel wie auch Prozess. Sie ist der Prozess hin zur freien Gesellschaft. Sie ist mit dem Erreichen dieser Gesellschaft noch nicht abgeschlossen, aber sie erhält durch sie ein qualitativ neues Fundament. Von nun an kann sich die Emanzipation unter Bedingungen entwickeln, die sie begünstigen und fördern. Aufhebungstheorien untersuchen den Emanzipationsprozess hin zur freien Gesellschaft. Sie versuchen zu begreifen, wie wir aus dem Kapitalismus diese freie Gesellschaft erreichen können. Hierbei ist es wichtig, drei Ebenen der Befreiung zu unterscheiden.

1.2 Drei Ebenen der Befreiung

Befreiung ist weder bloß individuell oder nur gesellschaftlich, noch einfach kollektiv. Immer wieder haben sich emanzipatorische Bewegungen auf eine dieser Ebenen beschränkt: Es ging nur um eine individuelle – dann meist geistige – Befreiung.

Andere streben nur nach einem gesellschaftlichen Wandel, ohne die individuelle und kollektive Ebene mitzudenken. Oder es wurde versucht, Herrschaft im unmittelbaren Rahmen von Gemeinschaften zu überwinden. Doch die drei Ebenen bedingen und durchdringen sich gegensei-

tig. Sie sind nicht getrennt voneinander, aber wir können sie analytisch unterscheiden:

1. Befreiung ist *individuell*. Jede und jeder kann sich nur selbst befreien.
2. Befreiung ist *gesellschaftlich*. Menschen können sich nur innerhalb der Gesellschaft befreien.
3. Befreiung ist *kollektiv*. Wir können uns nur im eigenen konkreten Lebensumfeld befreien.

Zusammengenommen bedeuten sie: Wir können *uns nur selbst*, *innerhalb* und *mit* der Gesellschaft, *in* und *mit* unserem konkreten Lebensumfeld befreien. Diese These wollen wir begründen.

Befreiung ist nicht abstrakt, nicht getrennt von uns. Sie ist konkret und somit individuell. Sie betrifft jeden einzelnen Menschen direkt. Uns direkt. Nur wir können Herrschaft überwinden. Freiheit bedeutet das Entfalten unserer Individualität, unserer Bedürfnisse, unserer Potenziale und Fähigkeiten. Aber wir können uns nur selbst ergründen und unsere Bedürfnisse erkennen, das kann uns niemand abnehmen. Das bedeutet: Niemand kann jemand anderen befreien. Befreiung ist eine individuelle Aufgabe, aber von unseren Handlungsmöglichkeiten abhängig.

Wir werden in eine bestimmte Gesellschaft geboren, und in ihr bilden sich unsere Bedürfnisse. So spiegeln unsere Bedürfnisse auch immer die Gesellschaftsform wider. Heute bilden sich unsere Bedürfnisse in Exklusionsverhältnissen. Daraus begründet sich ein verbreitetes und starkes Bedürfnis nach Sicherheit als Reaktion auf die ständige Sorge, ausgeschlossen zu werden und Freiheiten zu verlieren. Hier findet sich auch die Grundlage des oft festgestellten Bedürfnisses nach → Macht (S. 17) über andere. Wenn andere Menschen gute Gründe haben, auf Kosten meiner Bedürfnisse zu handeln, ist der Versuch, diese zu kontrollieren und zu beherrschen, naheliegend. Dennoch ist dies kein allgemein-menschliches Bedürfnis, sondern an bestimmte (gesellschaftliche) Bedingungen gebunden, die maßgeblich unsere Bedürfnisse prägen. Herrschaft ist also in uns eingeschrieben, wir haben sie verinnerlicht – und zwar im doppelten Sinne: wie wir uns beherrschen lassen und selber herrschen. Damit finden wir Herrschaft sogar in so etwas Persönlichem wie unseren Bedürfnissen. Wenn wir Herrschaft überwinden wollen, dann betrifft die Emanzipation auch unsere Bedürfnisse. Wir werden neue Bedürfnisse entwickeln, und alte Bedürfnisse werden an Bedeutung verlieren. Es ist ein delikater Prozess des Selbstverstehens, der Selbstveränderung und des Findens einer neuen Weise der Selbst-

entfaltung. Heute haben wir gute Gründe, manche unserer Bedürfnisse zurückzustellen, zuzurichten oder zu unterdrücken. Diese Selbstunterdrückung, Selbstzurichtung und Selbstbeherrschung hilft uns, in der heutigen Gesellschaft klarzukommen. Sie gibt uns die Disziplin, die wir brauchen, um tagtäglich gegen unsere Bedürfnisse zu handeln. Sie ermöglicht es uns, uns »zusammenzunehmen«, was »durchzuziehen«, uns »zu beherrschen«. Gnädig wie unsere Psyche ist, nehmen wir den Großteil dieser Selbstzurichtungen und damit unserer Selbstfeindschaft (vgl. S. 132) nicht wahr, denn wir haben das Unbehagen mit diesem uns selbst zurichtenden Umgang ins Unbewusste abgeschoben. Das Unbehagen ist damit aber nicht weg, sondern kommt immer wieder als unbestimmte Unruhe, Unzufriedenheit, Traurigkeit oder als ein Gefühl der Sinnlosigkeit an die Oberfläche. Die uns selbst auferlegten Beherrschungen und Zurichtungen ergeben unter heutigen Bedingungen Sinn, denn sie halten unsere Handlungsfähigkeit (vgl. S. 128) aufrecht. Um sie zu erkennen und langsam abzubauen, müssen wir Bedingungen schaffen, unter denen sie nicht mehr naheliegen und nicht mehr sinnvoll sind.

Die Bedingungen unseres Handelns können wir zunächst bloß auf kollektiver, interpersonaler Ebene ändern. Wir können neue soziale Räume schaffen. In diese tragen wir jedoch all unsere Bedürfnisse sowie Zurichtungen und damit all die verinnerlichte Herrschaft hinein. Das Fortdauern von Exklusionsformen wie Sexismus, Rassismus etc. erleben wir in unserer kollektiven Praxis immer wieder. Wir können uns jedoch immer auch zu unseren Bedürfnissen und nahegelegten Handlungen verhalten. Nahelegungen und Bedürfnisse determinieren unser Handeln nicht. Und doch verändern sie sich nur mit den Bedingungen, unter denen wir handeln. Unter Bedingungen, bei denen andere Menschen keinen Grund haben, auf Kosten meiner Bedürfnisse zu handeln, wird auch das Bedürfnis nach Macht über andere abnehmen. Damit ist schon die entscheidende Richtung der Aufhebung sichtbar: *Bedingungsverfügung*. Emanzipation verlangt die Möglichkeit, unsere Lebensbedingungen herrschaftsfrei und inklusiv herzustellen. Es geht um Bedingungen, die das Miteinander nicht als bloßes Gegeneinander organisieren. In einem Aufhebungsprozess geht es darum, schrittweise eine immer weiter reichende Verfügung über unsere Bedingungen zu erlangen. Es geht um die Möglichkeit, die Bedingungen immer mehr nach *unser aller* Bedürfnisse – also nicht mehr exklusiv und herrschaftlich gegen andere und »nur für mich« – herzustellen*.

Die Bedingungen sind aber nicht bloß Ergebnis individuellen Handelns. Wir erleben sie zwar in unserem unmittelbaren und interpersonalen Lebensumfeld, aber schlussendlich sind sie gesellschaftlich geschaffen worden. Eine Gesellschaft ist nämlich nichts anderes als der Rahmen, in dem wir unsere Lebensbedingungen herstellen* (vgl. ausführlich Kap. 5, 2.). Unsere Handlungsbedingungen können wir nur dadurch ändern, dass wir eine andere Art und Weise der Herstellung* der Lebensbedingungen – kurz: eine neue Gesellschaftsform – durchsetzen. Deshalb muss die individuelle Emanzipation immer gleichzeitig auf die gesellschaftliche zielen. Sie ist von dieser abhängig.

Diese Betonung der Gesellschaftlichkeit der Befreiung hat eine wichtige Konsequenz: Wir können Emanzipation nicht interpersonal vorwegnehmen. Egal ob in unseren WGs, Familien, Politgruppen, Bewegungszusammenhängen, Freund*innenkreisen, Kommuneprojekten etc. Diese sozialen Räume bleiben von den exkludierenden gesellschaftlichen Bedingungen geprägt und durchdrungen. Wir können noch so nett in einer WG miteinander umgehen, Sexismus, Lohnarbeitsstress, Selbstdisziplinierung etc. zersetzen die interpersonale Inklusion (vgl. S. 217) immer wieder. Oft hören wir: »Wenn wir es in unserem nahen Umfeld schon nicht hinkriegen, wie soll das dann mit der ganzen Gesellschaft funktionieren?« Wir sind uns sicher, dass es in unseren nahen Umfeldern erst klappen wird, wenn es mit der ganzen Gesellschaft klappt. Unsere Gruppen sind erst dann wirklich befriedigend für uns, wenn es die gesamte Gesellschaft ist.

Die Veränderung der Weise der Herstellung* unserer Lebensbedingung geschieht nicht auf »der« gesellschaftlichen Ebene. Gesellschaft ist kein Ding, das wir anfassen könnten, sie ist nur unserer Reflexion zugänglich. Wir können sie nur denken, direkt fühlen, sehen können wir sie nicht. Wir sehen und fühlen immer nur Wirkungen von ihr und erleben einen bestimmten Ausschnitt. Doch wir erfahren Gesellschaft nicht nur, wir machen sie auch. Wir stellen *unsere* eigenen Lebensbedingungen *in* der Gesellschaft her*. Und damit reproduzieren wir auch unsere eigene Beherrschung und die anderer. Mit jedem Kaufakt, jeder Arbeitsstunde, jeder Beziehung. Dieses Herstellen* der Lebensbedingungen geschieht in kollektiven, interpersonalen Zusammenhängen. Hier re/produzieren wir Gesellschaft. Hier re/produzieren wir unsere Lebensbedingungen. Und nur hier können wir auch versuchen, unsere Lebensbedingungen anders herzustellen. Wenn wir dies in einer anderen Form

machen wollen als es die Gesellschaft nahelegt, handeln wir allerdings immer auch gegen den gesellschaftlichen Zusammenhang. In unserem konkreten Handeln versuchen wir andere Ziele, andere Logiken zu verwirklichen. Hier versuchen wir neue Alltäglichkeiten zu schaffen. Doch diese bleiben so lange widersprüchlich und eingeschränkt, wie sie noch nicht die gesellschaftliche Ebene mitverändern. In Räumen, in denen ein Ausschluss aufgrund von Geschlecht oder Hautfarbe nicht mehr sinnvoll ist, wird auch Sexismus und Rassismus reduziert. Überwunden werden Exklusionsverhältnisse jedoch erst, wenn der Ausschluss von anderen Menschen allgemein, also für alle Menschen, mit denen wir gesamtgesellschaftlich verbunden sind, nicht mehr sinnvoll ist. Erst wenn unsere emanzipierenden Alltagshandlungen innerhalb einer freien Gesellschaft stattfinden, können sie ihre neue Qualität wirklich entfalten.

2. Die Form des Aufhebungsprozesses

2.1 Konstitution vor Bruch

Wir haben die Aufhebung als *individuell-kollektiv-gesellschaftlichen Befreiungsprozess* bestimmt. Für uns ist dies keine Annahme, sondern wir nehmen damit nur ernst, dass menschliche Befreiung umfassend und allgemein sein muss. Diese Ernsthaftigkeit und Konsequenz vermissen wir bei anderen Transformationstheorien. Uns führt dieses Ernst-Nehmen zu einer weiteren, einer formtheoretischen Konsequenz: Die gesellschaftliche Neuorganisation einer freien Gesellschaft benötigt einen *Konstitutionsprozess*. Es ist ein Prozess, der neue Formen gesellschaftlicher Organisation aufbaut und alte Formen umbaut. Er basiert auf den Bedürfnissen der Menschen und kann deshalb nur von ihnen selbst geschaffen werden. Die neue Gesellschaftsform kann nicht einfach im Voraus geplant und dann umgesetzt werden, sondern muss ausprobiert, geschaffen und entwickelt werden. Sie muss sich vor dem Übergang von einer Gesellschaftsform in eine andere – dem gesellschaftlichen Bruch oder Kipppunkt – ausreichend herausgebildet haben. Die formtheoretische Konsequenz ist weniger weit verbreitet als die Überlegung, dass eine Befreiung alle Ebenen des menschlichen Lebens durchwirken muss. Deshalb wollen wir versuchen, sie hier ausführlich zu begründen.

Warum benötigt eine Transformation einen Konstitutionsprozess? Wir leben unter herrschaftlichen gesellschaftlichen Bedingungen. Diese

Herrschaft schreibt sich in unsere Bedürfnisse und Gewohnheiten, in unser Fühlen, Denken und Handeln ein. Die verinnerlichte Herrschaft können wir nur in anderen Lebensbedingungen langsam aufklären und überwinden. Damit ist der Befreiungsprozess ein Lern- und Versuchsprozess. Wir wissen nicht, was freie Lebensbedingungen sind. Da wir die freie Gesellschaft nicht entwerfen oder vorplanen können, können wir auch nicht einfach zu ihr übergehen. Eine freie Gesellschaft basiert auf der herrschaftsfreien, inkludierenden Vermittlung unser aller Bedürfnisse. Diese Bedürfnisse und Bedingungen müssen wir erst entfalten. Wir wissen nicht, welche gesellschaftlichen Bedingungen, welche Formen des Tätigseins, des Produzierens und Erhaltens, des Wohnens, Liebens und Lebens unseren Bedürfnissen entsprechen. Wir müssen diese bedürfnisgerechten gesellschaftlichen Strukturen erst kennenlernen und in engem Kontakt mit unseren Bedürfnissen aufbauen. Wir benötigen ein Lernen, ein Ausprobieren, ein Schaffen, ein Verwerfen, ein Aufbauen – einen Prozess, in dem wir die Verfügung über die Bedingungen unseres Handelns, Lebens und Fühlens schrittweise erringen. Ein Befreiungsprozess kann nur im Kleinen beginnen und sich langsam und im engen Kontakt mit unseren Bedürfnissen entfalten – bis er schließlich dazu fähig ist, wirklich umfassend unsere Lebensbedingungen herzustellen*. Dann hat der Befreiungsprozess eine neue Gesellschaft konstituiert.

Zu Beginn ist der Konstitutionsprozess unsicher, klein und begrenzt, damit können noch nicht alle Lebensbedingungen hergestellt* werden. Es werden nur Teile unseres Lebens erfasst. Die neuen Bedingungen können sich nur Schritt für Schritt ausdehnen. Das bedeutet aber: Der Prozess muss *innerhalb der alten Gesellschaft beginnen*. Hier können wir die ersten wackeligen Schritte wagen, die ersten bedürfnisgerechteren Räume schaffen, sei es in der WG, der Projektgruppe, dem Camp, der Uni, dem Streik etc. Sie sind noch widersprüchlich, jedoch schon von der neuen gesellschaftlichen Logik – bei uns der inkludierenden Bedürfnisbefriedigung (vgl. Kap. 7, 3.3) – bestimmt. Erst wenn dieser *Konstitutionsprozess* eine ausreichende Größe erreicht hat, um wesentliche re/produktive Bereiche der Gesellschaft zu erfassen, und wir genügend Erfahrungen mit befreienden Strukturen und Räumen gemacht haben, kann sich der Prozess gesellschaftlich verallgemeinern. Erst dann kann er den Kapitalismus in einem gesellschaftlichen Kipppunkt überschreiten und seine freie gesellschaftliche Logik und Re/Produktionsweise zur gesellschaftlichen bestimmenden, dominanten Logik machen. Der ge-

sellschaftliche Kipppunkt *fußt* damit *auf* und *entsteht aus* dem vorangegangen *Konstitutionsprozess*.

