

Simon Sutterlütti/Stefan Meretz
Kapitalismus aufheben

Simon Sutterlütti ist Soziologe, aktiv im Commons-Institut und bei der Gruppe 180grad.

Stefan Meretz ist Ingenieur, Informatiker, Mitbegründer des Commons-Instituts und Kolumnist im Wiener Magazin »Streifzüge«. Beide bloggen auf *keimform.de*.

Simon Sutterlütti/Stefan Meretz

Kapitalismus aufheben

Eine Einladung, über Utopie
und Transformation neu nachzudenken

Beiträge zur kritischen Transformationsforschung 5
Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung

VSA: Verlag Hamburg



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License (abrufbar unter www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode). Nach dieser Lizenz dürfen Sie die Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autoren und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.

© VSA: Verlag 2018, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg
Umschlag: Wandbild in Lissabon von Tami Hopf, Foto Ranjana Kochanek,
Lizenz Creative Commons Zero (CC0)
Druck- und Buchbindearbeiten: CPI books GmbH, Leck
ISBN 978-3-89965-831-6

Inhalt

Vorwort	9
Kapitel 1: Einleitung	13
1. Gestern, heute, morgen, übermorgen	13
1.1 Hoffnungslosigkeit	14
1.2 Die alte und die leere Utopie	16
1.3 Von Revolutionen und Reformen	17
1.4 Aufhebung und Commonismus	18
2. Das Versprechen von Theorie	20
2.1 Warum Theorie?	20
2.2 Begriffe zwischen Spiel und Präzision	22
2.3 Wichtige Begriffe	23
3. Kategoriale Kritik	26
3.1 Grundlegendes: Kapitalismus als Gesellschaftsform	27
3.2 Kapitalismus als Exklusionsgesellschaft	34
3.3 Staat	38
Kapitel 2: Reform und Revolution	44
1. Interpersonale Transformationstheorie	45
2. Politisch-staatliche Transformationstheorie	48
2.1 Warum politisch-staatliche Transformationstheorie?	48
2.2 Konsequenzen	51
2.3 Der traditionelle Marxismus	57
2.4 Utopiefrage wird zur Herrschaftsfrage	64
3. Reform – vom schrittweisen Erklimmen des Berges	65
3.1 Traditioneller Reformismus	67
3.2 Staatskritischer Reformismus	68
3.3 Reformistische Einsichten	70

4. Revolution – vom Sprung über die Schlucht	71
4.1 Bindung der Revolution an die politisch-staatliche Form	72
4.2 Interessenform, Herrschaft und Konterrevolution	73
4.3 Postrevolutionäre Neuorganisation	74
4.4 Staatskritische Revolutionstheorie	76
4.5 Revolutionäre Einsichten	79
5. Zusammenfassung	79
Kapitel 3: Aufhebungstheorie	81
1. Ziel und Weg der Aufhebung	82
1.1 Das Ziel – Emanzipation	82
1.2 Drei Ebenen der Befreiung	83
2. Die Form des Aufhebungsprozesses	87
2.1 Konstitution vor Bruch	87
3. Momente der gesellschaftlichen Aufhebungstheorie	90
3.1 Vorform und gesellschaftsumformende Potenz	90
3.2 Gesellschaftliche Verallgemeinerung.....	94
4. Aufhebung als neues Paradigma	96
4.1 Hüpfende Schritte	96
5. Zusammenfassung	97
Kapitel 4: Kategoriale Utopietheorie	99
1. Utopie jenseits von Verbot und Wunschtraum	99
2. Möglichkeitsutopie	102
2.1 Kategoriale Kritik des Kapitalismus	102
2.2 Menschlich-gesellschaftliche Möglichkeiten	104
2.3 Utopie als Wissenschaft	107
3. Andere Zugänge zu Utopie	110
3.1 Blochs Konkrete Utopie	110
3.2 Plangesellschaft als Utopie	110
3.3 Technische Utopien	111

4. Grenzen utopischen Denkens	112
4.1 Utopie und Kritik	112
4.2 Utopie als Legitimation	114
4.3 Geschichtsphilosophie	114
4.4 Totalitarismus	115
5. Zusammenfassung	116
Kapitel 5: Individuum und Gesellschaft	118
1. Individualtheorie	118
1.1 Der Begriff des Menschen	119
1.2 Die gesellschaftliche Natur des Menschen	123
1.3 Potenz Inklusionsbeziehungen	132
2. Gesellschaftstheorie	133
2.1 Elementarform und Systemform	134
2.2 Herstellung*, Vermittlung und Nutzung	138
2.3 Potenz und Herrschaft	146
2.4 Potenz Inklusionsgesellschaft	149
3. Zusammenfassung	152
Kapitel 6: Commonismus	154
1. Freiheit und Inklusion – die Potenz der Menschen	154
1.1 Freie Gesellschaft und ihre Inklusionsbedingungen	155
1.2 Grundlagen des Commoning: Freiwilligkeit und kollektive Verfügung	160
2. Herstellung* und Nutzung	166
3. Vermittlung durch Commoning	169
3.1 Commonistische Vermittlung	171
3.2 Gleichzeitigkeit von Gestaltbarkeit und Selbständigkeit	173
3.3 Commonistische Stigmie	175
3.4 Polyzentralität	181
3.5 Veränderbarkeit und Ex-Ante-Vermittlung	182
3.6 Konflikte in der Inklusionsgesellschaft	183
3.7 Eingebettete Allgemeinheit	186
3.8 Merkmale inklusiver Konflikte	188

4. Commonistische Individualität	189
4.1 Aufhebung von Getrenntheit	190
4.2 Aufhebung von Gemeinschaft	192
4.3 Aufhebung von Ethik	194
4.4 Naturverhältnis	196
5. FAQ – Häufige Fragen an den Commonismus	197
5.1 Ist Herrschaft wirklich ausgeschlossen?	197
5.2 Ist der Commonismus wirklich eine Inklusionsgesellschaft?	198
5.3 Gibt es Haupt- und Nebenwidersprüche?	199
5.4 Kritik und offene Fragestellungen	200
Kapitel 7: Keimformtheorie	201
1. Fünfschritt als Heuristik	202
2. Historische Analogie: Die Entstehung des Kapitalismus	205
2.1 Fünfschritt als Heuristik zur Analyse gesellschaftlicher Transformation	205
2.2 Die Entstehung des Kapitalismus	207
3. Keimformtheorie: Entstehung des Commonismus	209
3.1 Vorbedingungen	210
3.2 Entwicklungswiderspruch	212
3.3 Funktionswechsel	214
3.4 Szenarien des Dominanzwechsels	223
3.5 Umstrukturierung	233
4. Praxis	233
4.1 Aufhebungsbezug	234
4.2 Interpersonale Inklusionsbedingungen	235
4.3 Kriterien	236
4.4 Weitere Gedanken	238
Nachwort	243
Literatur	245
Verzeichnis der Stichworte	250

Vorwort

Ich will keinen Voluntarismus verlangen, noch einen Automatismus predigen; sondern die objektive Möglichkeit der Veränderung und ihre Bedingungen aufzeigen. Ich will keine Utopie auspinseln, noch utopisches Denken verbieten; sondern die begründete Hoffnung entfalten. Ich will nicht hoffnungslos auf die guten Menschen warten, noch die Schandtaten der Geschichte mit böser Menschennatur besiegeln; sondern die Menschen in ihrer Geschichte sowie ihren Potentialen ernst nehmen. Ich will nicht mein Leben im ewigen Kampf verlieren, noch vor dem Übermächtigen den Kopf senken. Ich will im Vertrauen auf existierende Potentiale, in Gewissheit der begründeten Hoffnung die menschliche Möglichkeit verwirklichen.

»Kapitalismus aufheben«? Gehört der Kapitalismus nicht eher abgeschafft und überwunden? Nun, Aufhebung betont, dass wir den Kapitalismus nicht einfach abschaffen können, wir müssen etwas Neues an seine Stelle setzen. Eine gesellschaftliche Transformation hat immer drei Aspekte: Etwas wird beendet (Abschaffung), etwas geht weiter (Bewahrung) und etwas wird auf eine qualitativ neue Stufe gehoben (Entwicklung). So gilt es beispielsweise den Verwertungszwang abzuschaffen, bestimmte Produktionsverfahren zu bewahren und die globale Verfügung über unsere Lebensbedingungen qualitativ so zu gestalten, dass niemand mehr herausfällt. Um alle drei Aspekte geht es bei einer Transformation, und wir werden in diesem Buch immer wieder den einen oder anderen Aspekt hervorheben.

Weshalb schreiben wir dieses Buch? Wir fühlen uns als Teil einer Bewegung, die in Richtung einer befreiten, solidarischen Gesellschaft strebt. Emanzipatorische Bewegungen kennen eine lange Geschichte von Reformen und Revolutionen, von Kämpfen um Anerkennung, gerechter Verteilung und Teilhabe. Ab den 1970er Jahren haben sich neue Strömungen stärker einer Vielfalt von alltäglichen Herrschaftsstrukturen wie Klassismus, Sexismus, Rassismus, Selbstunterwerfung etc. zugewandt. Politik drang in den Alltag ein und begann unsere Beziehungen zu verändern. Dadurch verfügen wir heute über eine breite Palette an Erfahrungen mit herrschaftskritischen Praktiken und Wissen über Herrschaftsformen an vielen verschiedenen Orten. Doch eine gemeinsame Perspektive, wie wir aus dem Kapitalismus herauskommen und wo wir

überhaupt hinwollen, fehlt weitestgehend. Vielleicht ist die Lage noch schlimmer: Eine Diskussion über Utopie und Transformation ist kaum noch Teil unserer Praxis. Nach dem Scheitern des Realsozialismus trat nichts Neues an seine Stelle. Es gibt viele spannende emanzipatorische Projekte, doch ihre Verbindung zu einer gesamtgesellschaftlichen Veränderung ist sehr lose geworden. Dieses Buch versucht einen Raum anzubieten, in welchem wir wieder über das Ziel und den Weg zu einer befreiten Gesellschaft nachdenken und sprechen können. Und zwar jenseits der alten Konzepte von Reform und Revolution, staatlichem Plan und demokratischem Sozialismus – gleichwohl lernend mit ihnen verbunden.

Im Untertitel steht es: Dieses Buch soll eine Einladung sein. Doch wie hoffen wir, dass dieser Einladungscharakter zustande kommt? Das Buch hat zwei Teile: Im ersten Teil wollen wir einen Rahmen für utopische Theorie und Aufhebungstheorie entwickeln, und im zweiten Teil unsere eigene Utopie- und Aufhebungstheorie in diesem Rahmen vorstellen. Der Rahmen soll einen anderen Blick und damit eine andere Theoriebildung über Utopie und Transformation zulassen. Innerhalb des Rahmens sind Ideen möglich, die unseren widersprechen, sie modifizieren oder schlicht besser sind. In ein Bild gefasst: Der theoretische Rahmen erschafft einen Raum, in dem die verschiedenen Einzeltheorien ihre Gedanken formulieren und ihre verschiedenen Möbel aufstellen. Manche Möbel passen vielleicht nicht zum Raum, sind zu groß oder eher als Gartenmöbel geeignet, andere Möbel passen ganz gut zusammen, wieder andere scheinen sich eher zu beißen. Dieses Buch will eine Einladung sein, indem es einen solchen Raum schafft, die Möbel darin aber nicht vorgibt, sondern nur einige – besonders schöne – hineinstellt.

Wir wollen mit diesem Buch nicht die Wahrheit verkünden. Wie ihr bemerken werdet, sind unsere Vorstellungen zu Utopie und Transformation noch unvollständig. Wir glauben kaum, dass wir so große Fragen wie die nach einer freien Gesellschaft und dem Weg dorthin erschöpfend beantworten können. Dafür brauchen wir mehr Ideen, Gedanken und praktische Erfahrungen, die unsere Überlegungen vertiefen, kritisieren und weiterentwickeln. So soll dieses Buch ein Angebot zum Mitdenken sein. Gemeinsam können wir uns auf die Suche machen.

Bevor es nun losgeht, wollen wir uns noch einige Anmerkungen zum Buch und zu uns erlauben. Ein Buch ist ein Steg in die Gedankenwelt eines anderen Menschen. Die Gedanken von anderen folgen eigenen Regeln und Pfaden, sodass ein Gefühl der Fremdheit entstehen kann.

Einige unserer Denkpfade wollen wir vorab benennen: Wir beide sind in tiefer Liebe zu präzisen Begriffen entbrannt. So werdet ihr in diesem Buch oft Versuche finden, Begriffe zu klären, damit wir sie präzise verwenden können. Eine Klärung schließt andere Bedeutungen der Begriffe notwendig aus. Zudem zitieren wir vergleichsweise wenig. Das macht schnell den Eindruck, als würden wir uns damit brüsten, alles selbst erfunden zu haben. Dem ist nicht so, wir stehen auf Schultern von vielen. Aber es fällt uns leichter, Ideen in unserer eigenen Sprache zu formulieren. Oft fassen wir nur Einsichten anderer in neue Worte, manchmal ist wohl auch wirklich Neues dabei.