Der politisch-staatliche Bruch und die politisierte Konstitution
Politisch-staatliche Transformationstheorien teilen diese Grundlagen nicht. Wir wollen ihre Theorie des gesellschaftlichen Bruchs und der Neuorganisation noch einmal kurz darstellen, um die Unterschiede zu verdeutlichen. In politisch-staatlichen Transformationstheorien soll zuerst die emanzipatorische Kraft die (politisch-staatliche) Herrschaftsgewalt innerhalb der alten Gesellschaft erringen, um den gesellschaftlichen Bruch zu verwirklichen und eine andere Gesellschaft aufzubauen. Die neue Gesellschaft hat jedoch noch keine Erfahrung mit anderen Re/Produktionsweisen, anderen Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen. Der Suchprozess könnte nun beginnen, jedoch bleibt keine Zeit für einen selbstorganisierten, bedürfnisentfaltenden Konstitutionsprozess, sondern schnelle Antworten sind gefragt. Das bedeutet, dass sich die gesellschaftliche Neuorganisation auf die vorhandenen gestaltenden Institutionen beziehen muss. Politik und Staat müssen diese gesellschaftliche Aufgabe übernehmen. Damit wird die neue Gesellschaftsform nicht entwickelt und bedürfnisentfaltend aufgebaut, sondern entworfen und verordnet. Wird eine sich befreiende Gesellschaft nicht auf Basis der Bedürfnisse der Menschen entwickelt, dann bleiben die Bedürfnisse verdeckt, verdrängt und die Menschen zwängen sich – mehr oder minder freiwillig – in die neue Gesellschaftsform hinein. Es kommt zu einem Rückgriff auf alte, bekannte Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen. Tradierte Formen der Herrschaft setzen sich nach einem politisch-staatlichen Transformationsprozess fort.

Der marxistisch-leninistischen Transformationstheorie war dies bewusst. Nach dem ersten gesellschaftlichen Bruch sollte zuerst eine → Übergangsgesellschaft (S. 58) erreicht werden, die »erste Phase des Kommunismus« (Marx 1875), der Sozialismus. Doch die Möglichkeiten des Konstitutionsprozesses in der Übergangsgesellschaft bleiben deutlich beschränkt (vgl. S. 58) und die möglichen Gewalttaten zur Erreichung des Sozialismus müssen eingeplant werden. Die entscheidende transformationstheoretische Einsicht deutete sich also schon in der marxistisch-leninistischen politisch-staatlichen Transformations*theorie* an und kann aus der Kritik von politisch-staatlichen Transformations*prozessen* gewonnen werden: Der gesellschaftliche Konstitutions-

prozess der neuen Verhältnisse darf nicht *nach* dem gesellschaftlichen Bruch geschehen. Der Bruch kann sich nur auf Basis einer ausreichend fortgeschrittenen gesellschaftlichen realen Alternative entwickeln. Anders gesagt: Der Bruch hat ein *gesellschaftskonstituierendes Fundament* und kein *politisch-staatliches*.

3. Momente der gesellschaftlichen Aufhebungstheorie

Wie kann ein Konstitutionsprozess innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft beginnen und die Grundlagen einer freien Gesellschaft schaffen? Um diese Frage zu beantworten, werden wir zuerst fragen, welchen Inhalt, welche Qualität der Konstitutionsprozess benötigt und dann, in welcher Form er stattfinden muss.

3.1 Vorform und gesellschaftsumformende Potenz

Eine Gesellschaftsform fällt nicht einfach vom Himmel. Sie muss sich aus der vorhergehenden Gesellschaft entwickeln. Zur Vorgesellschaft steht die neue Form in einem Verhältnis des Bruchs. Sie verstärkt nicht einfach bestimmte Logiken und Strukturen der alten Gesellschaft – etwa Staat oder Demokratie. Sie ist nicht einfach eine quantitative Ausdehnung bestehender Formen, sondern setzt eine qualitative Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch. Sie entwickelt sich auf einer *eigenen Grundlage* aus der alten Gesellschaft heraus. Sie entsteht in der alten Gesellschaft, aber auf Basis einer anderen, eigenen Logik der gesellschaftlichen Organisation. Diese neue Logik besitzt die Potenz, neue gesellschaftliche Verhältnisse herzustellen und alte abzulösen, kurz: Sie besitzt eine gesellschaftsumformende Potenz. Worin besteht diese Potenz?

Wie wir später noch ausführlich entwickeln werden (Kap. 5, 2.2), zeichnet sich die Form einer Gesellschaft durch zwei Momente aus: Erstens durch die Art und Weise, wie die Lebensbedingungen vorsorgend hergestellt* werden (Re/Produktionsweise) und dabei, zweitens, alle Menschen miteinander verbindet (Vermittlungsform). Die gesellschaftsumformende Potenz besteht also in der Möglichkeit zur Entfaltung einer neuen Re/Produktionsweise und einer neuen Vermittlungsform. Diese Potenz kann sich erst unbeschränkt entfalten, wenn ihre Logiken in der Gesellschaft allgemein geworden sind. Sind die neuen herstellenden* und vermittelnden Formen noch nicht allgemein ge-

worden und haben erst ansatzweise begonnen, sich herauszubilden, so befinden sie sich noch im Stadium der *Vorform*. Die *Vorform* ist soziale Form, die die unentfaltete Re/Produktionsweise samt Vermittlungsform in einer ihr fremden Gesellschaft annimmt. Die Vorform ist dabei nicht ein konkretes Projekt oder eine abgegrenzte Bewegung, sondern eine Form, die viele Realisationen haben kann. Alle sozialen Räume, die durch die neue Form der Herstellung* und Vermittlung bestimmt werden, sind Ausprägungen der Vorform. Im Folgenden schreiben wir abkürzend von »Vorformen« und meinen damit tatsächlich die Realisationen, die Vorformcharakter besitzen.

Um die Vorform einer anderen Re/Produktions- und Vermittlungsweise innerhalb einer Gesellschaftsform zu denken, ist eine Annahme entscheidend: Keine Gesellschaft ist ein einheitliches System. Eine Gesellschaft ist eher ein *Hybrid*, eine Mischung verschiedener Re/Produktionsweisen, in dem jedoch eine dominant, bestimmend, hegemonial ist. Diese bestimmende Re/Produktionsweise strukturiert die gesamte Gesellschaft nach ihrer Logik und zwingt den anderen Weisen ihre Ziele auf. Im Kapitalismus ist die kapitalistische Re/Produktionsweise vorherrschend und bestimmend. Ihre Logik der Verwertung, der Konkurrenz und der Exklusion setzt den Rahmen für alle anderen Sphären. Es gibt jedoch viele Sphären mit eigenen Logiken und Zielen, ohne die der Kapitalismus gar nicht bestehen könnte (Reproduktion und Care, Politik, Kultur etc.). Eine Vorform kann zunächst nur in einer Nische des Kapitalismus entstehen. Um den Aufbau einer anderen Gesellschaftsform zu ermöglichen, muss sie sich von dort aus verallgemeinern.

Mit dem Begriff der Vorform, als sozialer Form mit gesellschaftsumformender Potenz, können wir nun die Anfangsfragen der Aufhebungstheorie neu formulieren: Was ist die Vorform der freien Gesellschaft im Kapitalismus und wie kann sich diese verallgemeinern? Oder anders ausgedrückt: Was ist die soziale Form der Herstellung* und Vermittlung mit gesellschaftsumformender Potenz, die sich im Kapitalismus herausbildet, und wie kann sie sich verallgemeinern? Nach unserer Argumentation muss jede Aufhebungstheorie die Vorform theoretisch bestimmen. Zwei Fragen stellen sich dabei: Wie kann aus der Vorform eine neue Gesellschaft hervorgehen? Weshalb kann die Vorform eine freie Gesellschaft erschaffen? Die erste Frage fragt nach der Verbindung zwischen Vorform und neuer Gesellschaft, die zweite nach der inhaltlichen Qualität der Vorform.

Wie geht aus einer Vorform eine neue Gesellschaft hervor?
Oben haben wir behauptet, dass die Vorform schon die neue Re/Produktionsweise und Vermittlungsform unentfaltet enthalten muss. Entsprechend unserer gesellschaftstheoretischen Analyse (Kap. 5, 2.), schreiben wir dabei der Vermittlungsform das bestimmende Moment zu: Wenn sich die gesellschaftliche Vermittlung verändert, muss sich die Herstellung* mitverändern. Umgekehrt führt eine andere Form der Herstellung* – beispielsweise ökologischer, sozialer, herrschaftsfreier – nicht notwendig zu einer neuen Form der Vermittlung. Die Herstellung* muss sich immer an der Vermittlung ausrichten. So führt verallgemeinerter Tausch zu kapitalistischer Produktion (kosteneffizient, verwertungsorientiert etc.).[20] Aus diesem Grund legen wir den Schwerpunkt in unserer Aufhebungstheorie auf die Frage, wie sich die Form der gesellschaftlichen Vermittlung ändert. Andere Aufhebungstheorien könnten diese Frage nach der Vorform anders beantworten.

Der Name drückt es schon aus: Vorformen existieren *bevor* sie sich vollständig entfaltet haben. Die neue gesellschaftliche Dynamik ist in den Vorformen also niemals vollständig, sondern nur als Anteil und in unentfalteter Weise enthalten. Das qualitativ Neue, wie auch immer es bestimmt ist, ist darin allerdings dominant. Durch diese neue Qualität wird die Vorform zusammengehalten, sie gibt die Logik vor, der sich die anderen Elemente unterordnen. So kann es in der befreienden Vorform beispielsweise noch Geld und Tausch geben, doch diese bestimmen die Vorform nicht. Sie sind vielleicht nötig, um im Kapitalismus zu überleben, aber sie sind einer anderen Logik – z.B. der Bedürfnisbefriedigung – untergeordnet. Mit der Ausdehnung der Vorformen werden diese nicht-bestimmenden Elemente immer weiter zurückgedrängt. Mit ihrer Verallgemeinerung erzeugen sie eine Gesellschaft, in der die neue Qualität nicht mehr Fremdes, Bedrängtes ist, sondern zum gesellschaftlich Bestimmenden wird. Hier sei noch einmal betont, dass der Bezug zwischen der Vorform und der Gesellschaftsform noch offen ist. Aufhebungstheorien können den Übergang unterschiedlich fassen.

---

[20] Uns ist bewusst, dass der Zusammenhang tatsächlich doppelseitig, dialektisch ist: Die getrennte Produktion von Waren auf Basis von Eigentum braucht den allgemeinen Tausch (damit Märkte) zur Vermittlung. Doch in dem dialektischen Zusammenhang kommt der Vermittlung das bestimmende Moment zu (vgl. Kap. 5, 2.2).

Welche Vorform kann eine freie Gesellschaft erzeugen?
Die Vorform besitzt keine befreiende Potenz, wenn sie bloß auf eine Ermächtigung innerhalb des Kapitalismus abzielt, seine Überwindung jedoch nicht erreichen kann. Um die befreiende soziale Form positiv zu bestimmen, ist es notwendig zu erfassen, wohin sie sich entwickeln soll. Es ist also zu klären, was *Befreiung* bedeutet. Erst wenn wir die freie Gesellschaft in ihren wesentlichen Zügen auf den Begriff bringen, können wir das Neue, die gesellschaftsumformende Potenz und somit die Vorform bestimmen, welche sie hervorbringen kann. Wir benötigen also eine begründete Utopie, keine ausgepinselte Fantasievorstellung, sondern Überlegungen, was die grundlegenden Bestimmungen einer freien Gesellschaft sind. Es geht also nicht um ein beschreibendes Abbilden, sondern um ein kategoriales Begreifen der Utopie einer freien Gesellschaft (vgl. Kap. 4). Ohne Utopie keine Aufhebungstheorie. Erst das begriffene Ziel macht den Weg erkennbar.

Hiermit lässt sich die Grundfrage der Aufhebungstheorie – Was ist die Vorform der freien Gesellschaft im Kapitalismus und wie kann sich diese verallgemeinern? – in zwei Diskurse aufteilen: Im *Utopiediskurs* geht es um die Frage, was eine freie Gesellschaft auszeichnet. Von diesem Utopiediskurs unterscheidet sich der hier geführte *Aufhebungsdiskurs*, der danach fragt, welche Vorform die freie Gesellschaft hervorbringen und wie sich diese Vorform im Kapitalismus durchsetzen kann.

Transformationstheorien, die sich gegen Utopien sperren – beispielsweise aufgrund der Weigerung, über Utopie nachzudenken (→ Abwehr, S. 106) –, stehen vor der immensen Schwierigkeit, die gesellschaftsumformende Potenz zu bestimmen, die die neue Gesellschaftsform hervorbringen kann. Es besteht die Gefahr, die Bedeutung der gesellschaftsumformenden Potenz nicht anzuerkennen und bloß durch Veränderungen innerhalb der alten kapitalistischen Form – beispielsweise Demokratisierung oder → Verstaatlichung (S. 56) – zu ersetzen. Das war schon das Problem der staatspositiven traditionellen Reform- und Revolutionstheorien (vgl. Kap. 2, 2.). Und auch die meisten modernen staatskritischen Transformationstheorien begreifen nicht die Bedeutung der gesellschaftsumformenden Potenz oder bestimmen sie falsch, da sie den Zusammenhang zwischen der Vorform und der erwünschten neuen Gesellschaft nicht konsequent denken. Erst wer die freie Gesellschaft allgemein bestimmt und den Zusammenhang zwischen befreiender Vorform und freier Gesellschaft erforscht, kann feststellen, ob die Vorform die

befreiende Potenz wirklich besitzt. Eine Utopie, die das Ende von Knappheit im Zentrum hat, wird die Vorform in technischen Entwicklungen sehen. Eine Utopie, die an zentrale Planung glaubt, wird politisch-staatliche Vorformen suchen. Unsere Utopie findet ihre Vorform in neuen Beziehungen zwischen Menschen.

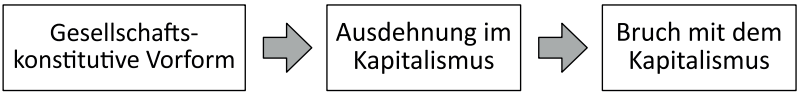
3.2 Gesellschaftliche Verallgemeinerung

Wie kann sich die befreiende Vorform gesellschaftlich durchsetzen? Wie können ihre Erscheinungen aus ihrem Nischendasein heraustreten und nicht bloß schöne Rückzugsräume vor der Gewalt der kapitalistischen Realität darstellen, sondern der befreiende »Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte« (Benjamin 1942, 701) sein, wo wir unsere gesellschaftlichen Verhältnisse nach unseren Bedürfnissen – und somit in Freiheit – gestalten können? Eine Aufhebungstheorie muss diese Frage beantworten. Der Prozess der Durchsetzung besteht im Wesentlichen aus zwei Phasen: In der ersten Phase vor dem gesellschaftlichen Bruch *dehnen* sich die Vorformen *innerhalb* der alten Gesellschaft *aus*. In der zweiten Phase *verallgemeinern* sie sich und werden gesellschaftlich *bestimmend* – dies ist der gesellschaftliche Bruch. Beide Phasen – Ausdehnung im Kapitalismus und Bruch mit dem Kapitalismus – müssen von einer Aufhebungstheorie hinreichend theoretisch durchdrungen werden (vgl. Abb. 6).

Ausdehnung im Kapitalismus

Weshalb sollten sich befreiende Vorformen im Kapitalismus ausdehnen? Und wie? Hierzu gibt es viele Gedanken und Theorien. Die beliebteste ist mit einer technischen Hoffnung verknüpft, die von emanzipatorischen Denker*innen aller Generationen – allen voran Marxist*innen – bemüht wurde: Durch seine enorme Innovationskraft mache der Kapitalismus menschliche Arbeit Stück für Stück überflüssig, sodass ein stetig schrumpfender Anteil an notwendiger Tätigkeit einem steigenden Wohlstand gegenüberstehe. Irgendwann, so die ambitionierteren Hoffnungen, sei Reichtum fast zum Nulltarif zu haben (vgl. Rifkin 2016). Projekte des freiwilligen Beitragens statt der erzwungenen Arbeit würden Stück für Stück die gesellschaftliche Landschaft erobern. Die Realisierung der Freiheit sei nah (vgl. »Technische Utopien«, S. 111). – Diese und andere Hoffnungen der Ausdehnung gibt es, und sie müssen diskutiert werden. Unsere eigene Theorie folgt später (Kap. 7). Wir können

Abb. 6: Phasen der Durchsetzung einer gesellschaftskonstitutiven Vorform



schon so viel verraten: Leicht ist die Antwort nicht. Wir gehen aber davon aus, dass die Ausdehnung im Kapitalismus auf neuen Formen der vorsorgenden Herstellung* der Lebensbedingungen basiert. Auch wir sind Suchende, und wir hoffen, gemeinsam weiterzukommen.