Noch ein weiterer Gedanke, der jedoch nicht nur uns betrifft: Die uns umgebende exkludierende Logik, sich auf Kosten anderer durchzusetzen, ist auch tief in Theorie und ihre Debatten eingesunken. Theorie erscheint oft als Kampf von Theorien, in welchem die eine Seite die Argumente der Gegenseite vernichtet, bis dieser nichts anderes übrig bleibt, als aufzugeben und überzulaufen. Dies führt selten dazu, dass die Interessen und Ideen des theoretischen Gegenübers ernst genommen werden. Doch damit müssen sie auch unverstanden bleiben. Wir versuchen uns diesem kämpferischen, zerstörerischen Theoriemodus zu entziehen, doch seine Dynamiken sind tief in uns eingeschrieben und finden sich sicherlich auch in diesem Buch wieder. Wir können uns davon nicht freisprechen und würden uns doch wünschen, dass theoretische Auseinandersetzungen tatsächlich auf das Einbeziehen und damit dem Verstehen der Positionen des Gegenübers aufbauen.

Nun einige Worte zum Buch selbst. Wir verwenden darin die weibliche Schreibweise mit Gender-Sternchen. Die männlichen Schreibweisen in Zitaten lassen wir wie sie sind. Bei Zitaten aus Wikipedia geben wir nur das Stichwort an, bei anderen Onlinequellen die Adresse. Im ersten Teil des Buchs beginnen wir mit einer Einleitung (Kap. 1), in der wir das Verhältnis emanzipatorischer Bewegungen zu Utopie und Transformation darstellen, gefolgt von Reflexionen zu Theorie und Begriffen sowie einer kurzen Kritik des Kapitalismus. Danach befassen wir uns mit den Konzepten von Reform und Revolution (Kap. 2), werden die Fehler dieser Ansätze kritisieren, aber auch ihre Einsichten bewahren. Darauf baut unser Vorschlag einer neuen Rahmentheorie auf: der Aufhebungstheorie (Kap. 3). Der Rahmen wird mit Überlegungen zu einer kategorialen Möglichkeitsutopie geschlossen (Kap. 4). In den drei darauffolgenden Kapiteln füllen wir den Rahmen mit unseren Ansätzen. Zuerst

stellen wir unsere Individual- und Gesellschaftstheorie dar (Kap. 5), um dann unsere Utopie der commonistischen Inklusionsgesellschaft zu entwickeln (Kap. 6). Dem folgen Überlegungen zur Transformation, also wie wir aus dem Kapitalismus herauskommen (Kap. 7). Ein weiteres Kapitel, in dem wir uns mit anderen Transformationskonzepten auseinandersetzen, hätte den Buchumfang gesprengt. Wir mussten es herausnehmen, ihr könnt es online finden (s.u.).

Das Buch muss nicht streng von vorne nach hinten gelesen werden, und die Kenntnis anderer Theorien ist nicht notwendig, um unsere Gedanken zu verstehen. Wir haben einige Grafiken erstellt, um wichtige Argumentationsgänge zu illustrieren. Eine weitere Besonderheit sind unsere Kästchen, in denen wir bestimmte Begriffe oder Gedanken vertiefen. Ein Pfeil zeigt an, dass es zu diesem → Stichwort einen Kasten gibt.

Wir wünschen euch viel Spaß beim Lesen und laden euch ein zur Diskussion! Mehr zum Buch und die Möglichkeit zum Feedback gibt es auf der Website *commonism.us*.

Kapitel 1: Einleitung

1. Gestern, heute, morgen, übermorgen

Wir verabschieden den traditionellen Marxismus. Lange war seine Utopie einer freien Gesellschaft mit einer konkreten Praxis der Transformation verbunden. Diese Zeiten und die mit ihr verbundenen Hoffnungen sind vorbei. Dennoch standen und stehen emanzipatorische Bewegungen nicht still. Es gibt sie in großer Zahl: rassismuskritische Interventionen, (queer-)feministische Freiräume, ökologische Alltagspraktiken, antisexistische Auseinandersetzungen, politische Demonstrationen, antifaschistische Aufklärungen, Kampagnen gegen Trans- und Homohass, Reflexionen von Ableism und Ageism,¹ Genossenschaften, Kommune- und Wohnprojekte, Ökodörfer, internationale Solidarität, gewerkschaftliche Kämpfe etc. Emanzipatorische Bewegungen entdecken und reflektieren viele neue Formen von Herrschaft und Diskriminierung – und suchen nach Praktiken, um diese zu überwinden. Sie lösen sich von alten staatlichen (Plan-)Utopien und deren Hoffnungen auf das »Werkzeug Staat«. Doch sie finden weder eine neue Utopie, noch eine neue Transformationstheorie. Zwar erreichten einige ihrer Varianten – vor allem die 68er-Bewegung, die Ökologie- und Frauenbewegung – bedeutsamen gesamtgesellschaftlichen Einfluss, doch eine neue konsistente Idee, wie der Kapitalismus zu überschreiten sein könnte, entstand nicht mehr. Oft wurden die alten Transformationskonzepte von Reform und Revolution noch als Lippenbekenntnisse mitgeführt. Doch ihre Praxis mit Parteistrukturen, Machterringung und Staatsveränderung hatte für viele Menschen ihr Versprechen auf eine wirkliche Veränderung der Verhältnisse verloren. Emanzipatorische Bestrebungen zogen sich daraufhin oft in die Alltagspraxis zurück. In zwischenmenschlichen Verhältnissen wurden viele Herrschaftsformen wie Sexismus und Rassismus, Ableism und Ageism, Transphobie und Homophobie auf der interpersonalen Ebene angegangen und bekämpft. Auch die Veränderung gesellschaftlicher Normen, von Politik und Kultur konnte erreicht werden. Mit der Ökologiebewegung kam ein Bewusstsein für transgenerationale

¹ Ableism bezeichnet die Diskriminierung von Menschen mit Behinderungen, Ageism jene von Menschen aufgrund des Alters.

Probleme auf: Wir zerstören unsere Lebensbedingungen und die zukünftiger Generationen. Hier werden individuelle Alternativen – andere Ernährungsweisen, anderes Konsumverhalten, Energieeffizienz, Flugverzicht etc. – gelebt, sodass auch politischer Wandel erreicht wird. Gelebte gesellschaftliche Alternativen werfen immer wieder die Frage auf, ob die Kritik der zugrunde liegenden Herrschaftsverhältnisse auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene zu heben wäre, um die Grenzen bloß kleiner Veränderungen innerhalb des Kapitalismus zu überschreiten. Und immer wieder wird mit Ernüchterung festgestellt, dass Herrschafts- und Exklusionsstrukturen innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft nicht überschreitbar sind. Eine weiterreichende Perspektive zur Überwindung des Kapitalismus bleibt unklar.

Wir möchten die Einsichten und Konzepte der emanzipatorischen Bewegungen aufnehmen und wieder ein utopisches Ziel bestimmen. Damit versuchen wir eine Verbindung zwischen vielfältigen gelebten Alltagspraktiken und der Aufhebung des Kapitalismus herzustellen. Es ist eine Verbindung, die in den letzten Jahrzehnten zerfasert ist, unstet und lose wirkt. Es scheint so, als wäre unsere emanzipatorische Praxis den alten Formen von Partei, Staat und Machterringung entwachsen, aber sie hat noch keine neuen Formen der gesamtgesellschaftlichen Transformation gefunden. Viele sind auf der Suche nach neuen Antworten, und dieses Buch möchte einen Beitrag dazu leisten. Aus der Neubeantwortung der Fragen nach Utopie und Transformation lassen sich neue Kriterien für die Praxis gewinnen. Wir möchten am Ende dieses Buches (Kap. 7, 4.) einige andeuten, auch wenn wir überzeugt davon sind, dass Praktiker*innen ihre Kriterien im Rahmen einer Aufhebungstheorie selbst am besten bestimmen können. Wir sind außerdem der Überzeugung, dass emanzipatorische Praxis einer Reflexion über Utopie und Transformation bedarf. Sie muss wieder einen den Kapitalismus überschreitenden Rahmen erhalten, um ihre Potenziale entfalten zu können.

1.1 Hoffnungslosigkeit

Es gilt, den Kapitalismus zu überwinden, die Frage ist nur wie. Bei der Frage nach Überwindung macht sich heutzutage Hoffnungslosigkeit breit. Die Hoffnungslosigkeit begründet sich unseres Erachtens zumindest dreifach: Neben der schieren Allmacht des Kapitalismus hat, erstens, der wichtigste historische Gegenspieler des Kapitalismus, der Kommunismus, im 20. Jahrhundert eine katastrophale Niederlage er-

litten. Jede ernst zu nehmende Hoffnung auf Überwindung muss aus dieser Niederlage Konsequenzen ziehen. Zweitens gibt es keine gut begründete, ausformulierte Theorie einer gesellschaftlichen Alternative mehr. Anhänger*innen des Computersozialismus (Cockshott/Cottrell 2012), von Parecon² (Albert 2003), dem Sozialismus des 21. Jahrhunderts (Dieterich 2006) und anderen Ansätzen wiederholen lediglich sozialistische Denkfiguren. Andere begreifen die befreite Gesellschaft nur als das unbestimmbare »ganz Andere«. Drittens ist die Vorstellung von überwindender Praxis lückenhaft, die Frage nach der Entwicklung der freien Gesellschaft wird selten beantwortet und bleibt meistens an die politisch-staatlichen Konzepte von Revolution oder Reform gebunden.

Der Kommunismus hat seine Unschuld verloren. Vor 100 Jahren hätte sich dieses Buch eingereiht in eine Reihe von Texten voller Hoffnung auf eine bessere Welt, voller Glaube an die emanzipatorische Zukunft der Revolution, voller Vertrauen in die menschlichen Möglichkeiten. Diese vertrauensvoll-hoffende Aussicht ist in den Stürmen des 20. Jahrhunderts versunken. Der revolutionäre Glaube wankte, als die Russische Revolution 1921 das Feuer auf ihre antiautoritären Revolutionäre, die Kronstädter Matrosen,³ eröffnete. Der Glaube schwand, als Stalin 1936 den »Großen Terror«⁴ ausrief, als die Sowjetunion geflohene deutsche Antifaschist*innen an den NS-Staat auslieferte, als Mao die Folgen des »Großen Sprungs nach vorn«⁵ rechtfertigte, als die Roten Khmer die Intellektuellen auf das Land trieben.⁶ Die Hoffnung auf eine bessere Welt

² Parecon steht für Participatory Economics und ist ein Entwurf einer Ökonomie mit umfassender Mitbestimmung.

³ Unter dem Motto »Alle Macht den Sowjets – Keine Macht der Partei« wandten sich aufständische Matrosen gegen die diktatorische Herrschaft der Kommunistischen Partei Russlands. Die von den Matrosen besetzte Inselfestung Kronstadt wurde von der Roten Armee erobert, viele Aufständische wurden hingerichtet oder in Lagern inhaftiert.

⁴ Der »Große Terror« in der Sowjetunion war eine von Herbst 1936 bis Ende 1938 dauernde Verfolgungskampagne gegen mutmaßliche Opponent*innen der stalinistischen Herrschaft.

⁵ Der »Große Sprung nach vorn« war eine von Mao Zedong initiierte und von 1958 bis 1961 dauernde Kampagne in China, die eine schwere Hungersnot zur Folge hatte.

⁶ Die Roten Khmer waren eine in Kambodscha von 1975 bis 1979 regierende maoistisch-nationalistische Bewegung, die mit Gewalt einen »Agrar-

war ihrer Bilder beraubt, ihre Pfade waren zerstört, sie war vor der Realität irre geworden.

Die Hoffnung wurde leer, und als leere Hoffnung hielt sie sich entweder bis 1989 an die realsozialistische Alternative oder richtete sich schon vorher reformistisch-abwartend in einer Ziel- und Weglosigkeit ein. Als Funken bewahrte sie die hoffnungsvolle Zukunft, doch fand sie nichts, an dem sie ihn entzünden konnte. Wer sich heute positiv auf die praktische Überwindung des Kapitalismus und eine freie Gesellschaft beziehen will, muss sich vor der Geschichte rechtfertigen, muss die vergangenen Gräuelpfade bis zu ihrer Wurzel verfolgen, diese aufarbeiten und kann erst jenseits davon die hoffnungslose Leere neu füllen (vgl. Adamczak 2007).

1.2 Die alte und die leere Utopie

Es ist unmöglich, sich bewusst auf ein Ziel zuzubewegen, das unbestimmt ist. So hatte auch die alte kommunistische Bewegung eine Vorstellung von der Utopie. Diese war vor allem negativ darüber bestimmt, was beendet werden sollte: Privatisierung der Produktionsmittel, Herrschaft der Kapitalist*innen, Krieg, Entfremdung etc. Eine positive Bestimmung der Utopie war ein heißes Eisen, denn sie stand immer in der Gefahr, das Bestehende nur in die Zukunft zu verlängern. So hütete sich z.B. Karl Marx lange davor, etwas über sie auszusagen, bis er sich doch in der kleinen Schrift »Kritik des Gothaer Programms« (1875) dazu hinreißen ließ. In diesem Text legte er die Grundlagen für das spätere Stufenmodell Kapitalismus → Sozialismus → Kommunismus und schlug für die sozialistische Stufe (»erste Phase der kommunistischen Gesellschaft« genannt) die Verteilung der Lebensmittel nach der Arbeitsleistung vor. Die wenigen Sätze der Schrift machten traurige Karriere und prägen noch immer viele aktuelle Utopien. So erkennt der Computersozialismus nach Cockshott und Cottrell (2012) das Problem im alten Sozialismus vor allem in der Schwierigkeit der Quantifizierung, Berechnung und Koordination von Ressourcen und Arbeitsaufwänden und erblickt in den modernen Computern die Lösung. Hierbei wird das Arbeitsprinzip (vgl. S. 37), das die Befriedigung der → Bedürfnisse (S. 122) von Menschen nur nach ihrer Arbeitsleistung gelten lässt, fortgeschrieben.

kommunismus« durchsetzen wollten. Die Vertreibungen werden heute als Genozid gewertet.