Bruch mit dem Kapitalismus

Ein gesellschaftlicher Bruch stellt eine Zäsur, eine grundlegende Veränderung, einen Umschlag dar. Er bedeutet das Ende der alten gesellschaftlichen Logik der Re/Produktion und Vermittlung und den Aufbau einer neuen gesellschaftlichen Logik. Er wird auch »gesellschaftlicher Kipppunkt« genannt, weil der Bruch unvorhergesehen und plötzlich geschehen kann. Plötzlich »kippt« die Gesellschaft in eine neue Form. Der gesellschaftsumformende Bruch ist der Kern von Transformationstheorien: Sie versuchen zu erklären, wie es zu einem qualitativen Wandel im Kapitalismus kommen kann, der den Weg hin zu einer freien Gesellschaft eröffnet. Auch die politisch-staatlichen Transformationstheorien denken einen Bruch, der jedoch nur durch einen politisch-staatlichen Machterringungs- und keinen gesellschaftlichen Aufbauprozess vorbereitet wird. Doch die Strukturen der Befreiung müssen von uns Menschen in einem Entdeckungs- und Entfaltungsprozess unserer Bedürfnisse selbst geschaffen werden. Somit müssen sie vor dem Bruch entstehen. Der Bruch im Kapitalismus erscheint nicht plötzlich in Form eines politisch-staatlichen Umsturzes, sondern *entsteht auf Basis eines gesellschaftlichen Aufbauprozesses*.

Damit ist jedoch noch nicht gesagt, wie sich der Bruch vollzieht. Es ist bloß klar, dass ihm ein gesellschaftlicher Aufbauprozess *vorausgeht*. Manche Aufhebungstheoretiker*innen gehen davon aus, dass der endgültige Bruch noch immer eher revolutionäre Züge tragen wird und dass es zu einem plötzlichen, wahrscheinlich bewaffneten Aufstand kommen wird. Dafür steht der Begriff Revolution, der jedoch differenziert werden muss. Eine *reaktive Revolution* entwickelt sich bloß aus der Unzufriedenheit mit den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen. Sie »reagiert« auf schlechte Bedingungen. Eine *aktive Revolution* entsteht auf

der Basis einer gesellschaftlichen Alternative. Sie »agiert« auf Basis eines Konzepts, wie bessere Lebensbedingungen geschaffen werden könnten (vgl. dazu auch S. 72). Sie handelt im Bewusstsein und der realen Möglichkeit einer anderen Gesellschaft. Andere Überlegungen gehen eher von einem langsamen, schleichenden, reformerischen Übergang aus. Entscheidend bleibt aber: Der Bruch basiert auf dem vorausgegangenen gesellschaftlichen Aufbauprozess.

4. Aufhebung als neues Paradigma

Die hier entwickelte Aufhebungstheorie ist der Versuch, das alte Paradigma einer *politisch-staatlichen* Transformation des Kapitalismus zu überschreiten und in ein neues *gesellschaftliches* Paradigma aufzuheben. Das politisch-staatliche Paradigma konzentriert sich auf die Erringung von Macht. Damit geriet die Formfrage – »Was ist die Vorform der freien Gesellschaft im Kapitalismus und wie verallgemeinert sie sich?« – in den Hintergrund. Doch der *qualitative Wandel der Gesellschaftsform* ist das Erklärungsbedürftige der Transformationstheorie, es ist ihr Gegenstand. Auch politisch-staatliche Transformationstheorien beantworten zwar diese Frage und bewegen sich um den Gegenstand, aber die individuell-gesellschaftliche Befreiung als Aufbauprozess ist für sie kein Thema. Damit wendet sich das neue Paradigma der Aufhebungstheorie eigentlich nur wieder ihrem Gegenstand zu und stellt die Frage: »Wie kann eine freie Gesellschaft geschaffen werden?« Tatsächlich wäre das gesellschaftliche Paradigma also *nicht* das *neue* Paradigma, *sondern* das *einzig gültige*. Wir wollen trotzdem von einem neuen Paradigma sprechen, um einen klar abgegrenzten *Diskursraum* zu schaffen, in welchem die transformationstheoretischen Grundlagen – zugespitzt: Formfrage statt → Herrschaftsfrage (S. 54) – klar sind. Wie bisher schon erläutert, fassen wir Theorien, die dieses Paradigma zur Grundlage haben, mit dem Begriff der *Aufhebung*.

4.1 Hüpfende Schritte

Wir haben der Reform das Bild eines schrittweisen Berg-Erklimmens gegeben und der Revolution das eines Sprungs über eine Schlucht (vgl. Kap. 2, 3. und 4.). Das Paradigma der Aufhebung verbindet die Prozesshaftigkeit der Reform mit dem Bruch der Revolution, das Berg-Erklim-

men mit dem Sprung. Die Aufhebung denkt Transformation als hüpfende Schritte. Wir brauchen einen Prozess, doch der Prozess muss schon aus der alten Logik heraustreten, er muss den Sprung und den Bruch schon in sich tragen. Wie wir am Beginn des Kapitels geschrieben haben, ist es nicht unser Ziel, euch, liebe Leser*innen, eine perfekte Aufhebungstheorie aufzutischen und zu verlangen, euch dafür oder dagegen zu positionieren. Nein, dieses Buch soll vor allem den Raum der Aufhebungstheorie öffnen. In diesem Raum kann es verschiedene, auch widerstreitende Theorien geben. Dieser Raum ist für uns entscheidend und der eigentliche Zweck dieses Buches. Seine rahmentheoretischen Pfeiler – Aufhebungstheorie (Kap. 3) und kategoriale Utopietheorie (Kap. 4) – sind unsere wesentlichen Beiträge. Wir hätten diesen Raum auch fest an unsere eigene Aufhebungstheorie, die Keimformtheorie (Kap. 7), und Utopietheorie, den Commonismus (Kap. 6), binden können, doch es war uns wichtig, nicht vorzugeben, wie Emanzipation zu fassen ist. Dieses Buch ist eine Einladung, innerhalb dieses Raums die Befreiung der Menschen zu denken. Unsere konkreten theoretischen Umsetzungen sind nur erste Versuche, sich in diesem Raum zu bewegen.

5. Zusammenfassung

Transformationstheorien, die auf die Überwindung des Kapitalismus zielen, sind Aufhebungstheorien. Ihre Kernfrage ist, wie eine freie Gesellschaft aus dem Kapitalismus entstehen kann. Unsere Erkenntnisse sind:

- Die Befreiung des Menschen ist individuell, gesellschaftlich und kollektiv: Jede und jeder kann sie nur selbst vollziehen, sie kann nur in und mit der Gesellschaft geschehen und zwar interpersonal in konkreten unmittelbaren Umständen.
- Deshalb muss der Befreiungsprozess ein bedürfnisorientierter und selbstgeschaffener gesellschaftlicher Konstitutionsprozess sein.
- Der Konstitutionsprozess beginnt in der alten Gesellschaft.
- Eine freie Gesellschaft entsteht aus den neuen Formen, die vor dem gesellschaftlichen Bruch ausreichend entwickelt sein müssen.
- Politisch-staatliche Transformationstheorien können diesen Konstitutionsprozess nicht denken, da sie auf die politisch-staatliche Machtergreifung mit darauffolgender gesellschaftlicher Neuorganisation abzielen.

- Der Konstitutionsprozess muss eine gesellschaftsumformende Potenz haben.
- Eine Gesellschaftsform ist durch ihre Re/Produktionsweise und Vermittlungsform gekennzeichnet, somit muss die gesellschaftsumformende Potenz auch die neuen Formen der Herstellung* und Vermittlung enthalten.
- Der soziale Ausdruck, die soziale Form der neuen Herstellung* und Vermittlung ist die Vorform.
- Die Grundfrage der Aufhebungstheorie lautet: Was ist die Vorform der freien Gesellschaft im Kapitalismus und wie verallgemeinert sie sich?
- Die befreiende Vorform kann nur inhaltlich bestimmt werden, durch eine kategoriale Bestimmung der Zielgesellschaft, der Utopie. Diese können wir innerhalb des Paradigmas der kategorialen Utopietheorie denken.
- Die Vorform entwickelt sich in einem zweiteiligen Durchsetzungsprozess zur gesellschaftlich bestimmenden Form: Ausdehnung im Kapitalismus und gesellschaftlicher Bruch mit Verallgemeinerung in die freie Gesellschaft.
- Die Aufhebungstheorie stellt ein neues Paradigma der Transformationstheorie dar, indem sie sich dem eigentlichen transformationstheoretischen Gegenstand, dem qualitativen Wandel der Gesellschaftsform, zuwendet.
- Mit unserer Aufhebungstheorie (und folgenden kategorialen Utopietheorie) wollen wir Menschen in einen theoretischen Raum einladen, in welchem menschliche Befreiung denkbar ist.

19. Januar:
Die Keimformtheorie

Text: Simon Sutterlütti/Stefan Meretz: Kapitalismus aufheben, Hamburg 2018, S. 209-242.

den Mitteln ihrer Selbstversorgung, ihres Lebens. Die erhöhten Pachten übten einen Druck zur Kommerzialisierung der Landnutzung aus. Um die Pachten aufzubringen, musste ein immer größerer Anteil der Produkte auf dem Markt verkauft werden. Die Vermittlungsform des Tauschs wurde immer wichtiger, die wachsende Stadtbevölkerung war zunehmend auf die Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln über Märkte angewiesen. Der Tausch wurde dann bestimmend, als er die Existenzsicherung des Großteils der Bevölkerung zu dominieren begann. Im Zuge der Verallgemeinerung des Tauschs als primäre Vermittlungsform für den Lebensunterhalt traten die lokal-abhängigen variablen Momente des Tauschs immer mehr zurück: Der Tausch wurde zum allgemeinen Äquivalententausch.

Mit dem Dominanzwechsel löste der Äquivalententausch eine immense Zunahme der Tätigkeitsteilung und damit der Vermittlungstiefe der Re/Produktion aus. Die Transpersonalität ist die Stärke des Tauschs: Er verbindet Menschen, die eigentlich nur ihren Eigennutz maximieren wollen. Die Tauschpartner*innen können einander egal sein. Während die Vermittlungstiefe in der feudalen Gesellschaft noch relativ gering ist und die transpersonalen Beziehungen noch nicht so komplex und ausgedehnt waren, schafft der Äquivalententausch eine komplexe, tief gestaffelte, transpersonale Vermittlung – die heute global geworden ist. Das alte System des Feudalismus wurde vom neuen System, dem Kapitalismus, aufgehoben. Die spätfeudale und entstehende kapitalistische Gesellschaft strukturierte sich Schritt für Schritt um, um den neuen Anforderungen der kapitalistischen Re/Produktionsweise zu entsprechen.

3. Keimformtheorie: Entstehung des Commonismus

Nach der Analogie der Entstehung des Kapitalismus wollen wir uns nun dem Übergang zur freien Gesellschaft zuwenden. Unsere Utopie und damit unsere Fassung der freien Gesellschaft ist der *Commonismus* wie wir ihn in Kapitel 6 entwickelt haben. Andere Analysen können zu anderen Fassungen der freien Gesellschaft kommen, dementsprechend könnten sich auch die im Folgenden dargestellten fünf Schritte anders ergeben. Der Gegenstand der Gesellschaft und die Entwicklungsdimension der Re/Produktionsweise sind die gleichen wie beim Übergang zum Kapitalismus. Die neue Funktion, die neue Vermittlungsform, unterschei-

det sich jedoch: War es beim entstehenden Kapitalismus der Tausch, so ist es beim entstehenden Commonismus das Commoning (vgl. Kap. 6, 3.). Allerdings empfinden wir unsere Forschung und Theorie an dieser Stelle noch als unausgereift.

Eine Qualität der commonistischen Vermittlung, des Commoning, ist die → Freiwilligkeit (S. 158): Menschen werden nur tätig, wenn ihnen die Tätigkeit wichtig genug ist und sie tätig werden wollen. Eine weitere Qualität ist die → kollektive Verfügung (S. 159): Keine abstrakten Regeln garantieren Trennungen und Ansprüche (wie beim → Eigentum, S. 141), sondern kollektive Nutzungsmöglichkeiten werden auf Basis von → Bedürfnissen (S. 122) ausgehandelt. Diese commonistischen Elemente schaffen Inklusionsverhältnisse. Andere Menschen können nicht als Instrument eingesetzt oder zu einer Tätigkeit gezwungen werden, sondern ich habe gute Gründe, die Bedürfnisse anderer einzubeziehen. Das Gleiche gilt spiegelbildlich für die anderen, die mich einbeziehen. Nur einander wechselseitig inkludierend können wir unsere Ziele erreichen. Diese Qualitäten werden uns dazu dienen, die Erscheinungsweisen der Keimform unter aktuellen Bedingungen zu finden und zu analysieren. Zur Erinnerung: Wir blicken auf Basis einer menschlichen Möglichkeit – einer (herrschafts)freien Gesellschaft, die wir Commonismus nennen – virtuell zurück und fragen uns, wie diese Gesellschaft entstehen konnte.

3.1 Vorbedingungen

Die commonistische Gesellschaft und die sie bestimmende Vermittlungsform des Commoning entstehen auf Basis menschlich-gesellschaftlicher Vorbedingungen. Diese Voraussetzungen sind zweifacher Natur: Einige Voraussetzungen sind allgemein-menschlich und somit nicht von der heutigen Gesellschaftsform abhängig. Andere Voraussetzungen sind historisch entstanden und an bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen gebunden. Wir wollen mit den allgemein-menschlichen Vorbedingungen beginnen.

Damit wir Menschen eine inklusiv-bedürfnisorientierte Vermittlungsform eingehen können, müssen wir die Bedürfnisse anderer Menschen wahrnehmen und zu Prämissen des eigenen Handelns machen können. Diese Fähigkeit wird *Intersubjektivität* genannt. Wir haben sie in der Individualtheorie (S. 131) ausgeführt. Die Intersubjektivität ermöglicht uns, andere Menschen als bedürftige Individuen mit eigenen Wünschen und Wahrnehmungen zu erkennen und sie auf Augenhöhe in die eige-

nen Wünsche und Wahrnehmungen einzubeziehen, anstatt sie nur instrumentell den eigenen Bedürfnissen unterzuordnen.

Als Menschen haben wir eine *Erkenntnisdistanz* zur Welt. Wir sind unseren Wahrnehmungen, Emotionen und der Welt nicht direkt ausgeliefert, sondern können eine reflektierende Distanz einnehmen. Mittels des Bewusstseins sind wir fähig, unsere gesellschaftlichen Verhältnisse vorsorgend nach unseren Bedürfnissen zu gestalten. Wir können unsere und andere Bedürfnisse reflektieren und Befriedigungsmöglichkeiten abwägen.

Als gesellschaftliche Individuen sind wir Menschen nicht auf eine individualisierte Motivation zurückgeworfen. Wir sind nicht nur motiviert tätig, wenn eine konkrete Tätigkeit uns individuell nützt, sondern wir kennen auch eine *verallgemeinerte Motivation*. Unsere Motivation kann auch die Bedürfnisse anderer Menschen einbeziehen und zwar sogar Bedürfnisse »allgemeiner Anderer«, also von Menschen, die wir gar nicht kennen. Ich backe nicht nur Brötchen für mich und meine Freund*innen, sondern kann auch dazu motiviert sein, Brötchen für Menschen zu backen, die ich nicht kenne. Wir sind uns unsicher, wie viele weitere allgemein-menschliche Vorbedingungen die commonistische Vermittlung hat. Es können noch weitere hinzukommen. Letztlich ist die wesentliche Vorbedingung, dass *wir Menschen sind, die ihre Lebenswelt gestalten können*.

Nun wollen wir uns aber noch den historischen Voraussetzungen zuwenden. Hierbei beschleicht uns eine noch größere Unsicherheit: Wie können wir bestimmen, was die veränderbaren Voraussetzungen einer freien Gesellschaft sind? Was braucht sie unbedingt, was ist verzichtbar? Ist es eine hohe Technikentwicklung? Eine globale Vernetzung? Schnell kommen hierbei Elemente hoch, welche den Kapitalismus als unabdingbare Voraussetzung für die Realisierung der menschlichen Potenz annehmen. Da wir uns uneinig und unsicher sind, wollen wir diese historischen Vorbedingungen im Konjunktiv belassen.

Vielleicht ist eine *globale Vernetzung* für das Entstehen einer inklusiven Vermittlungsform notwendig. Denn erst dann gibt es kein separiertes Außen mehr. Erst dann können wirklich alle Bedürfnisse einbezogen werden, und es besteht nicht die Gefahr und evtl. die Notwendigkeit, sich auf Kosten anderer durchzusetzen. Oder umgekehrt: Vielleicht kann eine freie Gesellschaft in einer Region beginnen und sich von hier aus ausdehnen? Wir halten es für nicht sehr wahrscheinlich, doch denkbar

wäre auch eine freie Gesellschaft in einer gewissen Isolation. Natürlich wären die Arbeitsteilung und damit auch die Bedürfnisvielfalt geringer, aber dies begründet keine Unmöglichkeit einer inklusiven Vermittlungsform. Diese Überlegungen werfen auch die Frage auf, inwiefern sich eine freie Gesellschaft in bestimmten Erdteilen schon durchsetzen könnte, während andere noch von herrschaftsvollen Vermittlungsformen dominiert werden. Klar ist, dass Vermittlungsbeziehungen zu diesen »Außengesellschaften« die innere Inklusionslogik teilweise korrumpieren und beschädigen könnten.