Macht

Macht ist das Vermögen, individuell oder kollektiv zu handeln. Es ist die Fähigkeit über sachliche Gegebenheiten oder andere Menschen zu verfügen (vgl. S. 143). Sie kann sowohl positiv wie negativ bestimmt sein. Macht ist ein Mittel zur Erreichung von individuellen oder kollektiven Zielen, ist aber auch ein Mittel zur Durchsetzung von Interessen gegen andere Interessen (vgl. S. 49) und ein Mittel zur Errichtung von Herrschaft. Macht und Herrschaft werden unzulässigerweise häufig gleichgesetzt. (→ Herrschaftsfrage, S. 54).

Wer sich den Gefahren der positiven Bestimmung der Utopie entziehen will, verbietet (sich) das Zeichnen positiver Bilder und erklärt die freie Gesellschaft zu einem unbestimmbaren »ganz Anderen«. Mit einer religiösen Paradiesvorstellung teilt diese Utopie sowohl die Willkürlichkeit wie auch die mystische Unerreichbarkeit. Die Utopie wird hier zum offenen Platzhalter verschiedener Wunschphantasien. Es ist kein Wunder, dass dieser religiöse Kommunismus keine gesellschaftliche Wirkmächtigkeit erlangt. Das Traurige am Bilderverbot ist, dass ihr Begründer Theodor W. Adorno sein Bilderverbot niemals zu einem Denkverbot über die Utopie machen wollte (vgl. Kap. 4, 1.). Seine Texte wenden sich gegen eine detaillierte »Auspinselei« einer zukünftigen Gesellschaft, kennen aber viele utopische Bestimmungen (vgl. Adorno 1980).

Eine Utopie kann nicht als Instrument für die Agitation der Massen dienen. Sie ist vielmehr ein notwendiger Bestandteil jeder Transformationstheorie. *Ohne die Bestimmung des Ziels ist weder Kritik des Bestehenden noch der Weg zum Gewollten greifbar.*

1.3 Von Revolutionen und Reformen

Die meisten modernen antikapitalistischen Bewegungen haben aus der Geschichte den Schluss gezogen, sich von einer zentralisierten Organisationsweise loszusagen. Doch die Kritik an der Parteilogik ist auch schon das Wesentliche, was sie von den früheren sozialistischen Bewegungen unterscheidet. Noch immer ist der Großteil der politischen Alltagsarbeit auf die Gewinnung politischer → Macht (s.o.) ausgerichtet. Damit soll die Revolution möglich oder staatliche Reformen durchgesetzt werden, die diese Welt zumindest »ein bisschen besser machen« und vielleicht eine Überwindung vorbereiten.

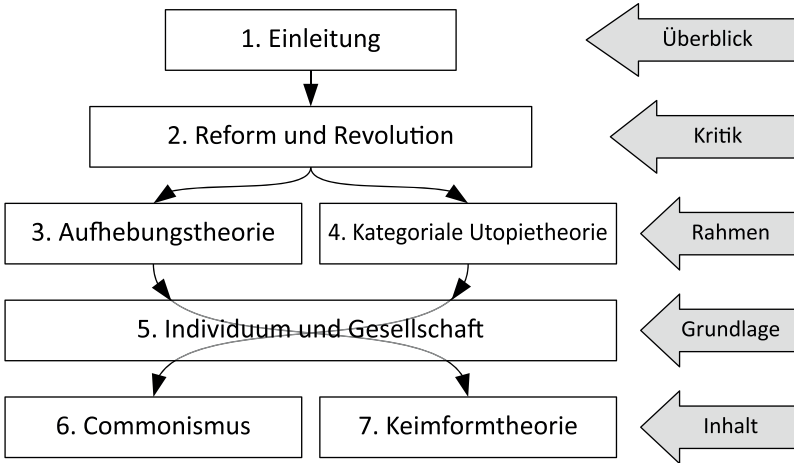
Das Tragische am Reformismus ist, dass seine Praxis die Verbindung zu einer grundlegenden gesellschaftlichen Veränderung verloren hat (Kap. 2, 3.). Er ist angekommen in dem immerwährenden Hamsterrad des politischen Kampfes. Dieses Ankommen ist konsequent, da in ihm kein wirkliches Konzept der Überwindung enthalten ist. Die einzige Zukunftsvision, die sich energisch gegen diese Konzeptlosigkeit wendet, ist die der Revolution. Doch die aktuellen Zustände sind nicht revolutionär, und so wird gehofft, gewartet und organisiert. Die revolutionäre Gesinnung wird mit radikal wirkendem Pathos zur Schau getragen. Die Revolution selbst ist – ähnlich wie die Utopie – eine theoretisch kaum bearbeitete Leerstelle (Kap. 2, 4.). Revolutionär*innen haben ebenfalls ihre Schlüsse aus den sozialistischen Niederlagen gezogen, doch wurden die Kerngedanken des gescheiterten Sozialismus – Eroberung der Staatsgewalt mit anschließender postrevolutionärer Neuorganisation – übernommen. Im Kern wird die gesellschaftliche Veränderung in vielen Revolutionstheorien immer noch als einzelner qualitativer Bruch verstanden.

Unsere Schlüsse aus dem Scheitern des Sozialismus sind andere: Um die emanzipatorische Überwindung des Kapitalismus zu fassen, können wir vom Reformismus lernen, dass eine gesellschaftliche Veränderung *Prozesse* benötigt, und von der Revolution, dass diese Prozesse einen *Bruch* bedeuten müssen. Die Aufhebungstheorie versucht den Prozess selbst als Bruch mit der kapitalistischen Form zu denken.

1.4 Aufhebung und Commonismus

Dieses Buch will der Hoffnungslosigkeit entgegentreten. Doch weder mit Erinnerungen an Kampferfolge, noch mit Aufrufen, die Revolution doch dieses Mal wirklich ernsthaft zu versuchen, werden wir die Hoffnung wiederfinden. In diesem Buch wollen wir versuchen, die Grundlagen einer emanzipatorischen Überwindung des Kapitalismus in ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit theoretisch zu ergründen – und praktisch zu erahnen. Unsere Theorie ist nicht auf die Frage zugeschnitten, wie die politische Macht errungen und abgesichert werden kann, sondern wie eine freie Gesellschaft entstehen kann, wie das Neue im Alten beginnt und das Alte schließlich überwindet. Anders ausgedrückt: Wie muss eine befreite Gesellschaft aussehen und wie kann sie entstehen und sich durchsetzen? Das ist das Thema der Aufhebungstheorie (Kap. 3), die den Rahmen für unseren Vorschlag, die Keimformtheorie (Kap. 7) bildet.

Abb. 1: Inhaltliche Buchstruktur



Doch eine Aufhebungstheorie bleibt solange unterbestimmt wie ihr Ziel nicht begriffen wird. Denn eine Aufhebung verlangt eine Übereinstimmung von Weg und Ziel. Deshalb wollen wir der unfruchtbaren Dualität von willkürlicher »Auspinselsei« und dem paradiesischen »ganz Anderen« eine begründete Möglichkeitsutopie gegenüberstellen. Die begründete – oder wie wir sie nennen: kategoriale – Utopie überschreitet den Widerspruch von Wunschtraum und Bilderverbot (vgl. Kap. 1, 1.2 und Kap. 4, 1.), indem sie auf einer begrifflich-logischen Ebene das Potenzial von uns Menschen bestimmt. Hierbei grenzt sie sich ab von ethisch-moralischen Wunschphantasien der Art »So müsste eine befreite Gesellschaft aussehen«. Es geht vielmehr um die Erkundung der objektiven Möglichkeiten einer besseren Welt. Die kategoriale Möglichkeitsutopie (Kap. 4) schafft den Rahmen für unseren Vorschlag, den Commonismus (Kap. 6).

Abbildung 1 veranschaulicht noch einmal die inhaltliche Struktur des Buchs. Nachdem die Einleitung einen *Überblick* über die Buchthemen gegeben hat, folgt eine würdigende *Kritik* traditioneller Transformationsansätze. Danach schlagen wir einen neuen theoretischen *Rahmen* für transformatorisches Denken vor und füllen diesen mit unserer theoretischen *Grundlage* und den *Inhalten* unserer Utopie und Aufhebungstheorie.

2. Das Versprechen von Theorie

2.1 Warum Theorie?

Es gibt gute Bücher, die über motivierende Beispiele zeigen, welche beeindruckenden Dinge Menschen heute schon innerhalb unserer kapitalistischen Verhältnisse tun.⁷ Unser Buch ist anders. Unser Buch ist ein theoretischer Ausflug. Ein Ausflug, in dem wir versuchen, die Grundlagen von Utopie- und Transformationstheorie zu erforschen und neu zu bestimmen. Es wird also theoretisch werden, und es wird viel um Begriffe gehen, um kleinteilige Begriffsarbeit und pedantisch wirkende Definitionen und Abgrenzungen. Mitunter werden unsere Ausführungen auch fern und abstrakt erscheinen. Theorie scheint oft der Wirklichkeit enthoben zu sein und irgendwo am Himmel herumzugeistern, während doch das Reale auf der Erde geschieht. Sie wirkt abgehoben, doch die theoretischen Wolken am Himmel prägen unser Handeln auf der Erde.

Theorie bildet den Rahmen, in dem wir unseren Alltag betrachten. Sie ist die Brille, mit der sich die Welt rosa oder braun einfärbt, oder bunt. Theorien sind Vorstellungen über die Wirklichkeit. Wenn unsere Vorstellung von der Wirklichkeit darin besteht, dass Gesellschaften brüchig und instabil sind, werden wir vielerlei Praktiken entdecken, in welchen Menschen versuchen, sich der kapitalistischen Logik zu entziehen und anders zu leben. Wenn unsere Theorie den Kapitalismus als Totalität begreift, die uns fundamental einbindet und prägt, werden selbst Akte des Widerstands eher als Modifikationen oder Innovationen innerhalb des Kapitalismus erscheinen, denn als ihn überschreitende Akte. Wenn wir fest davon überzeugt sind, dass sich Frauen und Männer grundsätzlich voneinander unterscheiden, werden wir dafür immer wieder Beispiele in unserem Alltag finden. Wenn wir deren natürliche Unterschiedlichkeit eher als soziale Konstruktion kritisieren, werden wir häufiger Handlungen entdecken, die aus eben jenem zweigeschlechtlichen Mann-Frau-Schema ausbrechen.

Wir haben uns an unsere Theorien und ihre Erklärungen der Welt gewöhnt. Wir haben uns in der Welt theoretisch eingerichtet. Unsere alltäglichen Theorien sind so alltäglich geworden, dass sie uns nicht mehr wie Theorien erscheinen. Andere Erklärungen und andere Vorstellungen

⁷ Ein solches Beispiel ist das Buch »Ecommony« von Friederike Habermann (2016).

gen über die Welt passen da nur sehr bedingt hinein. Doch sie können unsere Sichtweise der Welt neu beleuchten, denn unsere Sichtweise bestimmt unser Handeln, Leben, selbst unser Fühlen. Neue Theorien drängen auf ein Hinterfragen der eigenen Lebenspraxis und Lebensmuster. Einige Theorieveränderungen mögen für unseren Alltag kaum relevant sein, während die Vorstellung über die kapitalistische Gesellschaft oder die Bedeutung von »Frau-Mann« eine große Bedeutung für unser Leben hat. Neue Theorien stoßen daher häufig auf → Abwehr (S. 106), wenn sie uns zu Änderungen unseres Verhaltens auffordern. Sind alte Theorien nicht mehr ausreichend, um uns unsere Wirklichkeit zu erklären und unserem Leben einen verständlichen Zusammenhang zu geben, dann können neue Theorien hingegen willkommen sein. Vielleicht vermögen sie uns die Welt besser zu erklären und uns darin neue Handlungsoptionen zu eröffnen. Wir hoffen, dass neue Theorien über Utopie und Transformation genau das leisten können. Und wenn sie am Ende in unseren Alltag einsinken und sie uns als selbstverständlich vorkommen, werden wir sie auch nicht mehr als abstrakte Theorie empfinden.

Wir alle führen ständig theoretische Diskussionen. Wir diskutieren darüber, was die Welt im Innersten zusammenhält, warum sich Menschen rassistisch verhalten, wie die Farben des Regenbogens zustande kommen und ob eine Frau als Chef*in besser wäre. Dabei reflektieren wir die Welt, wir nehmen sie nicht einfach nur wahr, sondern wir versuchen sie zu verstehen. Die sich verfestigenden Muster des Verstehens und Erklärens werden zu Theorien über die Wirklichkeit. Solche theoretischen Diskussionen können sich nun nicht nur auf die unmittelbaren Erscheinungen beziehen – Warum ist der Regenbogen farbig? –, sondern auch auf andere Theorien: Wie erklärt die Goethe'sche Farbenlehre den Regenbogen? Hierbei wird es abstrakt. Wir denken auf einer Metaebene. Wir theoretisieren über Theorien, wir erklären uns Erklärungen, wir versuchen Verständnis zu verstehen. Hier fragen wir: Was versteht Goethe unter Farbe? Wie erklärt er sich das Entstehen von Farben in unserem Geist? Wie stellt sich Goethe den Zusammenhang von Farbe, Licht und Regen vor? Nun geht es um die Klärung von Goethes Begriffen, Konzepten, Ideen, was zunächst gar nichts mit der Wirklichkeit zu tun zu haben scheint, sondern nur mit einer anderen Theorie. Doch wenn wir Goethes Farbentheorie verstehen, können wir sie vielleicht verbessern oder kritisieren oder als bescheuert verwerfen oder unsere Farbentheorie mit seinen Erklärungen erweitern. Und dann kön-

nen wir vielleicht den Regenbogen besser verstehen – über den Weg des Theoretisierens über andere Theorien.

Es gibt noch einen zweiten Grund, warum Theorien so abstrakt wirken: Wir versuchen Dinge zu verstehen, die wir nicht wahrnehmen können. Das antike Rom können wir zwar nicht wahrnehmen, aber ein römisches Aquädukt können wir uns vorstellen oder gar noch anschauen. Nun erklären wir uns aber auch Dinge, die wir nicht sehen und uns kaum vorzustellen vermögen. Die Physik versucht den Urknall oder den Aufbau der Atome zu verstehen. Diese Erklärungen werden greifbar und vorstellbar, wenn Abbildungen sie veranschaulichen. Doch einige Dinge sind kaum abbildbar und schwer vorstellbar, und das Paradebeispiel dafür ist der Gegenstand der Sozialwissenschaften: die Gesellschaft. Gesellschaft entsteht durch die Beziehungen zwischen Menschen. Aus den Myriaden von Beziehungen der Menschen miteinander entsteht eine Struktur, die dem Handeln der Menschen einen Rahmen gibt. Es ist ein Rahmen, der eine bestimmte religiöse Ethik setzt oder ein Handeln auf Basis von Profit belohnt. Wenn wir uns mit dieser Sache »Gesellschaft« beschäftigen, die wir kaum wahrnehmen oder darstellen können, dann wird unser Denken unanschaulich bleiben müssen, obwohl wir uns paradoxerweise genau auf diesem Terrain jeden Tag bewegen.

2.2 Begriffe zwischen Spiel und Präzision

In diesem Buch geht es viel um Begriffe und ihren Inhalt, weil Begriffe die Verdichtung theoretischer Überlegungen sind. So werden wir beispielsweise die Konzepte der Revolution kritisieren (Kap. 2, 4.). Hierbei ist uns jedoch eine Überlegung wichtig: Begriffe sind offen. Theoretische Diskussionen entzünden sich immer an Begriffen, aber sie sollten sich weniger um die Worte drehen, als um die Inhalte dahinter. Es ist sicherlich möglich, dass jemand unter Sozialismus dasselbe versteht wie wir unter freier Gesellschaft. Oder mit Revolution das meint, was unserem Aufhebungsbegriff entspricht (vgl. Adamczak 2017). Bei allem Ernst, mit dem wir theoretische Auseinandersetzungen betreiben, sollten wir uns doch immer bewusst sein, dass es um Inhalte und nicht um Worte geht. Und doch verdichten sich Inhalte in Worten und werden zu Begriffen. Für uns liegt der Umgang mit Begriffen zwischen inhaltlicher Präzision und spielerischer Offenheit. Unterschiedliche Worte können das Gleiche meinen, aber der Inhalt hinter den Worten, der Begriffe, sollte trotzdem ausreichend klar sein.

Wir werden in diesem Buch einige Begriffe inhaltlich präzisieren und ihren Bedeutungshorizont einengen. So wird manch eine, die unter Ökonomie oder Wirtschaft so etwas wie die materielle Re/Produktion einer Gesellschaft versteht, verwundert sein, dass wir mit → Ökonomie (S. 28) nur die kapitalistische Vermittlung über Markt und Tausch verbinden. So verwenden wir entgegen der üblichen Bedeutung den Begriff der Arbeit eher negativ, der für uns – getreu der Wortverwandtschaft mit Mühsal und Strapaze (vgl. Wikipedia: Arbeit) – für nicht selbstbestimmte Tätigkeiten steht. Wir haben versucht, Begriffe nicht unnötig eng zu definieren, aber immer wieder haben wir festgestellt, dass eine inhaltliche Schärfung und die damit verbundene Einengung für eine klarere inhaltliche Analyse nötig war. Wir bitten also euch, liebe Leser*innen, euch nicht zu sehr an den Begriffen »aufzuhängen« und zu versuchen, euch den Inhalten dahinter zuzuwenden. Theoriediskussionen werden inhaltlich produktiver durch einen sich einlassenden und verstehenden Zugang zu Begriffen, der sie mehr als Spiel denn als Kampffeld versteht.

2.3 Wichtige Begriffe

Nun wollen wir einige Begriffe inhaltlich umreißen, weil sie für uns eine grundlegende Bedeutung haben und für das Verständnis des Buches zentral sind.

Form

Die *Form* eines Gegenstandes ist seine besondere Art und Weise zu sein. Nach Wikipedia ist die Form »die Art und Weise, wie etwas ist oder sich verändert«. Gesellschaften, Beziehungen oder Handlungen können in verschiedenen Formen existieren. So ist der Kapitalismus eine bestimmte Gesellschaftsform, in der sich Kooperation durch Markt und Konkurrenz herstellt.

Bestimmendes Moment

Innerhalb eines Systems kann es mehrere Momente (Aspekte, Teile, Subsysteme) geben, die seine Form und Dynamik ausmachen. Ein Moment ist dann *bestimmend*, wenn es neben ihm zwar andere Momente gibt, dieses eine Moment aber die Form und Dynamik des ganzen Systems dominiert. So gibt es im Kapitalismus zwar an vielen Orten Inklusionsbeziehungen, aber er ist in seiner Funktionsweise durch eine Logik der Exklusion bestimmt (vgl. Kap. 1, 3.2).

Inter- und Transpersonalität

Wir unterscheiden zwischen interpersonalen und transpersonalen Beziehungen. Eine *interpersonale* Beziehung existiert zwischen mir und konkreten anderen Personen. Sie ist von der Besonderheit der anderen Personen geprägt. Interpersonale Beziehungen gibt es beispielsweise in einer Schulklasse, einer politischen Gruppe oder einem Uniseminar. *Transpersonale* Beziehungen verbinden mich hingegen mit allgemeinen anderen Personen. Wichtig ist nicht, dass die andere Person für mich etwas Besonderes ist, sondern dass uns irgendetwas verbindet. Es geht also weniger darum, wer zu mir eine Beziehung hat, als um die Frage, was die Beziehung ausmacht. Beispielsweise sind wir transpersonal verbunden mit allen Mitbürger*innen des Staates, dem wir »angehören«, oder über den Markt mit den Arbeiter*innen, die unser T-Shirt hergestellt haben. Etwas unspezifischer nennt Bini Adamczak dies den Unterschied zwischen Nah- und Fernbeziehungen (2017).

Herstellung der Lebensbedingungen*

Gesellschaft ist ein transpersonales Kooperationsystem, das durch eine besondere Form der *Herstellung der Lebensbedingungen* gekennzeichnet ist. Da wir das umfassend meinen, müssen wir es ausführlicher erklären. Wir Menschen stellen die Bedingungen, unter denen wir leben, selbst her. Doch die Bedingungen werden nicht nur hergestellt, sondern auch erhalten, bewahrt, gepflegt. Mehr noch: Ein wesentlicher sozialer Bereich wird nicht durch herstellende, sondern durch erhaltende, sorgende und pflegende Tätigkeiten bestimmt: der Care-Bereich (Care = Pflege, Sorge). Diese sogenannten reproduktiven Tätigkeiten sind nicht nur ein Zusatz, sondern wesentlicher Bestandteil der Lebensbedingungen, die wir herstellen und erhalten. Deshalb sprechen wir auch von *Herstellung** mit Sternchen oder *Re/Produktion*, um den reproduktiven, erhaltenden Bereich einzubeziehen. Es kommt ein weiterer Aspekt hinzu: *Herstellung** meint nicht nur die dinglich-materielle Herstellung von Lebensmitteln (beispielsweise unserer Nahrung), sondern auch unsere sozialen Beziehungen und Infrastrukturen – etwa Vereine, ehrenamtliche Organisationen, Kirchen, Freund*innenkreise etc. – sind und werden hergestellt*. Dazu gehören ebenso soziale Formen wie Sprachen, Redeweisen, Ideologien, Sexpraktiken, Tischmanieren etc. Aber auch unsere Identitäten wie Geschlecht, Hautfarbe, Kultur etc. sind symbolisch-soziale Bedingungen, die gesellschaftlich re/produziert werden. Kurz: Wir

stellen unsere Lebensbedingungen im umfassenden Sinne – materiell, symbolisch und sozial – her* und sorgen für sie.

Tausch

Wir begreifen *Tausch* als kooperative Handlung unter Bedingungen. Nur wenn beide Seiten die Bedingung erfüllen, etwas herzugeben, erhalten sie auch etwas. Hat eine Seite nichts, so ist es unerheblich, ob sie die Sache dringend benötigt, sie bekommt sie nicht – sofern der Tausch nicht aufgehoben und zur einseitigen Gabe gemacht wird. Tausch ist also nicht neutral, sondern eine Form wechselseitiger Machtausübung. Die verallgemeinerte Form des Tauschs ist der Markt.

Vermittlung

Eine Gesellschaft besteht aus Menschen, die durch interpersonale oder transpersonale Beziehungen verbunden sind. Die Art wie sie miteinander in Beziehung stehen, fasst der Begriff *Vermittlung*. So können etwa Zwang und Gewalt Beziehungen herstellen oder aber Vertrag und Tausch auf einem Markt. Die Form einer Gesellschaft ist durch die Art ihrer Vermittlung bestimmt.

Eigentum

Mit *Eigentum* meinen wir eine soziale Beziehung zwischen Menschen, bei der die eine Person (oder Gruppe) andere von der Verfügung über materielle, symbolische oder soziale Ressourcen oder Mittel ausschließen kann. Wenn ich Eigentümer*in einer Gitarre bin, dann kann ich mit dieser weitgehend machen was ich will, ohne dass eine andere Person meine Verfügungsgewalt einschränken darf. Eigentum kann sowohl einer Person die Exklusivverfügung geben (Individualeigentum), wie auch einer Gruppe (Gemeineigentum) oder einem Staat (Staatseigentum).⁸ Wir begreifen das → Eigentum (mehr auf S. 141) als eine Form der *Verfügung* über Ressourcen oder Mittel (vgl. Kap. 5, 2.2).

⁸ Wir verwenden die Bezeichnung »Privateigentum« nicht, weil diese aus unserer Sicht eine Verdopplung darstellt: Sowohl »privat« (von lat. Privare = berauben) wie »Eigentum« zeigen sprachlich den Ausschluss an. Die Vorsilbe »privat« steht auch nicht für »individuell« als Gegensatz zu »gemein« oder »allgemein«, weil Gemeineigentum als Form kollektiven Eigentums nicht den Ausschlusscharakter verliert. Gemeineigentum müsste sonst »kollektives Privateigentum« heißen.

Kategorien

Neben Theorien verwenden wir mit den *Kategorien* eine weitere Art von Theoriebegriffen. Kategorien sind Meta- oder Rahmentheorien, um Einzeltheorien bilden zu können. Kategorien werden in einem expliziten wissenschaftlichen Verfahren gewonnen. Auf diese Weise werden sowohl das wissenschaftliche Verfahren als auch die Ergebnisse, die Kategorien, diskutier- und kritisierbar. So ist »Masse« eine Kategorie, die in der Physik verwendet wird, oder »Verwertung« eine Kategorie in der Theorie von Karl Marx. Wir verwenden dieses Herangehen für unsere kategoriale Utopietheorie (vgl. Kap. 4). Diese ist selbst keine Utopie im Sinne einer ausgefeilten Darstellung einer zukünftigen Gesellschaft, sondern ein Rahmen für Utopien.

Utopie

Utopie ist für uns kein »Nicht-Ort«, so die wörtliche Übersetzung, und utopisch bedeutet auch nicht unerreichbar. Utopie ist für uns die Bestimmung der menschlichen Möglichkeit, einer möglichen Gesellschaft, die Menschen nach ihren Bedürfnissen gemeinsam gestalten (vgl. Kap. 4).