Wie steht es mit der *Vermittlungstiefe*? Der Kapitalismus hat Menschen in ein starkes gesellschaftliches → Netzwerk (S. 179) eingebunden. Alle Menschen produzieren für alle, wenn auch unter dem negativen Vorzeichen der strukturellen Exklusion. Mehr noch als frühere Gesellschaftsformen löste der Kapitalismus die Menschen vielerorts aus ihren interpersonalen Verhältnissen von Tradition, Familie und Verband und schuf somit die Grundlage für eine Individualität jenseits von Gruppen. Ist diese gesellschaftliche Verflechtung nicht auch eine Grundlage, damit eine freie Vermittlungsform die interpersonale Ebene überwindet und transpersonal-gesellschaftlich wird?

Möglich ist auch, dass erst eine bestimmte *Technikentwicklung* eine Gesellschaft auf Basis der Freiwilligkeit zulässt. Denn erst durch sie können viele ungeliebte, gefährliche und langweilige Tätigkeiten automatisiert werden, die im Kapitalismus nicht verwertungstauglich sind und durch erpressbare billige Arbeitskräfte abgedeckt werden.

3.2 Entwicklungswiderspruch

Die bloßen Vorbedingungen reichen nicht aus. Es bedarf einer – oder mehrerer – Dynamik(en), welche einen Entwicklungsdruck in Richtung der neuen Vermittlungsform ausüben. Ein gesellschaftlicher Entwicklungswiderspruch ist ein subjektiv empfundener Widerspruch. Es ist ein Widerspruch zwischen den Bedürfnissen der Menschen und der gesellschaftlichen Re/Produktion, zwischen den subjektiven Bedürfnissen und den gesellschaftlichen Möglichkeiten ihrer Befriedigung. Diese subjektiven Bedürfnisse sind vorsorgend orientiert: Die Gesellschaft soll auch in der Zukunft meine Bedürfnisse befriedigen. Und sie können die individuellen Bedürfnisse überschreiten: Auch das Leiden anderer kann zu Veränderungsdruck führen. Auch eine sich zuspitzende Krise – z.B. die planetare Stoffwechselkrise (vgl. Brand/Wissen 2017) oder die innerka-

Verwertungskrise
Die kapitalistische Produktionsweise enthält einen Selbstwiderspruch. Einerseits basiert der Kapitalismus auf der Verwertung menschlicher Arbeit. Andererseits müssen alle Warenproduzent*-innen danach streben, ihre Waren so billig wie möglich zu produzieren, was bedeutet, die menschliche Arbeit darin zu minimieren. Beide Prozesse sind von Konkurrenz getrieben. Der erste strebt nach Expansion und immerwährendem Wachstum, der zweite nach Implosion und permanenter Schrumpfung. Ursprung des Selbstwiderspruchs und damit Quelle der Doppelkrise von Verwertung und Stoffwechsel ist der von Marx analysierte »Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit« (1890, 56). Marx unterscheidet konkrete und abstrakte Arbeit. Konkrete Arbeit schafft den Gebrauchswert, der Bedürfnisse befriedigt. Abstrakte Arbeit erzeugt den Tauschwert, der die Äquivalenz im Tauschakt herstellt. Eigentlich geht es bei der vorsorgenden Herstellung* der Lebensbedingungen ausschließlich um die nützlichen Dinge, um die Gebrauchswerte. Doch im Kapitalismus werden nur die Waren produziert, welche Ver-Wert-ung versprechen. Ihr Wertsein wird nun durch die abstrakte Arbeit gesetzt, die jedoch durch den Zwang zur Produktivitätssteigerung in der Konkurrenz permanent vermindert werden muss. Für die gleiche Produktmenge ist immer weniger Arbeit erforderlich. Zur Kompensation muss der Umfang des Warenausstoßes permanent gesteigert werden. Um die gleiche Wertmasse zu erzeugen, muss immer mehr Warenmasse produziert werden, was immer mehr natürliche Ressourcen verbraucht und mehr Externalitäten erzeugt (z.B. den Ausstoß von CO_2). Bei steigendem Naturverbrauch haben wir zwei gegenläufige Tendenzen: Wertexpansion durch Produktionsausweitung und Wertminimierung durch Produktivitätssteigerung. Die kapitalistische Produktionsweise steuert systematisch – im Aufschwung schneller als in der Krise – auf eine planetare Stoffwechselkrise zu.

Trotz permanent steigendem Warenausstoß spitzt sich gleichzeitig – das ist das Verrückte dieser Produktionsweise – die immanente Verwertungskrise zu. Sie besteht darin, dass die kontinuierliche Wertminimierung nicht (mehr) durch die Produktionsausweitung

kompensiert werden kann. Dieses Krisenpotenzial wird durch zyklische Krisen jedoch nur zu einem kleinen Teil ausgeglichen und baut sich immer mehr auf. Das geschieht durch Verlagerung von Investitionen aus der Realwirtschaft hin zu »Investitionen« in eine zukünftig erhoffte Realwirtschaft. Möglich wird dies durch Transfer von realem Kapital in die Finanzsphäre, wo es fiktives Kapital in vielfachem Umfang erzeugt. Problematisch wird dieser Prozess, wenn fiktives Kapital wieder zu realem Kapital umgewandelt und in der Realwirtschaft investiert wird. Die heute laufende Wirtschaft wird nun zunehmend abhängig von zukünftig laufender Wirtschaft. Es baut sich ein Kartenhaus auf, das solange unschädlich wäre, wie es nur ein Kartenspiel bliebe. Doch inzwischen werden echte Häuser daraus gebaut. Bricht das Kartenhaus zusammen, kommt die Realökonomie zum partiellen Stillstand. Es ist umstritten, wie groß dieses Krisenpotenzial wirklich ist, und ebenso, welchen Charakter der nächste Crash haben wird.

pitalistische → Verwertungskrise (S. 213) – kann einen Entwicklungsdruck ausüben, weil sie nicht nur die aktuelle Versorgung, sondern auch die Vorsorge bedrohen kann. So kann die Entstehung der Keimform des Commonismus, des Commoning, durch vielerlei Dynamiken ausgelöst sein: soziale Isolation, Umweltzerstörung, sinnvolle Re/Produktionswünsche, die durch Verwertungszwang verunmöglicht werden, Ausschluss vom Markt etc. Es gibt aus gutem Grund viele Diskussionen darüber, wann sich Menschen für gesellschaftliche Alternativen einsetzen. Auch Menschen, deren Existenz – subjektiv erlebt – noch ausreichend gesichert ist, werden bei greifbaren Möglichkeiten für eine andere gesellschaftliche Organisation aktiv. Viele Dynamiken scheinen Hoffnung zu machen, dass die Transformation nicht erst dann beginnt, wenn wir trotz Geld kein Essen mehr erhalten.

3.3 Funktionswechsel

Im Funktionswechsel bildet sich die neue spezifische Funktion, die *Keimform*, aus, die die zukünftige Entwicklung bestimmen wird. Im Funktionswechsel muss eine neue Vermittlungsform entstehen, welche zur Basis der neuen Gesellschaft werden wird. Entsprechend dem von uns formulierten Ziel bildet diese neue Vermittlungsform, das Commoning,

bei ihrer gesellschaftlichen Verallgemeinerung den Kern der Inklusionsgesellschaft, des Commonismus.

Inklusion findet an vielen Orten im Kapitalismus statt, in Freund*innenschaften, Familien, selbst in Unternehmen. Menschen handeln sogar inklusiv, wenn sie keine direkten Vorteile davon haben. Wir nennen ein solches Verhalten → individualisierte Inklusion (S. 216), wenn es auf bewussten ethischen Entscheidungen basiert. Eine individualisierte Inklusion ist ein wichtiger Schritt, doch Commoning geht noch darüber hinaus. Commoning schafft einen Rahmen, schafft Bedingungen, die Inklusion nahelegen, die sie subjektiv funktional machen. In einem Commoning-Rahmen habe ich gute Gründe, inkludierend zu handeln. Inklusion ist im Commoning keine individuelle ethische Entscheidung, sondern nahegelegt durch eine *Inklusionslogik*, die von dem Rahmen erzeugt wird. Ich muss mir nicht → altruistisch (S. 120) etwas abverlangen und meine Bedürfnisse zurückstellend für andere handeln, sondern es ist zur Befriedigung meiner Bedürfnisse sinnvoll, die Bedürfnisse anderer einzubeziehen. Doch wie müssen die Bedingungen gestaltet sein, damit sich die Vermittlungsform des Commoning herausbilden kann?

Wir haben versucht, das Commoning begrifflich zu bestimmen, doch wir sind damit noch nicht fertig (siehe Kap. 6, 1.2). Wir haben unsere Erkenntnisse zu der Aussage verdichtet, Commoning basiere auf *Freiwilligkeit* und *kollektiver Verfügung*. Diese beiden Momente erzeugen die Bedingungen, die Commoning hervorbringen können. Unsere These ist nun, dass das Commoning im Schritt des Funktionswechsels nur als Keimform auftritt und sich daher kollektive Verfügung nicht als transpersonale, sondern nur als interpersonale Qualität entwickeln kann. Im Kapitalismus sind allgemeine Tauschverhältnisse auf Basis von Eigentum bestimmend. Die kollektive Verfügung ist im gesellschaftlichen Maßstab unmöglich und in interpersonalen Räumen schwierig. Im Falle der → Commons (S. 156) versuchen viele Projekte, die exkludierende Wirkung des Eigentums auszuschalten oder abzuschwächen. Der Slogan »Besitz statt Eigentum« (Habermann 2016, 10) steht dafür. In autonomen Zentren oder politischen Camps wird nicht nach Eigentumstiteln entschieden, sondern es wird versucht, Bedürfnisse zu vermitteln. Als Mittel dienen häufig trickreiche Rechtskonstruktionen wie etwa beim Mietshäusersyndikat, freien Software-Lizenzen, Creative-Commons-Lizenzen, Saatgut-Lizenzen etc. Dennoch bleibt durch die Dominanz des Eigentums die Reichweite der Freiwilligkeit grundsätzlich beschränkt, wie wir

Individualisierte Inklusion
Bei Inklusionshandlungen können wir drei Arten der Inklusion unterscheiden: die individualisierte, die interpersonale und die transpersonale Inklusion. Im Falle der individualisierten Inklusion handeln Menschen individuell auf Basis von ethischen Überzeugungen, z.B. Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, Solidarität etc. Hierbei werden die Bedürfnisse anderer Personen im persönlichen Leben berücksichtigt. Beispiele sind Fair Trade, Bio-Konsum, Spenden etc. Da diese Handlungen individuell und auch nur monetär vermittelt sind, schaffen sie keine neuen dauerhaften sozialen Beziehungen und können somit auch keine neue Vermittlungsform herstellen. Inklusion geschieht hier durch die intentionale Verwendung des eigenen Gelds, z.B. bei Konsumentscheidungen und Spenden. Die individualisierte Inklusion ist eine echte Inklusion und macht Verhältnisse besser, sie ist jedoch notwendig beschränkt: Es ist immer wieder auch ein Handeln gegen die eigenen Bedürfnisse. Auf Basis von Moral und Ethik stelle ich die Bedürfnisse anderer bewusst über meine: Statt mit meinem Geld in den Urlaub zu fahren, kaufe ich Fair-Trade-Waren, um Menschen in Kambodscha das Leben etwas besser zu machen. Wenn das Rücksichtnehmen auf andere ein Nicht-Rücksichtnehmen auf meine Bedürfnisse ist, haben Menschen gute Gründe, bei dieser individualisierten Inklusion nicht mitzumachen. Sie ist altruistisch: Ich tue etwas *für andere*. Initiativen, die die individualisierte Inklusion vorantreiben wollen, appellieren oft mit moralischem Unterton: Menschen sollten doch auf andere Menschen achten. Wir müssen den Armen und Kranken helfen. Doch: Wäre es nicht viel schöner, wenn Egoismus und Altruismus verbunden wären? Ich tue etwas *für andere und gleichzeitig für mich*. Das wären interpersonale oder transpersonale Verhältnisse, in welchen es für mich keine moralische Entscheidung mehr ist, auf andere zu achten. Es wären Verhältnisse, in welchen es mir besser geht, wenn ich auf andere achte und es anderen besser geht, wenn sie auf mich achten. Schlussendlich ist dies nur durch eine Veränderung der Handlungsbedingungen zu erreichen, durch ein Überschreiten der individualisierten Inklusions*handlung* hin zu interpersonalen Inklusions*räumen* und wiederum schließlich hin zur transpersonalen Inklusions*gesellschaft*.

noch zeigen wollen. Auch im Kapitalismus basieren viele Zusammenhänge – häufig jenseits der → Ökonomie (S. 28) – auf Freiwilligkeit, die es notwendig machen, die Bedürfnisse der Tätigen einzubeziehen. So etwas wie das Ehrenamt basiert auf Freiwilligkeit: Freiwillige Feuerwehr, Refugees-Welcome-Gruppen, Vereine etc. Auch das politische Engagement setzt Freiwilligkeit voraus. Nicht eine einzelne Person ist dafür zuständig, die Bedürfnisse der Tätigen einzubeziehen, sondern die Struktur muss das insgesamt leisten, sonst vergeht sie. Selbst in Unternehmen nimmt Freiwilligkeit zu. Neue Organisationsstrukturen und Managementansätze setzen immer mehr auf Eigenverantwortung, Autonomie und Selbstmotivation. Den Arbeitenden wird ermöglicht, ihre Arbeit stärker an ihren Wünschen zu orientieren. Dies geschieht weiter unter dem Verwertungszwang, denn auf Basis dieser Freiwilligkeit soll die Produktivität steigen, dennoch handelt es sich um Commoning in der Wirtschaft (vgl. Meretz 2016).

Interpersonale Inklusion

Welcher Beschränkung unterliegt Commoning als Keimform? Als Keimform kann Commoning nur die interpersonal-kollektive, nicht jedoch die transpersonal-gesellschaftliche Ebene ergreifen. Ein Grund dafür ist die fehlende kollektive Verfügung über den interpersonalen Rahmen hinaus, die wir vorher erwähnten. Es scheint naheliegend, dass diese zwei Elemente miteinander in Verbindung stehen. Unsere These ist: Wenn Commons auf dem Niveau der Keimform versuchen, den Tausch und damit die Eigentumslogik im Kapitalismus teilweise zu überwinden, dann müssen sie *transpersonale Beziehungen interpersonalisieren*. Und das ist ein sehr grundsätzliches Problem.

Dies können wir am Beispiel von Projekten der Solidarischen Landwirtschaft veranschaulichen. Im Kapitalismus produziert ein normaler landwirtschaftlicher Hof beispielsweise Gemüse als Ware für einen Supermarkt, in welchem dann die Konsumierenden die Ware kaufen. Sowohl den Konsumierenden als auch den Produzierenden kann es jeweils egal sein, wer dort konkret produziert bzw. konsumiert. Der Tausch Ware gegen Geld verbindet die Personen transpersonal. Die Solidarische Landwirtschaft versucht die Vermittlung zwischen Konsumierenden und Produzierenden anders zu gestalten: Die Konsumierenden bilden eine feste Gruppe, die die Produktion des Hofs finanziert, wofür sie im Gegenzug das produzierte Gemüse erhält. Sie bezahlen jedoch kei-

nen Preis pro Kartoffel, sondern tragen den Finanzaufwand des Hofs, die Arbeitskosten, das Saatgut, den Strom etc. Hierbei kann auch eine solidarische Umverteilung durch Beitragsrunden stattfinden, in welchen Menschen je nach ihren Möglichkeiten Geld geben, sodass Menschen mit mehr finanziellen Mitteln andere mittragen können. Es kommt zu einer teilweisen Entkoppelung von Geben und Nehmen, und neue Logiken bilden sich heraus: Die Konsumierenden bestimmen die Produktion mit, die Produzierenden müssen sich nicht an der Marktkonkurrenz messen und können somit ökologischer und ihren Bedürfnissen entsprechender produzieren. Das Projekt braucht zwar noch Geld, aber die Konsumierenden und Produzierenden befinden sich auch in einem Commoning-Prozess: Sie nehmen verstärkt Rücksicht auf die Bedürfnisse der anderen. Inklusion wird wichtig. Dieses Commoning funktioniert jedoch nur dadurch, dass die Menschen in unmittelbare interpersonale Beziehungen gehen: Die Produzierenden produzieren für konkrete Konsumierende, die Konsumierenden erhalten ihr Gemüse von einem konkreten Hof. Die transpersonale Beziehung des kapitalistischen Hofes zu seinen Konsumierenden wurde im Projekt der Solidarischen Landwirtschaft interpersonalisiert.

Dieses Beispiel soll eine allgemeine Logik verdeutlichen. Freiwilligkeit, Inklusivität und kollektive Verfügung sind auf Keimform-Ebene in interpersonalen Zusammenhängen in einer gewissen Weise erreichbar. Doch im transpersonalen Raum ist kollektive Verfügung nicht erreichbar. Kaum ein Projekt kann es sich im Kapitalismus leisten, Produkte oder Dienstleistungen kostenlos herauszugeben, um anderen eine freie (individuelle oder kollektive) Verfügung zu ermöglichen. Denn die Mittel zu ihrer Herstellung, egal ob Lebensmittel für die Herstellenden oder Re/Produktionsmittel, sind in der Regel Eigentum und stammen somit aus Tauschbeziehungen oder vom Staat. Einige Projekte versuchen trotzdem das Eigentum auf der Output-Seite der produzierten Mittel aufzulösen. So wird die klare Kopplung von Geben und Nehmen beispielsweise bei Küchen-für-alle, der Freiwilligen Feuerwehr oder eben der Solidarischen Landwirtschaft aufgehoben.[40] Aber aufgrund des gesellschaftlich dominanten Eigentums und damit des Geldbedarfs kann die

[40] Legendär sind die Versuche der Nichtkommerziellen Landwirtschaft (NKL) und anderen Projekten rund um den Karlshof im nördlichen Brandenburg. Die sehr lesenswerte Reflexion »Ich tausch nicht mehr. Ich will mein Leben zu-

Entkopplung nur teilweise gelingen und muss in interpersonalen Zusammenhängen aufgefangen werden. Nur in interpersonalen Zusammenhängen kann die exkludierende Logik des Eigentums und des Tauschs bewusst unter den Kooperierenden überwunden werden. Diese Überwindung bleibt aber notwendig begrenzt, somit sind es v.a. die Freiwilligkeit und die begrenzte Verfügung über einige Ressourcen, die auf Ebene des Funktionswechsels Inklusionsbedingungen erzeugen. Wenn Projekte interpersonal Bedingungen schaffen, welche eine partielle Inklusionslogik darstellen, verlieren inkludierende Handlungen tendenziell ihren bloß ethischen Charakter, sie liegen vielmehr strukturell nahe und befördern sich gegenseitig. Es gibt individuell gute Gründe, die nahegelegten inkludierenden Handlungsweisen zu übernehmen, um selbst inkludiert zu werden. Projekte, welche auf Freiwilligkeit und partieller kollektiver Verfügung gründen, erzeugen genau diese Bedingungen kollektiver Inklusion. Dies ist die *Keimform* des Commonismus: Inklusionsbedingungen auf interpersonaler Ebene. Erst mit dem Dominanzwechsel – unserer Überlegung nach verbunden mit der Realisierung allgemeiner kollektiver Verfügung über alle Angelegenheiten der Herstellung* der Lebensbedingungen – transformiert sich die (interpersonale) Keimform zur (transpersonalen) *Elementarform*, wodurch die Inklusionsbedingungen gesellschaftlich allgemein und damit bestimmend werden. Nun wollen wir uns einigen realen Beispielen für die commonistische Keimform zuwenden.

Traditionelle Commons

Traditionelle Commons sind solche, die sich vor allem rund um die Erhaltung von Naturressourcen behaupten und häufig dem unmittelbaren Lebenserwerb durch Verkauf von Naturprodukten dienen (Fischerei, Waldnutzung, Weidenutzung, Wasserregulation etc.). Heute sind es überlebende Inseln im Meer der kapitalistischen Einhegung und Kapitalverwertung, während sie früher einen wichtigen Bestandteil gesellschaftlicher Re/Produktion bildeten. Die Politikwissenschaftlerin Elinor Ostrom hat diese überlebenden Commons untersucht (wofür sie den Wirtschaftsnobelpreis bekam) und acht Design-Prinzipien ihrer Organi-

---

rück« (Autor*innenkollektiv 2015) zeigt die Möglichkeiten und (interpersonalen) Grenzen sehr anschaulich auf.

sation herausgearbeitet, die so zusammengefasst werden können (vgl. Ostrom 2009, 422, eigene zusammenfassende Übersetzung):

1. Die Grenzen der Gruppe und der Ressource sind klar definiert.
2. Die Regeln sind auf lokale Bedürfnisse und Bedingungen abgestimmt, Beiträge und Nutzung sind ausbalanciert.
3. Die Mitglieder können die Nutzungsregeln verändern.
4. Die Ressourcennutzung wird durch die Mitglieder selbst beobachtet.
5. Es wird ein abgestuftes Sanktionssystem verwendet.
6. Die Mitglieder der Gemeinschaft nutzen niedrigschwellige Konfliktlösungsmechanismen.
7. Externe Autoritäten respektieren die eigenständige Regelentwicklung der Gemeinschaft.
8. Bei großen Ressourcensystemen bildet sich eine polyzentrische Organisationsstruktur.

Traditionelle Commons konnten überleben, wenn sie klare Grenzen zogen und für die interne Organisation ein System aus Kontrolle, Sanktion und → Konfliktlösung (S. 160) entwickelten. Oder wie es Ostrom ausdrückt: »In allen selbstorganisierten Systemen fanden wir, dass die Nutzer*innen begrenzende Regeln schufen, wer die Ressource nutzen konnte, Verteilungsregeln, wer welche Ressourcenanteile bekommt, und Formen der Beobachtung und lokalen Sanktionierung von Regelbrecher*innen.« (Ebd., 419, eigene Übersetzung) Diese *Strukturen der Verteidigung* gegen eine feindliche Umwelt und ihre eindringende Logik waren notwendig, weil viele der intern verbundenen Commoners extern gegeneinander als Konkurrent*innen auftraten – etwa wenn Erträge aus der Nutzung der Ressourcen auf Märkten verkauft wurden. Das Eigentum war auf der Output-Seite nicht überwunden, während Natur-Ressourcen wie Wälder, Moore, Weideflächen, Seen etc. auf der Input-Seite nicht als individuelles Eigentum genutzt, sondern kollektiv nach den Bedürfnissen der Beteiligten gepflegt wurden. Pflege und Schutz der Commons erfolgten teilweise auf Basis von Freiwilligkeit. Die begrenzte kollektive Verfügung über die Ressourcen auf der Input-Seite und teilweise vorhandene Freiwilligkeit erzeugen begrenzte Inklusionsbedingungen.

Kollektiv-Projekte

Unter Kollektiv-Projekten verstehen wir ein breites Spektrum der Organisation von unterschiedlichen Aspekten des Alltagslebens mit besonderem Fokus auf die interpersonalen Beziehungen. Dazu gehören etwa

Kommunen, kollektive Kindererziehung, Wohnprojekte, autonome Zentren, queer-feministische Zusammenhänge und andere Gemeinschaften mit emanzipatorischem Anspruch. Thematisch unterscheiden sich die Gruppen durchaus sehr deutlich – Ökologie, Wohnen, Produzieren, Kultur, Politik, Sexualität etc. sind Stichworte. Sie eint jedoch die intensive Auseinandersetzung mit sozialen Prozessen in der Gruppe, die Kritik und Reflexion von → Macht (S. 17) und Herrschaft, die Schaffung von solidarischen Möglichkeiten der Konfliktlösung und die Auseinandersetzung mit traditionellen Beziehungsformen. Auf Grundlage von Freiwilligkeit schaffen sie eine *Selbstorganisation*, welche die strukturelle Vereinzelung in der kapitalistischen Gesellschaft überschreitet und neue Formen der Kooperation entwickelt. Inklusionsbedingungen entstehen hier auf Basis von Freiwilligkeit und werden durch eine Herrschaftsreflexion und -kritik weiterentwickelt. Die meisten dieser Projekte legen ihren Fokus auf ihre innere soziale Organisation. Sie stellen dabei v.a. symbolische und soziale Mittel her: neue Formen des Wohnens, des Liebens, der Konfliktlösung, des Wahrnehmens, des Denkens, der Kritik. Zusätzlich gibt es auch einige Kollektiv-Projekte, welche materielle Mittel her- oder bereitstellen, die nicht so einfach reproduzierbar sind: Umsonstladen, Solidarische Landwirtschaft, Küfa (»Küche für alle«), Kulturveranstaltungen etc.

Myriaden weiterer Keimform-Erscheinungen

Es gibt noch viele weitere Projekte, welche auf Freiwilligkeit (und teilweise kollektiver Verfügung) aufbauen. Wie oben schon genannt, versuchen auch Unternehmen Freiwilligkeit in ihrer Arbeitsorganisation zu etablieren. Noch weiter gehen Projekte der Solidarischen Ökonomie, in denen Freiwilligkeit eine so bedeutende Stelle einnimmt, dass Selbstorganisation verlangt wird und die Beitragenden gemeinsam die Ziele ihrer Re/Produktion festlegen. Jedoch bleibt diese Selbstorganisation beschränkt durch das fortbestehende Eigentum der Produkte.

Wissenskommunismus

Der Begriff »Wissenskommunismus« geht auf Robert K. Merton (1942) zurück. Wissenschaftliches Wissen sei stets Ergebnis eines kooperativen Forschungsprozesses, in dem Erkenntnisse veröffentlicht werden, um sie überprüfen, kopieren, kritisieren und weiterentwickeln zu können. Dieses Wissen gehöre damit allen. Diesen Gedanken weitete Richard M.

Stallman Mitte der 1980er Jahre auf Software aus, die eine spezifische Form von Wissen darstellt.

In Verteidigung gegen die zunehmende Einhegung von Software (Umwandlung von freier in eigentumsförmige Software, die nur gegen Gebühr benutzt werden darf) schuf er das Konzept *Freier Software* (mit großem »F«) und der *Copyleft*-Lizenz (der GNU General Public License). Freie Software bedeutet, dass die Software frei genutzt, verändert und weitergegeben darf, Copyleft, dass Nachfolger der Software ebenfalls unter der Copyleft-Lizenz verbleiben müssen. Der »Virus der Freiheit« wird also vererbt.

Aus diesen Ansätzen entwickelte sich mit Beginn der 2000er Jahre eine breite Bewegung Freier und Open Source Software (FOSS). Die basale Idee des kooperativen Teilens und Verbesserns verfügbaren Wissens sprang rasch auf weitere Bereiche über: Open Design (von Kleidern, Häusern, Autos etc.), Open Courseware (Lernmaterial), die freie Enzyklopädie Wikipedia, freie Kulturgüter (Bücher, Filme etc.) und vieles mehr. Das Projekt Oekonux (»Oekonomie und Linux«, vgl. Merten 2001) hat diese Entwicklung vorausgesagt und darüber hinausgehend postuliert, dass sich eine neue Produktionsweise herausbildet, die den Kapitalismus ablösen kann. Wir knüpfen auch an diese Ideen an.

Die wesentliche Qualität der wissenskommunistischen Ansätze besteht in dem Erreichen der gesellschaftlichen Größenordnung. Wissenschaftliche Erkenntnisse gehen in einen *transpersonalen Vermittlungsprozess* ein. Vorausgesetzt ist aber, dass sie der freien Verfügung zugänglich sind, also faktisch (wenn auch nicht de jure) eigentumslos. Dann können alle Interessierten global die Resultate prüfen und weiterentwickeln. Im Bereich der Wissenschaft kann sich so die menschliche Potenz, kumulierende Beiträge zur weltweiten Herstellung der Lebensbedingungen zu leisten, entfalten. Wissen muss potenziell nur einmal geschaffen werden, um allen zur Verfügung zu stehen. Hier ist faktische unbeschränkte kollektive Verfügung und Freiwilligkeit schon verwirklichbar, was einen sektoral begrenzten, aber immerhin transpersonalen Inklusionsraum schafft.[41]

---

[41] Dass wir seit vielen Jahren auch in der Wissenschaft einen Einzug von Verwertungslogiken und Exklusionsverhältnissen beobachten können, steht auf einem anderen Blatt.

Die Nische verlassen…
In vielen Zusammenhängen und an vielen Orten finden sich Beispiele der commonistischen Keimform. Doch wie lässt diese ihr Nischendasein hinter sich? Wie wird sie gesellschaftlich verallgemeinert? Im Funktionswechsel als erstem qualitativen Entwicklungsschritt entsteht die neue Spezifik des Commoning auf Basis von Freiwilligkeit und partieller kollektiver Verfügung, was interpersonal nutzbare Inklusionsbedingungen erzeugt. Diese neue Vermittlungsform unterscheidet sich qualitativ von der alten Funktion, dem eigentumsbasierten Äquivalententausch, der noch dominant ist. Gleichzeitig wirkt das Commoning aktiv in der alten Systemumgebung und trägt damit aktiv zur kapitalistischen Verwertung bei (doppelte Funktionalität, vgl. Kap. 7, 1.: »Funktionswechsel«).

3.4 Szenarien des Dominanzwechsels

Mit dem Dominanzwechsel erreichen wir den zweiten qualitativen Wandel. Nun ist die neue Spezifik, das Commoning, nicht mehr bloß eine untergeordnete Funktion innerhalb des alten Systems, sondern wird die bestimmende Funktion des neuen Systems. Commoning findet nun nicht mehr nur in untergeordneten Bereichen oder Nischen statt, sondern es wird ein gesellschaftlicher Kipppunkt erreicht, mit dem Commoning zur gesellschaftlich bestimmenden Vermittlungsform wird. Zwei Fragen stellen sich: Wie kann dieser Kipppunkt begriffen werden? Welche Dynamik bringt diesen Kipppunkt hervor? Beginnen wir mit der ersten Frage.

Commoning als Keimform tritt, bis auf den Wissenskommunismus, auf interpersonaler Ebene auf. Dieses Commoning entsteht auf Basis von Freiwilligkeit und partieller Verfügung. Die partielle Verfügung kann nur erreicht werden, indem es bislang warenförmig-transpersonale Beziehungen von Herstellenden/Erhaltenden und Nutzenden interpersonalisiert. Das Commoning transformiert sich von einer Keim- zur Elementarform in dem Maße, wie die interpersonal verabredete Außerkraftsetzung der exkludierenden Wirkung des Eigentums zur gesellschaftlich allgemeinen Struktur wird, kurz: wie das Eigentum überwunden und die kollektive Verfügung allgemein verwirklicht wird. Damit verschwinden Machtmittel in der Gestaltung von inter- wie transpersonalen Beziehungen, und zwar sowohl auf der Input- als auch auf der Output-Seite. Re/Produktionsmittel und Lebensmittel müssen nicht mehr gekauft oder verkauft werden, sondern werden auf Basis von Bedürfnissen – falls nötig priorisiert – hergestellt*. Gleichzeitig stehen die her-

gestellten* Mittel frei zur Verfügung. Dies überschreitet die bisherige Form des bloß interpersonalen Commoning. Die commonistische Vermittlungsform muss nun transpersonale Beziehungen gestalten. Es bilden sich polyzentrische Strukturen heraus, wie beispielsweise Infrastruktur-Commons, Konfliktlösungs-Commons und mehr (was wir konkret nicht voraussagen können), welche dieses transpersonale Netz tragen und gestalten können (vgl. Kap. 6, 3.4).

Während es eine individualisierte Inklusion auf Grundlage von Ethik und Moral immer geben kann, bildet sich mit dem Funktionswechsel eine kollektive Inklusion auf Basis von interpersonalem Commoning aus. Mit dem Dominanzwechsel verallgemeinert sich diese zur transpersonalen Inklusion, zur Inklusionsgesellschaft. Nicht nur die Bedürfnisse von *konkreten Anderen*, also von meinen direkten Kooperationspartner*innen, werden einbezogen, sondern auch die Bedürfnisse *allgemeiner Anderer* werden bewusst direkt einbezogen – oder indirekt, wenn beispielsweise Mittel hergestellt und angewendet werden, die aus freiwilliger Tätigkeit stammen. Wie soll das aber geschehen? Wir können hierzu keine sicheren Aussagen treffen und wollen darum verschiedene Szenarien vorstellen und dazu einladen, mit uns hierüber weiter nachzudenken.