3. Kategoriale Kritik

Wenn wir den Kapitalismus überwinden wollen, müssen wir verstehen, was Kapitalismus überhaupt ist. Zu viele Theorien und Praktiken der Überwindung modifizieren den Kapitalismus bloß und verlängern ihn damit. Zu viele Utopien schreiben Herrschaft nur weiter fort. Unsere kritische Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Verhältnissen prägt unsere Gedanken zu Utopie und Transformation. Kritik kann Phänomene, beispielsweise Geschlechterverhältnisse, als etwas Gewordenes erkennen, das veränderbar und somit potenziell gestaltbar ist. Eine Theorie des Kapitalismus ist für uns gleichbedeutend mit einer Kritik des Kapitalismus, einer »Kritik durch Darstellung« wie Marx dies nannte (1858, 550). Nun gibt es zwei idealtypische⁹ Formen von Kritik: impli-

⁹ Idealtypen sind dem Soziologen Max Weber (1968) zufolge gleichsam »zu perfekte« Kategorien. Nichts in der Wirklichkeit entspricht tatsächlich einem Idealtypus, aber der Idealtypus spannt ein Feld der Diskussion auf, in dem er einen wichtigen Aspekt überzeichnet darstellt.

zite und kategoriale Kritik. Eine implizite Kritik kritisiert verschiedene Phänomene am Kapitalismus, beispielsweise Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung, Krieg, aber sie erfasst nicht die Dynamiken, die sie hervorbringen. Sie kritisiert also nur Symptome der kapitalistischen Vergesellschaftung, aber nicht deren Ursachen. Eine *kategoriale Kritik* zielt hingegen auf die Ursachen ab. Mit ihrer Offenlegung zeigt sie, welche Dynamiken die kritisierten Symptome hervorbringen und demzufolge überwunden werden müssten.

3.1 Grundlegendes: Kapitalismus als Gesellschaftsform

Der Kapitalismus ist nicht bloß eine bestimmte Wirtschaftsweise, er ist eine Gesellschaftsform. Gesellschaft ist ein schwieriger Begriff – so schwierig, dass sogar manche Sozialwissenschaftler*innen ihn als vermeintliche Illusion aufgeben (vgl. Schelsky 1959, Urry 2000). Für uns ist eine Gesellschaft ein menschlicher Kooperationszusammenhang, in dem die Einzelnen indirekt miteinander kooperieren, aber voneinander nichts wissen müssen. Sie sind aufgabenteilig mit Menschen verbunden, mit denen sie in der Regel keine unmittelbaren, interpersonalen Beziehungen haben. Die gesellschaftliche Verbindung dieser einander Unbekannten wird durch bestimmte Vermittlungsformen – z.B. Tausch, Plan, Feudalbeziehungen – hergestellt. Zu einer Vermittlungsform gehört auch eine bestimmte Form der Herstellung* der Lebensbedingungen (ausführlicher dazu vgl. Kap. 5, 2.2). Die Form der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen, die Vermittlung, und die zu ihr passende Form der Herstellung*, die Re/Produktionsweise, unterscheiden Gesellschaftsformen voneinander. Aber Vorsicht: Re/Produktionsweise ist nicht bloß eine »ökonomische Basis«, die einen davon abgehobenen gesellschaftlichen »Überbau« bestimmt, wie der traditionelle Marxismus glaubte. Die Reproduktion des menschlichen Lebens geschieht nicht bloß ökonomisch, sondern ebenso sozial, kulturell, politisch, psychisch. Erst im Kapitalismus bestimmt eine »entbettete« (Polanyi 1944) Ökonomie die Re/Produktionsweise. Diese Feststellung ist sicherlich von unserem Begriff der → Ökonomie (S. 28) abhängig.

Tatsächlich ist im Kapitalismus die Ökonomie – als Sphäre der Produktion, des Tauschs und der Verwertung – vorherrschend. Ihre Logiken strukturieren und dominieren andere Sphären – Reproduktion, Politik, Kultur etc. Die Ökonomie ist jedoch ohne diese anderen Sphären nicht lebensfähig. In der privaten Reproduktion wird die Härte des Arbeits-

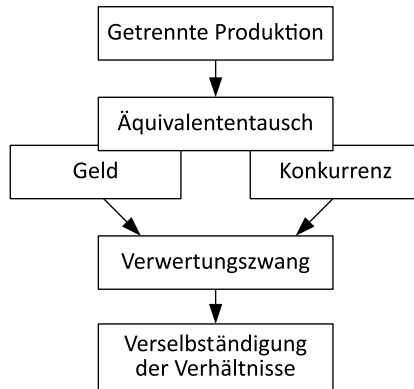
Ökonomie

Für Wikipedia ist Ökonomie »die Gesamtheit aller Einrichtungen und Handlungen, die der planvollen Befriedigung der Bedürfnisse dienen« und zu der »Unternehmen«, »Absatz« und »Tausch« gehören (Wikipedia: Wirtschaft). In dieser Darstellung gibt es gleich mehrere Widersprüche. Erstens ist eine Re/Produktionsweise, die auf allgemeinem Tausch und Unternehmen (getrennten Produzent*innen) beruht, keine allgemeine, sondern eine besondere, nämlich die kapitalistische Re/Produktionsweise. Diese Form von »Wirtschaft« gibt es nur im Kapitalismus. Zweitens zielt die kapitalistische Produktionsweise leider nicht auf die »planvolle Befriedigung der Bedürfnisse« ab, sondern auf die Verwertung von Kapital (vgl. S. 32). Die Menschen streben zwar nach Bedürfnisbefriedigung, nicht jedoch der Kapitalismus selbst. Es ist leider in der Wissenschaft – v.a. der Wirtschaftswissenschaft – verbreitet, dieses Strukturmoment der kapitalistischen Ökonomie nicht anzuerkennen.

Wir fassen Ökonomie enger: Ökonomie ist die Form kapitalistischer Produktion. Wir haben häufig die Erfahrung gemacht, dass Menschen enthusiastisch über eine »freie Wirtschaftsordnung« oder eine »solidarische Ökonomie« nachdenken, aber weiter Tausch und Märkte einschließen. Deshalb unsere klare Abgrenzung. Jedoch gibt es durchaus uns nahestehende Denker*innen, die den Ökonomie-Begriff anders fassen (vgl. Habermann 2016). Dies ist verständlich, da begriffshistorisch mit »Ökonomie« auch lange etwas anderes als Tauschvermittlung gemeint war (vgl. Finley 1977).

lebens aufgefangen, die Politik sichert und verwaltet den Rahmen, in dem die Verwertung stattfindet etc. Diese Sphärenspaltung ist ein entscheidendes Merkmal des Kapitalismus (vgl. S. 37). Nun möchten wir versuchen, die kapitalistische Re/Produktionsweise in den wesentlichen Zügen darzustellen. Die Struktur der folgenden Erklärungen haben wir in Abbildung 2 veranschaulicht. Beginnen werden wir mit dem sozialen Verhältnis, in dem die (kapitalistisch) Produzierenden stehen.

Abb. 2: Von der getrennten Produktion zur Verselbständigung der Verhältnisse im Kapitalismus



Getrennte Produktion als soziales Verhältnis

Im Kapitalismus findet die Produktion getrennt voneinander statt. Jede Produzent*in plant, produziert und verkauft grundsätzlich für sich. Hierbei werden die Produkte als *Eigentum* hergestellt. Als Eigentum stehen die Produkte nur der Nutzung der Eigentümer*in zur Verfügung. So kann ein Großteil der Bedürfnisse nur durch den Erwerb fremden Eigentums befriedigt werden.¹⁰ Nun stellt sich die Frage, wie eine Vermittlung von Produktion und Konsumtion auf der Basis von Eigentum geschehen kann. Niemand kann seine Produkte einfach anderen Menschen zur Verfügung stellen, da es keine Möglichkeit gibt, die Mittel für die eigene Bedürfnisbefriedigung direkt zu erhalten. Die Vermittlungsform, die ein gekoppeltes Geben und Nehmen zwischen getrennten Produzent*innen herstellen kann, ist der *Tausch*.

¹⁰ Auch Subsistenzwirtschaft, eine Re/Produktionsweise, in der die Menschen den Großteil ihrer Lebensmittel selbständig in (kleineren) sozialen Verbänden herstellen*, ist in getrennter Produktion auf Basis von Eigentum möglich. Der Subsistenzwirtschaft wurde jedoch in der Entstehungsphase des Kapitalismus zunehmend im wörtlichen Sinne der Boden entzogen, weil Land als wesentliches Mittel der Produktion nur noch über den Markt erhältlich war und somit durch Tausch und Konkurrenz bestimmt wurde (vgl. Wood 2015). Heute ist die »Fremdversorgung« (Paech 2012), auch wenn sie nur über Tausch möglich ist, für viele Menschen eher eine positive Möglichkeit, nur wenige träumen von autarker Selbstversorgung.

Vermittlungsform Tausch

Tausch ist eine Vermittlungsform, die getrennte Produkte in Beziehung zueinander setzen kann, denn hier steht das Nehmen unter der strikten Bedingung, dass auch ein Geben erfolgt: Niemand gibt, ohne zu bekommen. Auf diese Weise ist aus der Unsicherheit der anonym-getrennten Produzent*innen eine vertraglich gesicherte Leistung mit Gegenseitigkeit geworden. Wenn ich mein Eigentum herbeigebe, erhalte ich das Eigentum von anderen. In der getrennten Produktion sind die einzelnen Produzent*innen also nicht durch politische Verwaltung (etwa Plan) oder unmittelbar-soziale Beziehungen (etwa Subsistenz) miteinander verbunden, sondern durch den Austausch von Waren. Waren sind Produkte, die nur zum Zweck des Tauschs hergestellt werden. Dieser Austausch verbindet Menschen miteinander, die sich weder kennen noch mögen müssen. Der marktvermittelte Kapitalismus spannt durch seine geradezu unheimliche Koordinationsleistung ein gesellschaftliches → Netz (S. 179) auf, das heute den ganzen Globus umfasst.

Äquivalententausch

Der Kapitalismus kennt eine besondere Form des Tauschs, den Tausch von Waren mit gleichem Wert, den Äquivalententausch. Wert ist hier keine subjektive Zuschreibung, sondern ein Maß für den gesellschaftlich durchschnittlichen Aufwand der Herstellung.¹¹ Wird der Tausch zur bestimmenden Vermittlungsform in einer Gesellschaft, so entwickelt er sich zum Äquivalententausch. Die einzelnen Tauschakte sind nicht mehr zufällig, sondern spiegeln durchschnittlich die Aufwandsverhältnisse wider. Um den gesellschaftlich durchschnittlichen Aufwand abzubilden, müssen sich die Tauschakte auf ein allgemeines Äquivalent beziehen.

Notwendigkeit von Geld

Auf gesellschaftlicher Ebene muss aus den vielen einzelnen Tauschbeziehungen ein Ganzes entstehen. Hierbei muss eine kohärente Verteilung des gesellschaftlichen Aufwands – vor allem der menschlichen Arbeit – stattfinden. Es muss dafür gesorgt werden, dass genügend Essen, Strom oder Stahl für die Autoindustrie produziert wird. Da die Menschen die-

¹¹ Der gesellschaftlich durchschnittliche Herstelleraufwand wird nach Marx durch die Masse eingesetzter Arbeit und diese wiederum durch ihre Produktivität bestimmt.

sen Zusammenhang nicht bewusst gestalten, müssen die richtigen Signale aus dem Tauschnetzwerk selbst, dem Markt, kommen.

Der Markt ist ein stigmergisches, hinweisbasiertes System (vgl. Kap. 6, 3.3), er signalisiert und steuert über Preise. Preise drücken Arbeitsaufwände aus und machen Waren miteinander vergleichbar. Die Arbeitsaufwände lassen sich jedoch nur durch den Vergleich aller Waren innerhalb des Markts feststellen. Ein allgemeiner Vergleich ist nur durch den Bezug aller Waren auf ein einheitliches Gleiches, eine besondere Ware, die als allgemeines Äquivalent dient, möglich: das Geld. Geld ist im Kapitalismus nicht bloß, wie noch in der Vormoderne, ein Werkzeug oder Mittel, sondern eine Notwendigkeit. Es bezieht alle Waren aufeinander und erzeugt auf diese Weise eine gesellschaftliche → Kohärenz (S. 137), einen funktionierenden gesellschaftlichen Zusammenhang. Marx sah daher im Geld das »reale Gemeinwesen« (1858, 152). Ohne ein allgemeines Äquivalent kann keine verallgemeinerte Tauschgesellschaft funktionieren.

Konkurrenz

Konkurrenz ist eine soziale Beziehung, in der eine Person ihren Vorteil nur auf Kosten von anderen erreichen kann. Ihr Gewinn ist der Verlust der anderen.

Exklusionslogik

Exklusionslogik nennen wir eine soziale Logik, die Menschen nahelegt, ihre → Bedürfnisse (S. 122) auf Kosten der Bedürfnisse anderer zu befriedigen. Logik steht hierbei für Rationalität oder Sinnhaftigkeit. Exkludierendes Handeln ist rational, es ergibt für mich einen Sinn, weil es meine Existenz sichert. Exklusion ist also kein Ausdruck von Börsartigkeit, Gier oder Machthunger, sondern eine objektiv nahegelegte und subjektiv funktionale Verhaltensweise. Ein solches Handeln muss nicht unbedingt individuell sein, ich kann mich auch mit anderen zusammenschließen, um mich kollektiv gegen andere Kollektive durchzusetzen. Dies nennt sich dann Interessenvertretung (vgl. S. 49). Die Exklusionslogik ist also kein Willensverhältnis, sondern Ausdruck eines Strukturverhältnisses. Exkludierendes Handeln wird durch die Strukturen nahegelegt. Ich will es nicht, aber ich tue es (oft ungesehen), weil es in den Handlungsbedingungen eingebaut ist.