Szenario 1: Effizienter als der Kapitalismus

Doppelte Funktionalität bedeutet, dass sich die Keimform noch im alten System herausbildet, wenn sie zwar funktional nutzbar, aber gleichzeitig in ihrer inneren Logik inkompatibel zum bestehenden System ist. Tatsächlich hat sich die kapitalistische Keimform genauso im Feudalismus ausgedehnt: Sie nutzte diesem, v.a. aber den Herrschaftsinteressen der Adligen. Naheliegend ist es, nun das gleiche für die Commons anzunehmen. Könnten sie nicht für den Kapitalismus funktional sein? Für den Kapitalismus funktional sein bedeutet, die Verwertung zu verbessern. Und tatsächlich ist dies bei Wikipedia und Freier Software, aber auch bei am Commoning orientierter Arbeitsorganisation der Fall: Sie ermöglichen eine Senkung der Kosten und/oder eine bessere Verwertung. Dies ist jedoch für die meisten materiell produzierenden Commons unmöglich, denn ihre Logik ist genau das Gegenteil von Kostenminimierung im Verwertungskampf.

In der normalen Warenproduktion werden Effizienz und Kostenminimierung meist erreicht durch Externalisierung und Exklusion, also Bedürfnisbefriedigung an einem Ort für einige Menschen durch Be-

dürfnisverletzung an einem anderen Ort für andere (Generationen von) Menschen. Tatsächlich geht bei dieser Produktionsweise lokale oder partielle Effizienz immer einher mit gesamtsystemischer Ineffizienz – gemessen an menschlicher Bedürfnisbefriedigung. Die commonistische Inklusionslogik erreicht hingegen eine wesentlich höhere Gesamteffizienz der Bedürfnisbefriedigung, dies aber unter Umständen einhergehend mit verwertungsbezogener »Ineffizienz«, weil Externalisierung und Exklusivierung auf Kosten anderer nicht möglich ist. Somit ist es sehr unwahrscheinlich, dass sie sich in der kapitalistischen Konkurrenz und ihrem Verwertungszwang ausdehnen wird.

Wenn also die Commons nicht auf dem Feld der Warenform erfolgreich konkurrieren können, dann gibt es zwei denkbare Möglichkeiten: Entweder der Konkurrenznachteil auf dem Feld der Warenform wird kompensiert oder das Feld wird verlassen. Im ersten Fall der Kompensation der Wettbewerbsnachteile werden der Ware zusätzliche (virtuelle) Eigenschaften hinzugefügt, die in normaler Warenproduktion externalisiert werden, bei bestimmten Käufer*innenschichten aber auf Gefallen treffen. So wird etwa bei der Solidarischen Ökonomie das resultierende monetäre Ergebnis gleichmäßiger unter den Produzent*innen verteilt, bei Fairem Handel ist der Ertrag für die Produzent*innen höher als im konventionellen Bereich und beim Ansatz der Gemeinwohlökonomie werden Faktoren wie Ökologie, Soziales etc. durch gezielte Vergabe von Prädikaten (in Form einer »Gemeinwohl-Bilanz«) verwertbar gemacht.[42] Diese Ansätze verdrängen jedoch in der Regel nicht die normale Warenproduktion, sondern ergänzen sie. Sie besetzen bisher unbesetzte Bereiche oder schaffen gar neue Märkte. Da diese Ansätze gleichzeitig voll in der Logik der Warenform integriert sind, sind sie von einer Krise oder gar einem Zusammenbruch der Ökonomie mitbetroffen und können keine Alternative bieten.

Ein Beispiel für das Verlassen des Feldes ist die Online-Enzyklopädie Wikipedia. Kommerzielle Enzyklopädien, die andere von der Verwendung ihrer Produkte mithilfe des Urheberrechts auszuschließen versuchten, wurden nicht auf dem Feld der Warenform auskonkurriert, sondern vielmehr durch freiwillige Beiträge jenseits davon *auskooperiert*. Dies war möglich, weil das Produkt, das geschaffene Wissen in der digitalen

[42] In den politischen Forderungen gehen die genannten Ansätze zum Teil wesentlich weiter, hier geht es nur um die ökonomische Praxis.

Form, mit sehr geringem Aufwand beliebig kopierbar ist (vgl. »Wissenskommunismus«, S. 221).

Szenario 2: Ausdehnung
Eine andere, vielleicht näherliegende Vorstellung ist die Idee der sukzessiven Ausdehnung der Commons. Danach vernetzen sich viele Commons-Projekte in vielen verschiedenen Bereichen – Kultur, Landwirtschaft, Internet, Energie etc. – und werden größer. Schon in dieser Vernetzung bilden sie langsam transpersonale Vermittlungsnetzwerke aus. Die gesellschaftliche Re/Produktion wird zunehmend commonistisch. Dies geht so lange, bis die commonistische Re/Produktion eine ernsthafte Alternative zur kapitalistischen Existenzsicherung darstellt und es dann zu einem Dominanzwechsel kommt. Auch wir neigten früher zu dieser Vorstellung des Dominanzwechsels, mussten aber in letzter Zeit davon Abstand nehmen. Das Problem ist hierbei die Vermittlung zwischen den einzelnen Projekten. Wir befürchten, dass solch eine wachsende Vermittlung entweder plan- oder tauschförmige Züge annehmen muss. Dies wollen wir hier kurz ausführen.

Wenn sich mehrere Commons zusammenschließen, beispielsweise mehrere Solawis (Projekte der Solidarischen Landwirtschaft) und ein Windkraft-Commons, dann gibt es für sie grundsätzlich zwei organisatorische Möglichkeiten. Entweder die Projekte bilden einen *Verbund* und haben ein gemeinsames Budget wie auch gemeinsame Mitglieder, denen alle hergestellten Produkte und Leistungen offenstehen. Oder sie bilden ein eher loses *Netzwerk*, in dem jedes Commons sich monetär und mitgliederbezogen weiterhin selbst organisiert; definierte Vereinbarungen zwischen den Projekten erlauben den Mitgliedern dann die wechselseitige Nutzung der Produkte. Sicherlich sind auch Zwischenformen denkbar, wir wollen uns hier aber mit diesen beiden Polen befassen.

Verbund
Im ersten Fall eines *Verbunds* gibt es ein tauschförmiges Interface, tauschförmige Beziehungen, zum Kapitalismus, das die Projekte gemeinsam monetär bedienen müssen. Innerhalb des Verbunds können die einzelnen Projekte Formen der Gegenseitigkeit auch nicht-tauschförmig herstellen. Der Strom muss nicht mit einem Äquivalent an Gemüse »bezahlt« werden und umgekehrt. Die Mitglieder des Verbunds bringen in gemeinsamen solidarischen Beitragsrunden das kombinierte

Budget auf. Somit wird Geben und Nehmen sowohl zwischen den Teilprojekten als auch für die Mitglieder teilweise entkoppelt. Die Entkopplung zwischen den Projekten kann nur teilweise sein, da die Projekte zum einen weiter monetäre Außenbeziehungen haben und die »angestellten Beitragenden« auch bezahlt werden müssen, um ausreichend Zeit für ihre Tätigkeiten zu finden. Da die freiwillig Beitragenden für ihre monetäre Existenzsicherung sorgen müssen, können nicht alle im Projektverbund notwendigen Tätigkeiten freiwillig *und* zuverlässig erbracht werden. Monetärer Existenzdruck von außerhalb und Freiwilligkeit konkurrieren miteinander, und im Zweifel hat der Existenzdruck das letzte Wort.[43] Unter gesetzten kapitalistischen Bedingungen kann die Lösung nur darin bestehen, die Menschen für die zuverlässige Erfüllung notwendiger Projekttätigkeiten auch zu entlohnen. Doch wie kann nun sichergestellt werden, dass die (oft nur prekär) bezahlte Tätigkeit auch zuverlässig erbracht wird? Hier gibt es eine »marktwirtschaftliche« und eine »planwirtschaftliche« Lösungsrichtung: Zur Sicherstellung der Arbeitsleistung wird entweder die Marktkonkurrenz – Drohung der Entlassung und Einstellung einer zuverlässigeren Arbeiter*in – genutzt oder aber soziale, moralische oder politische Druckmechanismen werden eingesetzt, um ausreichenden Einsatz sowie Zuverlässigkeit »freiwillig« zu erreichen und sicherzustellen. Beide Vorgehensweisen untergraben, was eigentlich die neue Qualität ausmachen könnte: Freiwilligkeit und Inklusionsprinzip.[44] Wächst der Verbund, wird die Sicherstellung der eingeplanten Leistung immer wichtiger, um die Arbeitsteilung am Laufen zu halten. Genau dieses Problem hatten Plangesellschaften, die den marktwirtschaftlichen Entlassungsdruck durch symbolische Belohnungen und politisch-moralischen Druck ersetzten.

Neben der Freiwilligkeit stößt auch die kollektive Verfügung auf Grenzen. So könnte es dazu kommen, dass die Beitragenden und Nutzenden als im kapitalistischen Umfeld lebende Konsumierende in dem Maße

---

[43] Ein verbreitetes Phänomen ist der Ausstieg aus Projekten aus »schlechtem Gewissen«, weil die Beteiligten gegen den eigenen Anspruch immer wieder den Notwendigkeiten der Existenzsicherung in Lohnarbeitsverhältnissen (und den sie begleitenden Erholungsnotwendigkeiten etc.) den Vorrang geben müssen – und den Spagat nicht aushalten.

[44] Hinzu tritt der psychologisch ausgedehnt untersuchte *Korrumpierungseffekt*, wonach die »interne« Motivation zu freiwilligen Tätigkeiten abnimmt, wenn diese »extern« belohnt werden (vgl. Deci et al. 1999).

zunehmend Gründe entwickeln, sich anteilig mehr des produzierten Reichtums anzueignen, wie Transpersonalität und mit ihr Anonymität zunehmen. Dies wird in kleineren, interpersonalen Projekten durch individuelles Fairnessempfinden und soziale Kontrolle begrenzt, aber wenn der Verbund größer wird, könnten individuelle Ethik und sozialer Druck abnehmen. Das in der → Exklusionslogik (S. 31) funktionale Verhalten, bei möglichst wenig Aufwand viel auf Kosten anderer zu erhalten, könnte auch hier den Inklusionsraum empfindlich stören. Um dem entgegenzusteuern, könnte versucht werden, Exklusionstendenzen durch stärkere Kontrolle und Verrechtlichung aufzufangen, was den Verbund jedoch weiter in Richtung einer Planwirtschaft treiben würde.

Neben diesen gefährdenden inneren Dynamiken kommt noch die äußere Dynamik des kapitalistischen Umfelds zur Geltung. Durch die tendenzielle Entkopplung von Geben und Nehmen geht (wünschenswerterweise) der Zwang zur Konkurrenz und Produktivität zurück. Hinzu kommt die (ebenfalls wünschenswerte) Tendenz, bisher externalisierte Faktoren wie Umweltschutz, Klimaschutz, Erhaltung der Bodenfruchtbarkeit etc. zu internalisieren. Wenn aber die Produktivität hinter normalen marktwirtschaftlichen Unternehmen zurückbleibt und zudem neue Kosten durch Re-Internalisierungen auftreten, dann werden die Produkte des Verbunds im Vergleich zur konventionellen kapitalistischen Produktion tendenziell immer teurer. Dieses Produktivitätsproblem ließ sich auch in realsozialistischen Planwirtschaften beobachten. Ohne den Zwang der Konkurrenz ging die Produktivitätsentwicklung zurück, was dann durch politische Kampagnen kompensiert werden sollte. Auch ein wachsender Commons-Verbund wird immer kostspieliger und somit unattraktiver für alte und evtl. neue Mitglieder. Das setzt einer »planwirtschaftlichen« Lösung ihre Grenzen.

Netzwerk

Die zweite Möglichkeit ist ein loses *Netzwerk*. In diesem Fall bleiben die einzelnen Commons mit getrennten Budgets bestehen und gehen verabredete Beziehungen miteinander ein. Diese Beziehungen würden nur Sinn ergeben, wenn sie nicht tauschförmig organisiert sind, sondern wenn Geben und Nehmen tendenziell entkoppelt sind. Dies geschieht beispielsweise im Interkomm-Netzwerk von Kommunen im Raum Kassel (Wenk 2014). Ihr Konzept des »freien Flusses« »basiert größtenteils auf dem Überflussprinzip« (ebd.). Mittel werden nicht getauscht, son-

dern nach Fairness-Maßstäben gegeben. Jedoch bleibt hier klar: Fairness darf die einzelnen Commons nicht überfordern. Bei einer bloßen Weitergabe des Überschusses wie beim »freien Fluss« ist dies gegeben, findet aber bei Ausschöpfung des Überflusses seine Grenze. Generell gilt: Die Fairness darf nicht dazu führen, dass sich die Produktkosten zu weit von den Marktpreisen entfernen.

Abweichungen von Tausch und Markt sind möglich, v.a. für nicht benötigte Überschussmittel, aber eine tendenzielle Marktorientierung bleibt nötig. Somit wird aber das Eigentum kaum überwunden, die kollektive Verfügung bleibt v.a. bei den einzelnen Commons, die kaum die Bedürfnisse anderer inkludieren können, da sie auf ihre Weiterexistenz achten müssen. Fairness ist zudem nicht verallgemeinerbar, sondern basiert auf empfundener Gerechtigkeit und interpersonalen Beziehungen. Fairness ist eine interpersonale Empfindung und benötigt ein konkretes Gegenüber. Gerade diese interpersonale Bindung überschreitet der transpersonale Äquivalententausch durch seine abstrakte Gerechtigkeit.

Die Idee des »freien Flusses« ist im Hinblick auf die radikale Entkopplung von Geben und Nehmen interessant. Aufgrund der nur interpersonalen Fairness- und Überschussbasis ist der Ansatz jedoch leider nicht verallgemeinerbar. Gäbe es hier einen Ausweg? Ließen sich intern »faire« Austauschbeziehungen anstelle eines komplett freien Flusses für nicht-überflüssige Güter einrichten?

Ein solcher Ansatz der wechselseitigen Produktion füreinander anstatt für einen Markt, würde dazu führen, »Fairness« definieren zu müssen. Als »fair« würde nur ein »ungefähr gleicher« Tausch akzeptiert werden, denn letztlich stehen bestimmte Aufwände hinter der Produktion. Diese müssten also auch bei einem nicht am Markt orientierten »fairen Binnentausch« berücksichtigt werden, um die einzelnen Partner*innen nicht zu überfordern. Eine solche Fairness würde letztlich auf einen Marktpreis plus X zulaufen, wobei das X die höheren Kosten aufgrund niedrigerer Produktivität und höherer Internalisierung (Umweltschutz, Arbeitsbedingungen etc.) sind. Wenn wechselseitig diese relativ höheren Aufwände im »fairen Binnentausch« akzeptiert werden würden (»teurer Strom gegen teures Gemüse«), dann träten die Marktabweichungen zwar nicht im Binnenraum, dafür aber verstärkt in den monetären Beziehungen zur kapitalistischen Außenwelt zutage, in der gnadenlos Marktpreise gelten. Nach außen wären »faire« Produkte teurer als »konven-

tionelle« und damit weniger konkurrenzfähig.[45] Um aber notwendige Finanzmittel (»Devisen«) in den Verbund zu bringen, wäre eine solche Orientierung an der Außenwelt unumgehbar, was dazu führen würde, dass diese Außenweltkriterien auch in den »fairen« Binnenverhältnissen den Maßstab setzen würden. Auch hier finden wir wieder eine mit dem Realsozialismus vergleichbare Situation: Die Devisenabhängigkeit führt zum Import der kapitalistischen Kriterien in den Verbund. Zwar sind noch weitere Modifikationen denkbar, aber unter dem Strich bleibt diese Idee tendenziell marktorientiert. Diese meist indirekte Orientierung am Markt setzt der Ausdehnung ihre Grenzen.

Beide Ansätze, Verbund und Netzwerk, bleiben aus unserer Sicht stark begrenzt. Dies ist nicht verwunderlich, da der transpersonale Vermittlungsraum durch den Äquivalententausch beherrscht wird. Anders gesagt: Der transpersonale Raum ist schon besetzt. Das transpersonale Vermittlungsterrain müsste vom Äquivalententausch Stück für Stück übernommen werden. Das ist der Kern der Ausdehnungsidee. Vielleicht irren wir uns, doch aus unserer Sicht spricht alles dafür, dass ein funktionierender Kapitalismus jedoch auf seinem eigenen Terrain, der Verwertungslogik, nicht auskonkurriert werden kann. Nicht verwunderlich sind daher Vorstellungen, die der Krise und dem damit zusammenhängenden Zusammenbruch der tauschförmigen Vermittlung einen wichtigen Stellenwert in der Transformation zusprechen.