Konkurrenz ist Teil der → Exklusionslogik (S. 31). Die getrennte Produktion macht die einzelnen Produzent*innen zu Konkurrent*innen. Die einzelnen Menschen produzieren zwar alle konkret und besonders – als traditioneller Handwerker oder moderne Fabrikbesitzerin – doch im Tausch geht es nur um den Aufwand zur Herstellung der Waren. Vor dem Geld sind alle gleich. Hierbei setzen sich die Produzierenden durch, die bei ähnlicher Qualität am billigsten anbieten. Diese (Preis-)Konkurrenz ist die entscheidende Triebfeder des Kapitalismus. Sie ist ein wichtiger Antrieb von Innovation und Entwicklung. Sie führt aber auch zur Externalisierung von Kosten (vgl. S. 36), die nicht unmittelbar für die Warenproduktion erforderlich sind. Eine schlechte Behandlung von Menschen und Natur sowie die Arbeitseinsparung durch Effizienz und Automatisierung, die Menschen die Lohnarbeit und damit die Existenzgrundlage im Kapitalismus nimmt, sind bekannte Folgen. Die bedeutendste Konsequenz ist jedoch der Verwertungszwang.

Verwertungszwang

Die allgemeine Konkurrenz der Produzent*innen führt zur namensgebenden Absurdität des Kapitalismus: Geld muss als Kapital investiert werden, um sich selbst zu vermehren. Auch die Betriebswirtschaftslehre stellt fest, dass es bei der Unternehmensführung zuvorderst um eins geht: Vermehrung des investierten Geldes, Verwertung von Kapital. Doch dieses Verwertungsziel ist nicht aus der Gier der Manager*innen oder Anteilseigner*innen zu erklären, sondern ist ein struktureller *Verwertungszwang*. Wenn Produzent*innen eine schlechtere Verwertung, somit weniger Gewinn wie ihre Konkurrent*innen erreichen, können sie weniger Werbung bezahlen, weniger neue Maschinen entwickeln oder kaufen, weniger neue Produkte entwerfen etc. Sie werden deshalb kurz- oder langfristig in der Konkurrenz unterliegen und auf dem Markt untergehen. Beispielsweise könnte Nestlé ökologischer, sozialer und menschlicher produzieren, aber die steigenden Kosten würden die Verwertung vermindern und die Weltmarktposition von Nestlé gefährden. Obwohl es bei der Produktion eigentlich darum gehen sollte, Bedürfnisse zu befriedigen, ist dies nicht der Zweck der Produktion im Kapitalismus, sondern der Zweck ist die Verwertung des Kapitals. Den Produzent*innen – meist Unternehmen – *darf* es nicht als Erstes um die Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Konsument*innen oder gar ihrer Arbeiter*innen gehen. Um in der Konkurrenz zu bestehen, *müssen* sie zuerst auf ihre Ver-

wertung und Profitabilität achten. Die Bedürfnisbefriedigung ist dabei nur Mittel zum Zweck.

Verselbständigung der Verhältnisse

Der Verwertungszwang führt uns in das Zentrum der kapitalistischen Logik. Marx und Engels nennen es die »Verselbständigung der Verhältnisse gegenüber den Individuen« (Marx/Engels 1846, 400) oder »Fetischismus« (Marx 1890, 86).¹² Im Kapitalismus produzieren und reproduzieren Menschen gesellschaftliche Verhältnisse, denen sie so ausgesetzt sind wie früher der Natur. Die kapitalistischen Verhältnisse wirken wie eine von den Menschen getrennte »zweite Natur« (vgl. Adorno 1966, 347). Sie besitzen eine Eigenlogik, einen Sachzwang, dem wir uns innerhalb dieser Verhältnisse nicht entziehen können. Marx nennt diese → Verselbständigung (S. 170) deswegen Fetischismus, da die Menschen im Kapitalismus eine Sache geschaffen haben – und aufrechterhalten –, die Macht über sie selbst hat (vgl. Marx 1890, 86f.). Menschen handeln nicht nach ihren Bedürfnissen, sondern sie müssen ihre Bedürfnisse den Bedingungen unterwerfen. Es scheint, als würden die Verhältnisse die Menschen nur anwenden, als würden die Menschen nur dem Zweck der Verwertung dienen. Dies lässt sich auch daran erkennen, dass die Menschen die Ziele des Systems nicht selbst bestimmen können: Obwohl (fast) alle Menschen übereinstimmen, dass es besser wäre, die Umwelt nicht zu zerstören, bessere Arbeitsbedingungen zu haben etc., ist es für Marktakteur*innen nicht per se sinnvoll, diese Ziele zu verfolgen. Ebenso kann sich kein Nationalstaat erlauben, eine wirklich ökologische Produktion vorzuschreiben, da sonst die Unternehmen abwandern würden. Die Phänomene, welche die gesellschaftliche Vermittlung prägen – Märkte und Preise –, werden nicht bewusst von Menschen hergestellt, sondern stellen sich sachlich-unbewusst »hinter dem Rücken« (ebd., 59) der Menschen her. Der darauf beruhende »stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse« (ebd., 765) in Form von allgemeiner Konkurrenz und Verwertungszwang kann erst jenseits

¹² Marx vergleicht die kapitalistische Verselbständigung mit einem Fetisch. Wie alte Gesellschaften Holzstatuen als Götter anbeten und ihnen Kräfte zusprachen, die ihre Erbauer*innen ihnen erst gaben, so schaffen die aufgeklärten Bürger*innen mit dem Kapital ein soziales Verhältnis, dass sie beherrscht.

von Kapitalismus, somit auch erst jenseits der Vermittlungsform Tausch überwunden werden.

3.2 Kapitalismus als Exklusionsgesellschaft

Nach dem Versuch, die grundlegende Dynamik des Kapitalismus darzustellen, wollen wir uns nun dem zentralen Moment der kapitalistischen Gesellschaft zuwenden, der → Exklusionslogik (S. 31). Innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft haben Menschen gute Gründe, ihre Bedürfnisse *auf Kosten* der Bedürfnisse anderer zu befriedigen. Damit findet die Feststellung von Thomas Hobbes, »Der Mensch ist dem Mensch ein Wolf«, im Kapitalismus seine Wahrheit. Diese Tatsache ist aber kein Ausdruck einer natürlich-exkludierenden Beziehung zwischen Menschen, sondern Ausdruck einer spezifischen historischen Gesellschaftsform. Nun bedeutet die Feststellung, dass eine Gesellschaft eine Exklusionsgesellschaft ist, nicht, dass es keine Inklusionslogik gäbe, also keine Bedingungen, die es nahelegen, Bedürfnisse anderer einzubeziehen. Die Exklusionslogik ist jedoch die *bestimmende soziale Logik*. Beispielsweise ist es im Kapitalismus für die Modekette H&M naheliegend, die Bedürfnisse der Käufer*innen mittels möglichst billiger und schöner Kleidung zu inkludieren. Doch diese Inklusion findet nur statt, damit sich H&M gegen andere Verkaufsketten durchsetzen und diese exkludieren kann. Eine Inklusion um der Exklusion willen ist häufig zu beobachten. Es gibt jedoch auch im Kapitalismus soziale Räume, die Inklusion ohne exkludierende Metalogik kennen. So ist es sowohl in Freund*innenschaften als auch in Familien naheliegend, die Bedürfnisse der anderen einzubeziehen, da diese Beziehungen sonst zerbrechen.

Der Kapitalismus erzeugt gesellschaftliche Bedingungen, unter denen es *subjektiv funktional* (vgl. S. 131) ist, meine Bedürfnisse auf Kosten der Bedürfnisse anderer zu befriedigen. Im Tausch versuche ich möglichst wenig zu geben und viel zu bekommen, doch damit unterstütze und fördere ich indirekt und oft ungesehen gefährliche und schlechte Arbeitsbedingungen. Auch wenn ich mir dessen bewusst bin und mich dessen schäme, kann es für mich subjektiv funktional sein, den billigeren Computer zu kaufen oder mich in der Konkurrenz um einen Arbeitsplatz oder einen Auftrag gegen Konkurrent*innen durchzusetzen. Obwohl die Exklusionslogik ein Strukturverhältnis ist und nicht auf persönlichen Defekten beruht, werden Gier, Herrschsucht und Egoismus subjektiv zu funktionalen, »belohnten« Handlungsformen. Aber auch

Vorkapitalistische Gesellschaften

Wenn wir behaupten, dass der Kapitalismus die vollendete Tauschgesellschaft ist, dann sehen wir häufig hochgezogene Augenbrauen: Gibt es Tausch, Handel, Geld und Märkte nicht in vielen Gesellschaften? Was ist mit dem antiken Rom und den mittelalterlichen Städten?

Und tatsächlich finden sich in diesen Gesellschaften Tausch, Geld und Märkte. Doch Tausch war hier nicht die *bestimmende* Vermittlungsform. Es gab ihn zwar, aber nur als untergeordnetes Element. Er war noch nicht »zu sich gekommen«. Hocharbeitsteilige vormoderne Gesellschaften kannten weite Handels- und Marktnetze und waren dennoch nicht vom Verwertungszwang betroffen. Der Markt war zudem vielfach beschränkt. So bestimmten in mittelalterlichen Städten oft Zünfte die Preise für Produkte des Handwerks (Le Goff 2010). In vielen Gesellschaften spielte die Eigenproduktion (Subsistenz) eine zentrale Rolle. Hier stellten soziale Verbände wie Dorf, Familie, Sippe oder Hof den Großteil der benötigten Lebensmittel selbst her. Die Vermittlung innerhalb dieser Verbände war unmittelbar-sozial durch traditionelle Verpflichtungen und familiäre Herrschaft strukturiert. Polanyi (1944) spricht für all diese Gesellschaften von einer »Eingebettetheit« der Re/Produktion in die sozialen Beziehungen.

Verschiedene Historiker*innen wie etwa Robert Brenner (1976) betonen, dass Handel, Tausch und Markt nicht mit dem Kapitalismus gleichgesetzt werden sollten. Während der Markt in vormodernen Gesellschaften eine zusätzliche Möglichkeit der Lebensgewinnung war, wurde er mit dem Kapitalismus zum Zwang. Die Historikerin Ellen Wood (2015) verortet die Geburtsstunde des Kapitalismus im England des 16./17. Jahrhundert. Erst hier griff die Tauschlogik auf das wichtigste Re/Produktionsmittel der Vormoderne, das Land, über und brachte das gesamte feudale System aus den Fugen. Vorher wurde Land meist auf Basis traditionell-fester Beziehungen (Leibeigenschaft, feste Pacht etc.) zur Verfügung gestellt.

Fazit: Obwohl Tausch, Geld und Märkte in vielen Gesellschaften anzutreffen sind, ist erst der Kapitalismus die Gesellschaftsform, in welcher Tausch die bestimmende Vermittlungsform wird.

ohne gierige oder egoistische Auswüchse schränken Menschen allein durch ihr alltägliches Leben die Lebensmöglichkeiten anderer ein. Umgekehrt bedeutet die Freiheit anderer für mich immer potenziell eine Einschränkung meiner Freiheit. Das gesellschaftliche Miteinander verwirklicht sich durch ein individuelles Gegeneinander. Es ist eine Kooperation im Modus der Konkurrenz, ein »Kampf aller gegen alle«, wie wiederum Thomas Hobbes feststellte.

Privilegien

In einer Exklusionsgesellschaft gibt es auch immer Exklusionslinien, an denen sich die Exklusion verdichtet, verhärtet und strukturiert. An diesen Linien werden auf Basis biologischer, ethnischer oder allein sozial konstruierter Unterschiede Exklusionsstrukturen aufgebaut und als *Privilegien* stabilisiert. Hierbei kann es sich um bewussten oder unbewussten Ausschluss und Abwertung auf Basis von Geschlecht, Hautfarbe, Kulturzugehörigkeit, Familienzugehörigkeit, Alter, Behinderung, Schicht, Bildungszugang, körperlicher Erscheinung etc. handeln. Diese Exklusionslinien durchziehen den Kapitalismus und lenken, erlauben und stabilisieren die allgemeine Exklusionslogik. Im Fall von nahegelegter Exklusion wird schnell und präzise auf sie zurückgegriffen. All diese Exklusionsstrukturen funktionieren über das Erzeugen von Anderem, auch »Othering« genannt, und dienen dazu, die Bedürfnisansprüche von bestimmten Personengruppen zu sichern und die anderer zu delegitimieren. So spannt sich ein Exklusionsnetz durch unsere Gesellschaft, in das wir durch eine bestimmte Position und die damit verbundenen oder fehlenden Privilegien eingebunden sind.

Externalisierung und Ausbeutung

Eine weitere Dynamik, an der sich Exklusion gut erkennen lässt, ist die *Externalisierung*. In der Konkurrenz ist es naheliegend, Kosten auszulagern, zu externalisieren. So werden beispielsweise Kosten für die körperliche und psychische Gesundheit der Arbeiter*innen oder die Schonung der Umwelt oft eingespart (vgl. das Beispiel *H&M*, S. 34). Je nach Lage muss hier dann die Allgemeinheit mittels des Staates nachsorgend eingreifen, oder aber die Externalisierung geht auf Kosten zukünftiger Generationen und wird, wenn auch mit schlechtem Gewissen, als Systemfehler akzeptiert – so z.B. der Klimawandel oder die Ressourcenplünderung im globalen Süden (vgl. Lessenich 2016, I.L.A. Kol-

lektiv 2017, Brand/Wissen 2017). Ein weiteres Moment der Exklusion ist *Ausbeutung*. Viele Menschen haben nichts anderes zu tauschen als ihre Arbeitskraft. Sie müssen dann versuchen, sich selbst feilzubieten und zu verkaufen. Jedoch erhalten sie weder die Produkte, die sie hergestellt haben, noch einen Lohn, der dem Tauschwert dieser Produkte entspricht, sondern nur einen Teil davon. Die Differenz geht an das Unternehmen, das sie angestellt hat. So eignen sich Unternehmen die Arbeit ihrer Arbeiter*innen an, sie beuten sie aus. Ausbeutung ist hierbei keine moralische Kategorie, sondern eine analytische. Selbstverständlich kritisieren wir diese Ausbeutung, aber sie ist fester Bestandteil einer verallgemeinerten Tauschgesellschaft und nur zusammen mit dieser zu überwinden.

Arbeitsprinzip

Der Kapitalismus basiert auf dem Arbeits- oder Leistungsprinzip: Ich erhalte nur einen Anteil am gesellschaftlichen Reichtum, wenn ich etwas leiste. Damit bin ich dazu gezwungen, in der kapitalistischen Form zur Gesellschaft beizutragen: Arbeit für Lohn. Meine Bedürfnisbefriedigung ist nicht grundsätzlich gesichert, etwa einfach deswegen, weil ich ein Mensch bin, sondern von meiner individuellen Leistung abhängig. Umso besser ich die kapitalistische Leistungsanforderung erfülle, desto mehr erhalte ich. Das Arbeitsprinzip wird in interpersonalen Beziehungen abgemildert (beispielsweise in Familien) und durch staatliche Absicherungen abgefedert (beispielsweise Arbeitslosengeld). Das Arbeitsprinzip verbindet den Kapitalismus mit dem Realsozialismus und anderen Plangesellschaften. Auch hier gilt, dass die Menschen nur ein Anrecht auf den gesellschaftlichen Reichtum haben, wenn sie sich an die Planvorgaben halten. Jedoch wird sowohl im Kapitalismus als auch im Realsozialismus ein großer Teil des gesellschaftlichen Reichtums jenseits von Plan oder Markt hergestellt. Um diesen Reichtum geht es bei der Problematik der Sphärenspaltung.

Sphärenspaltung

Die kapitalistische Re/Produktionsweise wird zunächst vor allem in der Sphäre der Ökonomie sichtbar. Diese ist jedoch für sich nicht lebensfähig. Die Verwertungslogik (»Was sich rechnet, gewinnt«) würde zerfallen, da sie viele ihrer Voraussetzungen in eben dieser Logik nicht zu produzieren vermag. Kinder, Haushalt und Sorge rechnen sich nun ein-

mal nicht. Der Kapitalismus vermittelt sich mit sich selbst, in dem er sich kontinuierlich ausdifferenziert. Er schafft Sphären mit selbständigen Logiken, welche die Verwertungslogik vor sich selbst schützt. Diese Sphärenspaltung findet entlang verschiedener Dimensionen statt: Arbeit/Freizeit, Produktion/Reproduktion, Privatheit/Öffentlichkeit, Ökonomie/Politik, Funktionalität/Kultur usw. Zwei wichtige von der Ökonomie abgespaltene Sphären wollen wir kurz darstellen: Reproduktion und Staat (in Kap. 1, 3.3).

Die *Reproduktionssphäre* ist die Welt der Familie, der Privatheit, der Kinder, des Haushalts – und traditionell-geschlechtlich: der Frau. In ihr werden Schäden aus der Sphäre der Produktion wie Überanstrengung, Wut, Stress, Energielosigkeit etc. repariert und Defizite wie Lieblosigkeit, Kälte, Getrenntheit etc. kompensiert. Hier wird die »Menschlichkeit« reproduziert und fit gemacht, um in den Anforderungen der Produktion – Konkurrenz, Kosteneffizienz, Karriere etc. – weiterbestehen zu können. Der von der Arbeit ausgelaugte Familienvater, der unter der liebevollen Zuwendung seiner Frau und der besänftigenden Wirkung des Fernsehers am Feierabend seine Ruhe findet, war lange Paradebild der Reproduktion im geschützten Heim. In die Reproduktionssphäre fallen noch viel mehr Tätigkeiten, etwa die Sorge für pflegebedürftige Personen, das Reparieren des kaputten Küchentisches, die emotionale Unterstützung in Freund*innenschaften etc. Im Kapitalismus erfolgt das alles unbezahlt, und darum scheint es nicht so wichtig zu sein. Wenn wir all diese Tätigkeiten nicht als notwendigen Bestandteil der Herstellung und Erhaltung unserer Lebensbedingungen anerkennen und in unsere Theorie integrieren, haben wir einen riesigen blinden Fleck.

3.3 Staat

Häufig wird der Staat als Gegensatz zum Markt gedacht. Er gilt oft als das »schützende Allgemeine«, als bewusst gestaltbare Alternative zum Markt. In diesem Abschnitt wollen wir die Bedeutung des Staates im Kapitalismus in einigen Aspekten herausarbeiten.

Gesichertes Eigentum und Gewaltmonopol

Die Ökonomie basiert auf der getrennten Produktion. Getrennte Produktion ist nur möglich, wenn das → Eigentum (S. 141) an Produktionsmitteln und Produkten garantiert ist. Weshalb sollten Hungernde ihre Trennung von real verfügbaren Lebensmitteln akzeptieren? Wes-

Positive Qualitäten des Kapitalismus

Wenn der Kapitalismus kritisiert wird, entsteht leicht eine »Litanei des Schreckens«. Eine gute Analyse benennt jedoch auch die positiven Qualitäten ihres Gegenstands. Einige seien hier nun genannt. Durch die sachliche Vermittlung über Tausch und Geld sind die Menschen nicht mehr vom Wohlwollen ihres Sozialverbandes oder ihres Herrschers abhängig und somit grundlegend freier. Das ist die Voraussetzung für die Entfaltung von Individualität. Auf Basis der Kostenkonkurrenz entwickelt die kapitalistische Produktion eine ungeahnte Produktivität, deren sinnlich-stofflicher Reichtum für viele die Lebensstandards früherer menschlicher Gesellschaften in den Schatten stellt. Die tauschförmige Vermittlung durch Waren umspannt den gesamten Globus und schafft es, nahezu die gesamte Menschheit in einer Kooperationsgemeinschaft zu verbinden. Ernteausfällen und Krankheiten kann somit global begegnet werden. Die sachlich-unbewusste Tauschvermittlung findet ohne bewusste Gestaltung und Planung statt, was eine riesige Komplexitätsreduktion bedeutet. Dies ermöglicht dem Kapitalismus seine extrem große Koordinationsleistung: Was sich rechnet, wird integriert. Gleichzeitig ist der Kapitalismus dabei unglaublich anpassungsfähig an die unterschiedlichsten kulturellen Hintergründe und Staatsformen. In der heutigen Weltgesellschaft sind wir Teil eines globalen, hochkomplexen, vielfältigen Arbeitsteilungsnetzes. Menschen produzieren global füreinander, indem sie kaufend und verkaufend ihrem Eigennutz folgen.

halb sollten Menschen das Verbot des Zugriffs auf Produktionsmittel anerkennen? Weshalb sollte jemand Tauschverträge einhalten und nicht einfach bloß nehmen, aber nicht geben? Was verhindert den Einzug von unmittelbarer Gewalt in die Ökonomie?

Die Ökonomie ist eine konfliktvolle, exkludierende Sphäre. Sie funktioniert nur, wenn ihre Grundlage – das Eigentum und damit der Ausschluss aller Nichteigentümer*innen – gesichert ist. Müsste dieser Schutz privat und einzeln organisiert werden, bestünde immer die Gefahr, dass die dafür nötigen Gewaltmittel auch eingesetzt werden, um fremdes Eigentum zu rauben. Konsequenterweise muss dieser Schutz *öffentlich* und *allgemein* garantiert werden. Es ist eine Institution erfor-

Freiheit und Gleichheit

Die Monopolisierung der Gewalt im Staat stellt eine enorme Veränderung im Vergleich zu → vorkapitalistischen Gesellschaften (S. 35) dar, in denen personal-unmittelbare Gewalt die gesamte Gesellschaft durchzog. Die Ökonomie ist zwar insgesamt ein Gewaltverhältnis, doch wirkt ihre Gewalt durch allgemeine Strukturen und Bedingungen und nicht direkt durch unmittelbare, personale Herrschaft. So scheinen sich die Subjekte in der Ökonomie frei und gleich gegenüberzutreten. Frei sind sie insofern, als sie frei über sich und ihr Eigentum verfügen können. Diese Freiheit galt zu Beginn nur für weiße Männer und wurde erst in sozialen Kämpfen ausgeweitet. Gleich sind sie insofern, als der Staat das Eigentum aller unabhängig von der Person schützt. Er garantiert damit gleichzeitig die fundamentale Ungleichheit in der Vermögensverteilung. Das bürgerliche Pathos von Freiheit und Gleichheit ist also real und gleichzeitig historisch bedingt sowie allgemein beschränkt.

derlich, die alle Gewaltmittel monopolisiert, um den Schutz des Eigentums möglichst vollständig zu gewährleisten. Diese öffentliche, allgemeine Institution, welche das Gewaltmonopol innehat und das Eigentum schützt, ist der Staat.

Konflikte und staatliche Aufgaben

Weshalb beschränkt sich der Staat nicht auf den Schutz des Eigentums? Die Sicherung des Eigentums garantiert die Grundlage der Wirtschaft, nicht jedoch ihr Bestehen. Es ist zusätzlich notwendig, gesellschaftliche → Konflikte (S. 160) bedürfnisgerechter zu vermitteln als das in der Ökonomie geschieht, wo sie eindimensional nach der Verwertungslogik entschieden wird. Die Ökonomie zerstört tendenziell ihre eigenen Grundlagen. Aufgrund der unbegrenzten Ausbeutung mit Arbeitstagen von 14 bis 16 Stunden waren beispielsweise Mitte des 19. Jahrhunderts viele Arbeiter*innen kaum noch zur Arbeit fähig. Erst die staatliche Beschränkung des Arbeitstags sicherte der Ökonomie ihr Humankapital. Diese Gesetze forderten Unternehmer*innen sogar selbst (vgl. Marx 1890, 262ff.). Zwar waren sie durch die Konkurrenz gezwungen, die Arbeiter*innen so lange und so konsequent wie möglich auszubeuten, doch

Kurze Geschichte der Staatstheorie

Marx und Engels entwickelten keine konsistente Staatstheorie. Somit ist ihr politischer Bezug auf den Staat von Widersprüchen gekennzeichnet: Sie fordern sowohl seine Zerstörung wie auch seine Benutzung. Die Sozialdemokratie erkennt im Staat die »einzige natürliche Grundlage [...] der sozialistischen Genossenschaft« (Kautsky 1892), er ist der Verwalter ihrer Utopie. Eine → Verstaatlichung (S. 56) führe jedoch nicht unmittelbar zum Sozialismus, das Proletariat müsse zusätzlich den »Staat der Kapitalisten« erobern, erst dann »wird der Staat aufhören, ein kapitalistisches Unternehmen zu sein; erst dann wird es möglich werden, ihn zu einer sozialistischen Genossenschaft umzugestalten« (ebd.). Die Lenin'sche Staatstheorie erkannte im Staat ein »Organ der Klassenherrschaft« (Lenin 1917). Doch im Sozialismus könne er als Instrument genutzt werden, um die Kapitalist*innen zu unterdrücken und die Gesellschaft zu verwalten. Die Utopie der freien Gesellschaft wurde damit vom Sozialismus in den Kommunismus verschoben, in dem der Staat absterben sollte (vgl. S. 61).

Gegen diese Auffassungen des Staates als gestaltbares Instrument zur Beherrschung wenden sich anarchistische und moderne Theorien. Anarchistische Theoretiker*innen sehen im Staat zwar auch ein »Werkzeug« der Klassenunterdrückung, jedoch sei innerhalb eines Staates keine Befreiung möglich. So fordert Bakunin kategorisch: »Man muß das Eigentum und den Staat zerstören« (1975, 84). Die aktuelle materialistische Staatstheorie begreift den Staat nicht als – unterschiedlich benutzbares – »Instrument der Kapitalisten«, sondern als notwendigen Bestandteil des Kapitalismus. Die kapitalistische Produktionsweise benötige eine politische Form, die der Staat als unpersönliche Gewalt historisch und theoretisch darstelle.

sie erkannten auch die verheerenden Folgen. Viele Aufgaben wurden aus der Ökonomie herausgelöst und meist verstaatlicht: Bildung und Ausbildung, Arbeitsschutzregeln, Zerschlagung von Monopolen, Entwicklung der Infrastruktur, soziale Absicherungen etc.

Relative Autonomie

Der Staat agiert in einer eigenen Sphäre, die es ihm in begrenzter Weise erlaubt, auch gegen den Verwertungsimperativ zu handeln. Diese relative Autonomie gewinnt der Staat, indem er einen Teil des produzierten kapitalistischen Reichtums nicht tauschförmig als Steuern einzieht. Diese erlauben ihm Handlungsmöglichkeiten jenseits von Konkurrenz und Verwertung. Die Autonomie bleibt aber relativ, da die staatlichen Steuern wiederum von einer funktionierenden Verwertung abhängig sind. Der Staat hat keine eigene Verfügungsgewalt und kann, wie jede andere kapitalistische Einheit, nur durch Geld – ökonomische Verfügungsgewalt – seine politischen, juristischen, infrastrukturellen, polizeilich-militärischen etc. Tätigkeiten organisieren. Die Ökonomie ist somit die *dominante Sphäre*, die auch den Staat umschließt.