Szenario 3: Krise

Eine Krise bedeutet, dass die bestehende Gesellschaftsform nicht mehr wie bisher weiter funktionieren kann. Widersprüche können nicht mehr innerhalb der alten gesellschaftlichen Strukturen gelöst werden, sondern verlangen ein Überschreiten der Zustände. Eine Krise einer Gesellschaftsform ist immer auch eine subjektiv empfundene Krise: Die Gesellschaft kann die Existenz eines wichtigen Teils der Menschen nicht mehr ausreichend sichern. Doch wann ist meine Existenz gefährdet? Wenn ich Hunger habe? Mich vor ökologischer Zukunftsangst verzehre? Unglück empfinde? Oder keinen Internetzugang habe? Was ist ein wich-

[45] Tatsächlich gibt es einen Nischenmarkt für »faire« Produkte, auf dem Konsument*innen im Tausch gegen z.B. ein gutes Gewissen bereit sind, höhere Preise zu zahlen. Doch auch dieses »Fairness-Plus« ist begrenzt. Der Marktdruck wirkt hier genauso, nur auf einem etwas höheren Preisniveau.

tiger Teil? 20, 40 oder 60 Prozent? Daran wird deutlich: Eine *gesellschaftliche* Krise hat ein unumstößliches *subjektives* Moment. Menschen sind vorsorgend orientiert. Wann sie ein Leben als Zumutung empfinden, ist unterschiedlich und hängt vor allem auch von möglichen gesellschaftlichen Alternativen und dem Weg dorthin ab – was Transformations- und Utopietheorien ihren wichtigen Stellenwert gibt. Heute gibt es zwei große ineinander verschränkte Krisenmomente: die kapitalistische *Verwertungskrise* und die planetare *Stoffwechselkrise*.

Die kapitalistische Verwertungskrise ist ohne marxistisches Vorwissen leider nicht einfach zu verstehen. Wir haben versucht, sie im Kasten → Verwertungskrise (S. 213) zu erklären. Ansonsten können wir nur auf die mannigfaltigen, bekannten Krisenerscheinungen aufmerksam machen: zunehmende Verlagerung der Gewinnerzielung in die Finanzsphäre, Schuldenkrisen, zunehmende Handlungsunfähigkeit von Zentralbanken und Regierungen etc. Auch die planetare Stoffwechselkrise (Ressourcenerschöpfung, Klimawandel etc.) darf als ausreichend bekannt vorausgesetzt werden. Spannend ist nun die Frage, welche Potenziale diese Krisen für einen Dominanzwechsel bergen.

Eine Krise oder zunehmende Krisenerscheinungen bauen schlagartig einen erheblichen Druck auf, einen alternativen Weg der vorsorgenden Herstellung* der Lebensbedingungen einzuschlagen. Je heftiger der Crash, umso größer der Druck. Dieser Druck hat immer auch eine subjektive Seite. Das Alte ist nicht nur objektiv an eine Grenze gekommen, sondern diese Grenze wird auch subjektiv nicht mehr hingenommen. Eine solche Weigerung kann sich durch subjektive Erfahrungen verstärken, dass es auch anders gehen könnte. Akute Krisenverläufe sind häufig chaotisch. Menschen fühlen sich verunsichert und sind mehr und mehr der Meinung, dass es so nicht weitergehen kann. Sie verlangen nach Sicherheit. Unter exklusionslogischen Verhältnissen wird Sicherheit durch Kontrolle und Ausschluss hergestellt. Das sind vertraute Handlungsmuster. So wird es in einer Krise viele Menschen geben, die auf hierarchisch-autoritäre Lösungen setzen. Ob sich angesichts einer solchen von uns vermuteten Tendenz inklusionslogische Alternativen durchsetzen können, hängt davon ab, wie verbreitet die Erfahrungen mit interpersonalen Inklusionsräumen sind. Wenn viele Menschen deren Stärken und Sicherheiten kennen, werden diese zunehmend attraktiver. Doch das Commoning muss in solch einer Krisensituation schnell auch die transpersonale Vermittlung gestalten können, wo noch kaum Erfah-

rungen vorhanden sind. Gleichzeitig erwarten wir, dass in krisenhaften Umbruchsituationen die Eigentumsverhältnisse zunehmend infrage stehen könnten, sodass eine kollektive Verfügung darüber einfacher zu erreichen ist. Unter diesen Umständen wären Inklusionsbedingungen durch Freiwilligkeit und kollektive Verfügung wahrscheinlich einfacher herzustellen. Jedoch bestehen gleichzeitig vielerlei Gefahren. Es ist für uns eine offene Frage: Unter welchen Umständen können unter Krisenbedingungen inkludierende Kooperationsformen hegemonial werden?

Szenario 4: Der Partnerstaat als Suizidstaat

Wir wollen nicht ausschließen, dass der Staat im Dominanzwechsel eine Rolle spielen kann. Wir haben in diesem Buch ausführlich versucht zu verdeutlichen (vgl. Kap. 2, 2.2), dass der Staat keine freie Gesellschaftsform aufbauen kann. Wir halten es auch für ausgeschlossen, dass eine Inklusionsgesellschaft plötzlich und spontan nach einem politisch-staatlichen Bruch von unten geschaffen werden kann. Jedoch wäre es durchaus vorstellbar, dass sich commonistische Formen – durchaus mit Unterstützung des Staates – im Kapitalismus ausdehnen und für viele Menschen einen Teil der Existenzsicherung leisten können. Ein politisch-staatlicher Bruch könnte die alte Systemlogik dann beenden, sodass sich die commonistische Gesellschaftsform weiter ausdehnen kann. Eine Schwierigkeit ist hierbei die Auflösung des Staates selbst. Bei unseren anderen Überlegungen zum Dominanzwechsel ist das Verhältnis von Staat durch seine »Verüberflüssigung« gekennzeichnet. Der Staat wird nicht genutzt, sondern durch die commonistische Vermittlung zunehmend überflüssig gemacht, wenn auch eine tatsächliche Konfrontation mit ihm – beispielsweise als aktive Revolution (S. 72) – Teil der Möglichkeiten bleibt. In dem hier diskutierten Szenario ist der Staat jedoch nicht der aufzuhebende Gegner, sondern Steigbügelhalter, ein Gehilfe der Emanzipation. Die hierzu passenden Denkfiguren sind aufgrund des politisch-staatlichen Fokus der Transformationsforschung weit verbreitet: Der Staat kann das Eigentum vergesellschaften, neue Praktiken fördern und schützen, sich demokratisch in die Gesellschaft auflösen etc.

Lenins Frage (vgl. S. 61) stellt sich hier: Weshalb sollte der Staat absterben? Warum sollte der Staat nur Steigbügelhalter bleiben und nicht weiter mitmischen wollen? Weshalb sollte ein Staat, der die Herrschaft des Kapitalismus bricht, sich dann selbst auflösen? Wie wird dieser transformierende Staat zum Suizidstaat? Aus individueller Perspektive muss

für die Beteiligten an der staatlichen Herrschaft eine andere Form der Existenzsicherung vielversprechender sein. Jedoch entsteht durch das Ende einer Herrschaftsinstitution ein Machtvakuum, welches gut organisierte Gruppen, die Herrschaft für ihre Partialzwecke instrumentalisieren wollen, dazu einlädt, es zu füllen. Das würde eher einen langsamen Bedeutungsverlust der staatlichen Herrschaftsinstitution nahelegen, doch ob dieser überhaupt möglich ist, scheint uns offen zu sein. An dieser Stelle müssen wir zugeben, dass es viele Menschen gibt, die auf dem Gebiet von Staat und Politik mehr Kenntnisse haben als wir. Wir reichen ihnen also gerne den Kelch weiter und wollen sie fragen: Welchen Beitrag kann ein Staat zu einem Dominanzwechsel, der eine freie Gesellschaft durchsetzt, leisten?

3.5 Umstrukturierung

Wenn Inklusionsbedingungen in der Vermittlung dominant geworden sind, so hat sich auch ein neues Verhältnis von Elementar- und Systemform durchgesetzt. Es bildet die neue funktionale Handlungsmatrix, in der sich alle Menschen in allen Bereichen bewegen. Es ist jetzt überall nahegelegt, die Bedürfnisse von konkreten wie allgemeinen Anderen in das eigene Handeln einzubeziehen. Dieses Handeln muss nicht bewusst gegen eine andere gesellschaftliche Logik durchgesetzt und durchgehalten werden, sondern erfolgt mit dieser. Inkludierendes Handeln wird positiv anerkannt und sozial belohnt. Die neue elementare Handlungsweise ergreift nun auch solche Bereiche, die von der gesellschaftlichen Transformation noch unbetroffen waren – sei es, weil sie in der alten Logik keine zentrale Rolle spielten oder zu den »abgespaltenen« Tätigkeiten gehörten, die nun in ihrer Bedeutung für die Existenz aller anerkannt werden. Nun werden Maschinen und Kinderunterstützung, Sexualpraktiken und Industrietätigkeiten, Krankensorge und Infrastruktur, Häuser und Musik nach der neuen Logik der Inklusion transformiert.

4. Praxis

So schön Theorie auch in ihrer Eigenheit ist, so ist und bleibt es doch ihre Aufgabe, unsere Praxis zu verbessern. Da unsere Aufhebungstheorie noch theoretisch unterbestimmt ist, ist auch unser Denken über die Praxis grundlegend eingeschränkt. Einige Gedanken sind jedoch möglich.

Emanzipatorische Praxis hat die grundlegende Problematik, dass sie sich in einer Gesellschaft bewegt, die sie eigentlich überschreiten will. Doch solange sie dazu nicht fähig ist, ist sie immer auch ein Teil der abgelehnten Gesellschaft, die sie reproduziert und stützt. Wir können Praktiken zum einen danach bewerten, inwiefern sie das Leben von uns Menschen unter heutigen Bedingungen verbessern. Zum anderen danach, ob sie in sich die Potenz tragen, neue gesellschaftliche Verhältnisse herzustellen. So würde die emanzipatorische Praxis zwar die alte Gesellschaft reproduzieren, doch diese dabei der Tendenz nach gleichzeitig auch überschreiten. Entscheidend hierfür ist der Aufhebungsbezug.

4.1 Aufhebungsbezug

Viele der heutigen Praxisformen haben nur einen losen oder inexistenten Aufhebungsbezug. Sie wollen zwar etwas verbessern, haben aber keine klare Utopie und somit auch oft eine unklare Transformationstheorie. Inexistent ist der Aufhebungsbezug in Praktiken, die v.a. unmittelbar darauf abzielen, das Leben unter bestehenden Verhältnissen zu verbessern. Gegen diese reformerischen Praktiken ist nichts einzuwenden. Wahrscheinlich gilt es sie sogar zu loben, da sie sich von einem »revolutionären Attentismus« abgrenzen. Dieser besteht aus einem Abwarten, Akzeptieren des Bestehenden, vielleicht sogar aus einem Hoffen auf zusätzliches Leiden, da dies dann eine »revolutionäre Situation« heraufbeschwören könnte. Doch wir glauben, dass auch diese reformerischen Praktiken ihre Wirkkraft verbessern könnten, wenn sie einen expliziten Aufhebungsbezug herstellen würden.

Viele andere Praxisformen zeichnen sich durch einen losen Aufhebungsbezug aus. Verbal verstehen sie ihre Praxis noch als Teil einer Überwindung des Kapitalismus, doch dieser Bezug ist theoretisch kaum durchdrungen. Oft bleiben solche Ansätze an machttheoretischen Überlegungen hängen: Irgendwie soll es dann darum gehen, mehr zu werden, stärker zu werden, damit dann irgendwann eine Überschreitung des Kapitalismus zu erreichen sein könnte. Häufig überdauern hier traditionelle revolutionäre Theorien: Wenn wir erst genug sind, können wir die staatliche Herrschaft erobern und gebrauchen oder zerstören (vgl. Kap. 2, 4.1). Wir wünschen uns von Praktiker*innen, dass sie ihren Aufhebungsbezug explizit ergründen. Eine Aufhebung des Kapitalismus wird wahrscheinlich nicht das Resultat von Praktiken sein, die sich abstrakt sein Ende wünschen. Um eine Aufhebung hin zur befreiten Ge-

sellschaft zu begründen, muss diese grundlegend begriffen sein. Entsprechend unserer Rahmenüberlegungen zur Aufhebungstheorie (Kap. 3), muss die Praxis eine qualitativ neue Form der Re/Produktion der Lebensbedingungen in unentfalteter Form vorwegnehmen.

Unsere Keimformtheorie begreift die Vermittlungsform als das bestimmende einer Gesellschaftsform. Es sind die Beziehungen, die zwischen den Menschen geknüpft sind und die unsere Gesellschaftsform ausmachen. Konsequenterweise muss diese qualitativ neue Vermittlungsform, nach Adamczak die neue »Beziehungsweise« (vgl. 2017), in der Praxis vorweggenommen werden. Eben dieser Fokus auf unsere Beziehungen liegt auch der Betonung des Commoning, der sozialen Praxis, in den Commonsdebatten zugrunde. Die commonistische Vermittlungsform soll von der Inklusionslogik bestimmt sein, aber diese kann noch nicht die gesamte Gesellschaft, sondern nur interpersonale Räume erreichen. In diesen kann es darum gehen, Inklusionsbedingungen zu schaffen.

4.2 Interpersonale Inklusionsbedingungen

Eine freie Gesellschaft kann nur eine sein, in der meine Bedürfnisbefriedigung nicht auf Kosten der Bedürfnisbefriedigung anderer geht, sondern positiv auf diese verwiesen ist. Inklusionsbedingungen sind die Handlungsbedingungen, die diese Inklusionslogik hervorbringen. Die zentrale Frage an eine emanzipatorische Praxis wäre demzufolge: Wie können wir in unserer Bewegung, unseren Projekten, unseren Räumen Bedingungen schaffen, in denen unsere Bedürfnisse positiv aufeinander verweisen? Welche Bedingungen legen es uns nahe, andere Menschen und deren Bedürfnisse einzubeziehen? Und wie kommen darin auch unsere eigenen Bedürfnisse vor? All dies bedarf eines kollektiven Erkundungsprozesses unserer Bedürfnisse und eines Ernstnehmens unserer Gefühle (vgl. S. 9). Einige Kriterien für die Praxis können wir – auf Basis unserer Utopie – benennen, die Inklusionsbedingungen schaffen. Wobei die Praxis unter Nutzung der Kriterien immer gebrochen und widersprüchlich sein muss, da sie erst voll entfaltet werden kann, wenn die Inklusionsbedingungen gesellschaftlich allgemein geworden sind.

4.3 Kriterien

Freiwilligkeit
Wenn Menschen in sozialen Räumen nur auf eigenem Wunsch teilnehmen, müssen diese Räume so gestaltet sein, dass die Bedürfnisse der Teilnehmenden möglichst gut einbezogen sind. Dies ist häufig ansatzweise in solchen emanzipatorischen Projekten verwirklicht, die sich selbst organisieren und damit die Zwecke ihrer Tätigkeit selbst setzen. In der Selbstorganisation verfügen Menschen über die interpersonalen Bedingungen ihres Handelns. Durch diese Bedingungsverfügung können wir die Ziele unseres Handelns selbst gestalten und somit motiviert und freiwillig tätig sein. Diese Bedingungsverfügung stößt jedoch schnell an ihre Grenzen. So können wir häufig nicht über unsere Zeit frei bestimmen, weil wir lohnarbeiten müssen, oder das Projekt benötigt Geld, das wir jenseits selbstbestimmter Tätigkeiten herbeischaffen müssen. Dies beschädigt zwar Motivation und Freiwilligkeit, muss sie aber nicht zerstören. Denn wir können uns zu diesen Bedingungen individuell und mit anderen gemeinsam verhalten, auch wenn sie als Rahmen weiter gesellschaftlich gesetzt sind. Doch die Beschädigung bleibt, weil wir auf die interpersonale Bedingungsverfügung zurückgeworfen sind. Erkennbar ist das beispielsweise daran, dass häufig von politischer *Arbeit* gesprochen wird. Diese Sprechweise dient zum einen dazu, politische Tätigkeiten aufzuwerten und ernst zu nehmen, andererseits haftet »Arbeit« ein Moment der Fremdbestimmung an. Sie muss getan werden, auch wenn die Motivation dazu kaum vorhanden ist. Da wir über die Bedingungen unseres politischen Handelns nicht voll verfügen können, hat sie auch Elemente von Selbstzwang. Wenn wir tatsächlich motiviert und somit selbstbestimmt tätig sein wollen, müssen wir versuchen, möglichst umfassend über die Bedingungen unseres Handelns zu verfügen. So gilt es zu prüfen, wie, wo und warum Freiwilligkeit in unseren Projekten beschädigt und begrenzt wird. Welche Bedingungen könnten Freiwilligkeit fördern?

Verfügung
Inklusionsbedingungen werden auch dadurch re/produziert, dass die Verfügung über die materiellen, symbolischen und sozialen Mittel der Tätigkeiten möglichst kooperativ-bedürfnisorientiert geschieht. Wenn eine Verfügung aufgrund von Geschlecht, Hierarchien o.ä. ein-

geschränkt wird, muss diese die Inklusion beschädigen. Während die kollektive Verfügung bei materiell-symbolischen Mitteln auf der Hand zu liegen scheint, ist dies bei sozialen Mitteln nicht so klar. So verlangt beispielsweise die kollektive Verfügung über Diskussions- und Organisationsprozesse, dass Einzelne mit ihren Bedürfnissen und Gefühlen ernst genommen und in ihrem Teilhabewunsch unterstützt werden, um Kollektivität und Inklusion in der Verfügung auch tatsächlich zu realisieren. Moderne emanzipatorische Bewegungen haben hier viele neue Erkenntnisse gewonnen, v.a. auch durch eine offene Auseinandersetzung mit Herrschaftsformen innerhalb der Bewegung. Auf interpersonaler Ebene können wir zwar vieles bedürfnisorientierter gestalten, aber die transpersonalen patriarchalen, rassistischen, homophoben etc. Exklusionsstrukturen überformen und beschädigen immer wieder unsere selbstorganisierten Ansätze der Herstellung* anderer Lebensbedingungen. Doch solange die Verfügung hierarchisch bleibt, ist es immer wieder naheliegend und einfach, andere Menschen und deren Bedürfnisse zu exkludieren. Unsere Praktiken werden demnach auch immer wieder Frustration hervorrufen.

Auch wenn wir uns der Grenzen des interpersonalen Umgangs mit gesellschaftlichen Herrschaftsmechanismen bewusst bleiben, kann gerade die darin liegende Frustration eine erkenntnisleitende Funktion haben. Sie kann neue Lernmöglichkeiten eröffnen, kann auf Beschränkungen in unseren Projekten hinweisen und die Erkenntnis für inkludierendere Formen der Verfügung einleiten.

Grenzen und Ausschluss

Innerhalb einer Exklusionsgesellschaft können Inklusionsbedingungen nur in begrenzten Räumen in Abgrenzung zu einem konträren Außen geschaffen werden. Inkludierende Praktiken können ihre Logik nur entfalten, wenn sie allen Menschen offenstehen, was im Kapitalismus jedoch unmöglich ist. Die Exklusionslogik dringt immer wieder in offene Projekte ein und zersetzt diese. Grenzen sind notwendig, obwohl sie nicht zum Wesen von Commons gehören. So kann beispielsweise eine Solidarische Landwirtschaft nicht die eigenen Produkte offen zur Verfügung stellen, oder ein (queer-)feministischer Schutzraum verlangt eine bestimmte Sensibilität und kann deshalb nicht allen Menschen offenstehen. Hier bedarf es Grenzen und Ausschlüssen, um den inkludierenden Binnenraum von Projekten zu schützen. Doch diese Grenzen sind

gestaltbar. So kann ein bewusster Umgang mit dem erforderlichen Zugang zu Geld gefunden werden, um die Tauschlogik im Binnenraum der Projekte nicht zu reproduzieren.

Diese Grenzen zielen auf Erweiterung: Sicher sind die Menschen im solidarökonomischen oder (queer-)feministischen Schutzraum erst, wenn der Schutz der inkludierenden Logik auch in anderen Räumen gilt. Denn der Schutzraum ist nicht ablösbar von der Gesellschaft, ihre Logiken können in ihm zwar abgeschwächt, nicht aber aufgehoben werden. Prinzipiell zielen inkludierende Praktiken auf die Verallgemeinerung von Inklusionsbedingungen, denn erst dann kann sich die Logik voll entfalten und dadurch stabil bleiben.[46] Wir sollten uns also stets fragen: Wo benötigen wir Grenzen? Wo beschädigen diese Grenzen innere Inklusionsdynamiken, indem sie Bedürfnisse von Menschen ausschließen, die nicht notwendig exkludierend sind? So wurde beispielsweise die Inklusion von Frauen* und ihren Bedürfnissen anfänglich von Männern* als anstrengend oder unwichtig empfunden, aber ihre* Inklusion verbesserte die Inklusionsdynamik innerhalb der Räume in deutlichem Maße, indem Männlichkeitsgehabe, einseitige Rationalitätsorientierung, Härte etc. reflektiert werden konnten. Auch die Inklusion von Menschen ohne akademischen Hintergrund wird Ausschlussmechanismen über akademische Schichtung innerhalb unserer Projekte vermindern. Die Frage ist also: Wo und wie können wir Grenzen überschreiten und öffnen?

4.4 Weitere Gedanken

Von Normen und Lernräumen

Nun gibt es eine interessante Dynamik in inkludierenden Räumen, die im Ergebnis dem Ziel zuwiderläuft: Das Einbeziehen anderer Bedürfnisse wird als Zwang erlebt. So erleben beispielsweise männlich gewordene Personen es als Zumutung, ihre Privilegien zu reflektieren und die Bedürfnisse weiblich gewordener Personen einzubeziehen. Antisexis-

[46] Nun gibt es auch inkludierende soziale Räume, die auf Ausschluss zielen, bspw. rechte Strukturen. Hier werden die Bedürfnisse der Ingroup organisiert, um sie gegen die Bedürfnisse von Outgroups durchzusetzen. Es ist die begrenzte Inklusion zum Zweck besserer Exklusion, es ist der radikalisierte Modus der neoliberalen Exklusionsgesellschaft.

tisches Verhalten wird als fremde Norm erlebt und abgewehrt. Diese Wahrnehmung wird verstärkt durch die exklusionsbezogene Schlagseite des Privilegienbegriffs: Das Aufgeben von Privilegien erscheint als bloßer Verlust. Privilegierte geben ihre Privilegien und somit Freiheiten auf – und gewinnen nichts. Doch diese Sichtweise ist verkürzt.

Inklusion hat eine doppelte Ausrichtung (vgl. Kap. 6, 1.). Die Inklusion der Bedürfnisse anderer bedeutet gleichzeitig auch die Inklusion meiner eigenen Bedürfnisse. Die Aufrechterhaltung von männlicher Identität bedeutet nicht nur ein Hinwegsetzen über die Bedürfnisse anderer, sondern auch über die eigenen Bedürfnisse. Das Durchsetzen von Schönheitsnormen verlangt auch das Unterwerfen des eigenen Körpers unter diese Normen. Somit bedeutet Exklusion immer auch Selbstfeindschaft (vgl. S. 132). Umgekehrt bedeutet Inklusion immer auch die Auflösung von Selbstbeherrschung. Inklusion wirkt nach innen und außen, genauso wie Exklusion. Rassistischer, sexistischer, klassenbedingter etc. Ausschluss legitimiert Herrschaft bestimmter privilegierter Gruppen, schränkt aber diese Gruppen auch durch Identität, Abspaltung und Selbstfeindschaft ein. Exklusion bedeutet meine Trennung von anderen und von mir selbst. Nun ist mit dieser Doppelrichtung der Inklusion noch nicht gesagt, dass Inklusion einfach ist. Sowohl die Inklusion der Bedürfnisse anderer wie auch die Inklusion der eigenen Bedürfnisse ist ein schwieriger Prozess. Es bleiben → Konflikte (S. 160) zwischen den unterschiedlichen Bedürfnissen und die Aufgabe, diese zu vermitteln. Das Ernstnehmen eigener Bedürfnisse und die Aufhebung ihrer Abspaltung erzeugt auch einen größeren Widerspruch zur gesellschaftlichen Realität, die immer deutlicher als Zumutung erlebt wird. In, mit und gegen die Zumutungen zu handeln, erfordert einen hohen Energieeinsatz. Die Tendenz, nicht permanent kämpfen zu wollen, erklärt wohl auch die entlastende »Blasenbildung«, die Bildung abgegrenzter, vertrauter sozialer Räume in emanzipatorischen Bewegungen. Das Ziel solcher inkludierenden Räume sollte es jedoch nicht sein, Inklusion als Norm an die Menschen heranzutragen, sondern als Möglichkeit, die eigenen und anderen Bedürfnisse zuzulassen.

Dies verlangt aber auch, dass emanzipatorische Räume Lernräume sind. Wir tragen unsere gesamte verinnerlichte Herrschaft in diese Räume und brauchen ein sicheres Umfeld, um uns hierin verändern zu können. Dies verlangt Fehlertoleranz und das Absehen von Strafe. Verständlicherweise widerspricht diese Lernraumidee dem Wunsch nach

bestehenden sicheren, sensiblen Räumen, in denen Menschen exkludierende Strukturen und Privilegien reflektiert und überwunden haben. Das Bedürfnis nach schon sicheren Räumen äußert sich oft in impliziten oder expliziten Regeln. Wer diese Regeln nicht kennt oder nicht weiß, wie sie umzusetzen sind, kann schnell das Gefühl bekommen, irgendwie fehl am Platz, daneben oder unfähig zu sein, und wird wahrscheinlich mit Angst und Unsicherheit reagieren. Wenn Angst und Unsicherheit nicht artikuliert werden können, wird dadurch die Möglichkeit eingeschränkt, die eigenen Bedürfnisse ernst zu nehmen und Räume diesen entsprechend zu gestalten. Auf der anderen Seite bedeutet ein Freiraum nicht, »tun zu können, was ich will«, sondern benennt die Möglichkeit und den Versuch, gemeinsam einen Inklusionsraum herzustellen. Dieser Versuch muss grundsätzlich beschränkt bleiben, da wir zwar einzelne Privilegien und Exklusionslinien kritisieren und angreifen können, aber gleichzeitig wissen, dass die Exklusionslogik insgesamt nur gesellschaftlich zu überwinden ist.

Die erkenntnisleitende Funktion der Gefühle

Gefühle sind die wertende Verbindung zwischen meinen Bedürfnissen und der Welt (vgl. S. 122). Sie sind damit grundlegend für meine Selbstwahrnehmung. Übergehe ich sie, übergehe ich mich selbst. Doch Gefühle sind auch keine Letztinstanz. Meine Gefühle sind nicht die ganze Realität und sollten diese auch nicht definieren. Durch ihr Befragen und Erforschen kann ich *meinen* Weltbezug, *meine* Prämissen über die Welt und *meine* Bedürfnisse besser verstehen. Damit erhalte ich auch wichtige Hinweise auf einschränkende Dynamiken in sozialen Räumen. Meine Frustration kann auf Exklusionen im Gruppenprozess hindeuten. Damit stellt sich die Frage, welche Bedingungen es uns erleichtern, die eigenen Gefühle und Bedürfnisse zwar ernst zu nehmen, sie aber gleichzeitig nicht als allgemeingültigen Maßstab für alle zu setzen. Es gibt gute Gründe, die eigenen Gefühle zum Maßstab des gemeinsamen Handelns machen zu wollen, wenn die Angst vor eigener Exklusion und dem Übergehen der eigenen Bedürfnisse existiert. So verweisen Handlungsstrategien, die mit so unschönen Worten wie »Gefühlsterror« beschrieben werden, auf Dynamiken einer befürchteten Exklusion. Die Antwort auf diese Strategien sollten weniger Abwertung oder Verurteilung sein, sondern der Versuch, sichere – und das bedeutet inkludierende – Räume herzustellen, in welchen Gefühle und Bedürfnisse ernst genommen wer-

den und wir versuchen, diese zu verstehen, um unser gemeinsames Handeln daran zu orientieren.

Radikal ist die neue Beziehungsweise
Die neue Qualität emanzipatorischer Praxis besteht weniger in ihrem (politischen) Output, als in den neuen Beziehungs- bzw. Vermittlungsformen, die wir in der Praxis eingehen. Während die politisch-staatliche Transformationstheorie eher auf das Erreichen politischer Ziele fokussiert hat, geht es mit der Aufhebungstheorie vor allem um den Aufbau neuer Formen der Re/Produktion unserer Lebensbedingungen. Damit ist eine Trennung von Weg und Ziel kontraproduktiv. Das Ziel muss schon in den Weg eingehen und in unentfalteter Form, als Keimform, spürbar und gelebt werden. Der Transformationsprozess kann somit nicht durch einen Aufopferungs- und Leidensprozess bestimmt sein, bis mit einem politisch-staatlichen Bruch die neue paradiesische Gesellschaft anbricht. Nein, der Befreiungsprozess selbst muss bedürfnisorientiert sein. Unsere Bedürfnisbefriedigung ist sein Maßstab und Ziel. Hiermit erhalten Genuss und Lebensqualität ihren Platz in der Transformation. Sie sollten als Anspruch in unserer gesellschaftsverändernden Praxis präsent sein.

Zielrichtung Freiwilligkeit und Bedingungsverfügung
Die Befriedigung unserer Bedürfnisse ist umso weitreichender möglich, je umfassender wir über die materiellen, symbolischen und sozialen Bedingungen unseres Handelns verfügen. Dann können wir unsere Lebenswelt in vorsorgend-freier Weise so gestalten, dass wir das tun können, was uns wichtig ist, auf eine Weise, die uns motiviert. Eine freie Vermittlung muss uns eine kollektive Verfügung über die gesellschaftlichen Bedingungen in Bewusstheit erlauben (vgl. Kap. 5, 2.4). Somit ist das Ziel eines Aufhebungsprozesses die Verfügung über die Re/Produktion der Bedingungen unseres Lebens, damit wir die Herstellung* dieser Bedingungen in Freiwilligkeit organisieren können. Die Fragen an die Praxis wären demnach: Wie können wir in unserer Praxis in den einzelnen Projekten immer umfassender über unsere Bedingungen verfügen? Wie können wir die Verfügung inkludierend so organisieren, dass wir nicht befürchten müssen, dass andere Menschen gute Gründe haben, unsere Verfügung einzuschränken? Exklusionsmechanismen sind auch in unseren Räumen präsent, doch wir können versuchen, die inneren Strukturen so zu gestalten, dass Inklusion möglichst nahe liegt, weil sie

auf Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung aufbaut. Unsere innere Logik der Organisation gilt es hierbei immer wieder zu schützen vor exkludierenden Nahelegungen der dominanten Gesellschaftsstrukturen. Die äußeren transpersonalen Logiken des Tauschs, der Exklusion und der Herrschaft sollten unsere inneren interpersonalen Beziehungen möglichst wenig durchdringen – wohl wissend, dass »innen« und »außen« durch uns hindurch gehen.

Auf der Suche nach einer inkludierenden Verfügungserweiterung können unsere Gefühle handlungsleitend sein. Sie geben uns Auskunft über unsere Weltwahrnehmung und Bedürfnisse, und können uns auf der Suche nach vertrauensvollen und sicheren Beziehungen helfen. Inkludierende Vermittlung verlangt auch eine Bewusstheit für unsere gesellschaftlichen Verhältnisse. Wir brauchen Theorien und Analysen, welche uns die Gesellschaft bewusster macht, sie uns verstehen lässt. Da wir die Gesellschaft sind, die wir erkennend durchdringen wollen, bedeutet Gesellschaftserkenntnis auch immer Selbsterkenntnis. In einem Aufhebungsprozess werden wir uns selbst, unsere Gefühle, Denkgewohnheiten, Bedürfnisse kennenlernen. Mit den von uns neu gestalteten Bedingungen werden wir auch neue Bedürfnisse entwickeln und entfalten. Selbst-Verstehen und Selbst-Erforschung verlangt sichere und vertrauensvolle Räume, in welchen unsere Bedürfnisse und Denkweisen nicht als unangemessen, abwegig oder unverständlich abgeurteilt, sondern befragt und somit vielleicht verstanden werden können. Es ist ein Vertrauen und eine Sicherheit, die sich nur in inkludierenden Räumen mit Freiwilligkeit und kollektiver Verfügung einstellt.

Wirklich dauerhaft einlösbar sind Freiwilligkeit und kollektive Verfügung und somit auch Bewusstheit, Vertrauen und Sicherheit jedoch erst, wenn wir auch über die transpersonalen Bedingungen verfügen und wenn wir unsere Bedürfnisse zum Maßstab der gesellschaftlichen Organisation machen können. Den Weg dorthin haben wir grundlegend bestimmt. Konkret haben wir ihn nur angedeutet, und wir hoffen, dass wir ihn gemeinsam (weiter)entwickeln werden. Dafür brauchen wir sowohl Theorie als auch eine auf Aufhebung zielende Praxis. Der Pfad ist noch unscharf, aber er zielt auf eine Vermittlung ohne Ausschluss, auf ein Leben, das nicht auf Kosten anderer geht, auf eine Bezogenheit ohne Angst.