Aber könnte er nicht einfach Geld drucken? Ja, aber diese staatliche Geldschöpfung führt zu Inflation, wenn der Markt dieses Geld nicht benötigt, weil es nicht profitabel investiert werden kann. Der Staat ist darauf angewiesen, dass durch erfolgreiche Warenproduktion genügend Geld verdient wird, um seine Staatstätigkeiten zu finanzieren. Damit ist es im Staatsinteresse, die Verwertungslogik zu stützen. Der Staat ist also kein Gegner des Marktes, sondern ein Rahmensetzer für erfolgreiche marktliche Aktivitäten. Verstärkt wird diese Verwertungsorientierung des Staates durch die Weltkonkurrenz der Standorte: Staaten versuchen u.a. durch geringe Steuerbelastung, schwache Sozial- oder Umweltgesetze etc. Kapital in das eigene Land zu locken. Hohe Einnahmen aus geringen Steuern sind besser als geringe Einnahmen aus hohen Steuern. Wer die niedrigsten Steuern bietet, bootet die anderen Staaten aus. Diese Logik führt international zu einem Abwärtswettlauf (»race to the bottom«).

Subjektlose Gewalt

Der kapitalistische Staat kann unterschiedliche Formen annehmen. Er kann sowohl demokratisch als auch diktatorisch sein. Er muss jedoch das Eigentum ausreichend schützen, um eine funktionierende Ökonomie aufrechtzuerhalten. Wenn eine staatliche Aneignung des Eigentums droht, haben Produzent*innen keinen Grund mehr, ihr Geld aufs Spiel zu setzen und in dem Land zu investieren. Historisch trennte sich staatliche Herrschaft vom individuellen Willen von Personen, welche beispielsweise die feudale organisierte Gewalt durchzog. Der Staat lässt die

persönliche Herrschaft hinter sich und wird zur verrechtlichten »subjektlosen Gewalt« (Gerstenberger 1990). Die personale Willkürherrschaft wird zum Rechtsstaat.

Hoffnung Staat

Die Geschichte des Verhältnisses von emanzipatorischen Bewegungen zum Staat ist lang und widersprüchlich. Die öffentliche Meinung setzt »links« gleich mit Ausbau des staatlichen Einflusses, die Anarchist*innen kennen keinen größeren Feind als den Staat, und die traditionelle Arbeiter*innenbewegung sah ihn als Werkzeug der Emanzipation. Der positive Bezug ist verständlich und naheliegend: Es ist doch gerade der Staat, der im Vergleich zum planlos-chaotischen Markt ein Gefühl von Steuerbarkeit und Gestaltbarkeit vermittelt. Der Staat liegt jedoch nicht jenseits des Kapitalismus, sondern ist notwendiger Bestandteil. Er sichert die Grundlage des Kapitalismus, das Eigentum, und erledigt notwendige Aufgaben, die nicht ökonomisch abgedeckt sind. Somit hat der Staat eine Doppelrolle: Durch die Sicherung des Eigentums setzt er der kapitalistischen Gesellschaft den notwendigen Rahmen; da er jedoch innerhalb des Rahmens von Markt und Eigentum agiert, ist er mittelbar der Verwertungslogik unterworfen. Er ist Garant der Verhältnisse und hat theoretisch die Macht, den Kapitalismus zu beenden. Auf die Frage, ob der Staat den Kapitalismus emanzipatorisch beenden könnte, gehen wir im nächsten Kapitel ein.

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 interpersonalen Verhaltens- und Denkveränderungen begreifen. Oft wird hier von »Wertewandel« oder »Kulturwandel« gesprochen. Dieser Wertewandel führt jedoch nicht zu einer Veränderung der Gesellschaftsform. 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 all-gemeingesellschaftlicher 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 Reformismus¹⁴ 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 Opfernens folgen sollte. Die Revolution treibt diese Selbstinstrumentalisierung 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 Übergangstaat 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 Übergangstaat selbst. Hierbei müsste sich der Übergangstaat 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

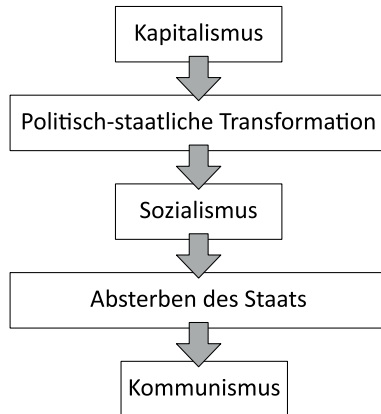
Die Einsicht, dass nach der »Eroberung der politischen Macht« keine freie Gesellschaft entstehen kann, hatten auch schon Denker*innen des traditionellen Marxismus. Ihre Antwort auf das Problem war so einfach wie unbefriedigend: Nach dem Kapitalismus kommt nicht die freie Gesellschaft, der Kommunismus, 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 Um-erziehungsidee 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 fort dauern (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 »besondere 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 erreichbar 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 fort-dauern. 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 staatsreue 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, das 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 föderalistischen, 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 Operatismus, Postoperatismus 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.

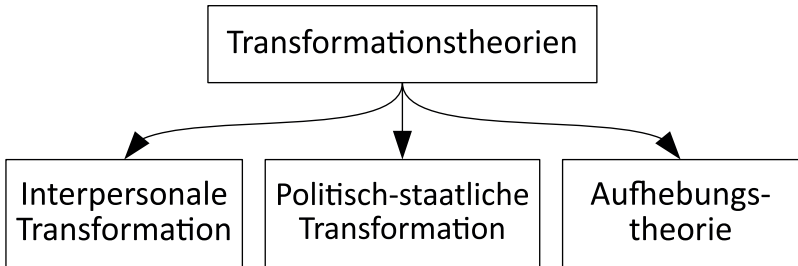
Kapitel 3: Aufhebungstheorie

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 zurechtendenden 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 gesellschaftlichen 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 unserer 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 vorangegangenen *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 zwingen 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 Transformationstheorie an und kann aus der Kritik von politisch-staatlichen Transformationsprozessen 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 ausgepinselfte 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.

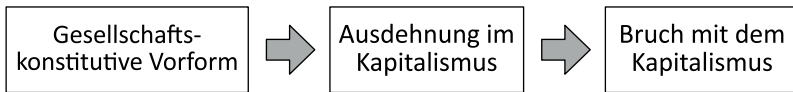
3.2 Gesellschaftliche Verallgemeinerung

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 Kippunkt« 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-Erklommens 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 Macht ergreifung 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.

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 Wunschraum

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 leibhaftigen 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(zeit) 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« festgezurr. 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 fühlen 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 Vereinzelteten 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 teleonome²² 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.

Kapitel 5: Individuum und Gesellschaft

Wir kommen nun zur theoretischen Grundlage unseres eigenen Ansatzes. Im dritten und vierten Kapitel haben wir den Rahmen für eine Aufhebungs- und Utopietheorie aufgespannt. Wir haben einen theoretischen Raum geschaffen, und nun wollen wir in diesen Raum einige unserer eigenen Möbel stellen. Nach unserer Einschätzung müssen wir uns zunächst der inhaltlichen Füllung der Utopietheorie zuwenden, denn wir müssen zuerst verstehen, wohin wir wollen, bevor wir sagen können, wie wir dahin kommen können. Beginnen werden wir nun also mit den theoretischen Grundlagen unserer Utopie. Wenn unsere Utopie konsequent aus diesen Grundlagen folgt, dann können Menschen, die unseren Grundlagen zustimmen, auch unserer Utopie zustimmen. Es ist jedoch durchaus auch möglich, unserer Utopie mit anderen theoretischen Grundlagen zuzustimmen. Die Auseinandersetzung über die Utopie ist wissenschaftlich führbar: Wir können uns über unsere (oder andere) theoretische Grundlagen austauschen. Das unbefriedigende und unwissenschaftliche »Take it or leave it« wird damit zu einer wissenschaftlichen Verständigung über Utopie. Unsere theoretische Grundlage hat zwei Bestandteile: eine Individualtheorie und eine Gesellschaftstheorie. Diese zwei Theorien sind nicht voneinander getrennt, denn sie behandeln den gleichen Gegenstand: das Mensch-Gesellschaftsverhältnis. Dennoch müssen sie unterschieden werden. Sie bedürfen verschiedener Methoden. Sie blicken auf den gleichen Zusammenhang aus zwei verschiedenen Perspektiven: vom Individuum und von der Gesellschaft aus. Unsere Individualtheorie basiert auf der Kritischen Psychologie, auch wenn wir versuchen, die traditionell-marxistischen Anteile zu überschreiten. Unsere Gesellschaftstheorie entsteht auf der Basis neomarxistischer Analysen, über die wir aber ebenfalls hinauszugehen beanspruchen.

1. Individualtheorie

Die Grundlagen der Kritischen Psychologie (KP) wurden in den 1970er Jahren von einer Gruppe rund um Klaus Holzkamp an der Freien Universität Berlin entwickelt. Ihr liegt ein großes Ziel zugrunde: Sie möchte das menschliche Verhalten nicht experimentell-statistisch untersuchen

und beschreiben, sondern die innere Dynamik des Psychischen begreifen. Ähnlich wie Marx in der politischen Ökonomie gibt sich die Kritische Psychologie nicht mit oberflächlichen Erscheinungen zufrieden, sondern möchte das Psychische grundlegend erforschen. Diese Erforschung verlangt ein Begreifen der menschlichen Spezifik. Was macht den Menschen menschlich? Das ist die Frage nach einem *Begriff vom Menschen*. Wichtig: Ein Begriff des Menschen unterscheidet sich fundamental von einem »Menschenbild«. Ein Begriff vom Menschen ist Resultat eines ausgewiesenen wissenschaftlichen Prozesses, ein Menschenbild Ergebnis zugeschriebener Seinseigenschaften. Den wissenschaftlichen Begriff vom Menschen gewann die Kritische Psychologie in einer *historischen Kategorialanalyse* (vgl. Meretz 2012; 2017c). Dazu gleich mehr.

Ein Begriff des Menschen soll nicht das historisch-spezifische am Menschen fassen, sondern das *allgemein-menschliche*. Das, was den Menschen zum Menschen macht und nicht nur, wie wir ihn heute im Kapitalismus erleben. Durch den Blick auf konkrete Menschen, die immer innerhalb einer spezifischen Gesellschaft leben, besteht die Gefahr, gesellschaftlich nahegelegte Handlungen – wie beispielsweise egoistisches Durchsetzen auf Kosten anderer – zu allgemein-menschlichem Verhalten und damit zur natürlichen Eigenschaft zu erklären (auch »Ontologisierung« oder »Naturalisierung« genannt), anstatt es als Realisierung von Handlungsmöglichkeiten *unter bestimmten Bedingungen* zu verstehen.

Wie können wir aber den »Gegenstand« der Individualtheorie untersuchen? Wie ist eine gegenstandsbezogene Kategorialanalyse überhaupt zu leisten? – Der Mensch fiel nicht vom Himmel. Das Gattungswesen Mensch ist ein Produkt der Naturgeschichte, Produkt eines evolutionären Prozesses. In dem Basisbuch der KP, der *Grundlegung der Psychologie* (1983), versucht Holzkamp zu rekonstruieren, wie sich die menschliche Natur im evolutionären Prozess herausgebildet hat. Die *historische Fundierung* wappnet die KP gegen die Versuchung, gesellschaftlich-spezifisches Handeln zu menschlich-allgemeinem Verhalten zu erklären. Und sie ermöglicht es, die besondere Qualität des menschlichen Lebens im Unterschied zu anderen Lebensformen zu begreifen.

1.1 Der Begriff des Menschen

Manche Alarmglocken könnten schrillen: Da wagen es Forscher*innen, etwas über »den Menschen«, über »die menschliche Natur« auszusagen. Welche Anmaßung! Diese Forscher*innen können noch so reflek-

Altruistische Falle

Egoismus bedeutet, etwas nur für sich selbst ohne Rücksicht auf andere zu machen. Beim Gegensatz, dem Altruismus, geht es hingegen darum, etwas nur für andere zu machen, ohne Rücksicht auf sich selbst. Es trifft zu, dass Menschen ihre Bedürfnisse zugunsten anderer zurückstellen können. Doch kann Altruismus als allgemeine Handlungsweise gefordert werden? Dann wären wir in einer Gesellschaft, in welcher sich das Individuum für »die anderen« oder »die Gesellschaft« beschneidet. In dieser würde gelten: Gemeinschaft oder Gesellschaft vor Individuum. Dieses Element findet sich im Faschismus, aber auch im Sozialismus und vielen interpersonellen Gemeinschaftsideen, in welchen positiv erzählt wird, wie schön es ist, dass Menschen das Wohl der Gemeinschaft für wichtiger halten als das eigene.

Das Pendeln im Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus wird dem menschlichen Handeln nicht gerecht. Das ist auch dem psychologischen Mainstream bekannt: Menschen handeln für andere, um sich besser zu fühlen. Doch es ist noch komplizierter, wenn wir die gesamte Gesellschaft in den Blick nehmen. Auf gesellschaftlicher Ebene können wir nur frei sein, können wir nur glücklich sein, wenn alle anderen Menschen ebenfalls glücklich und frei sind. Denn erst dann haben diese anderen keinen Grund mehr, unsere Handlungsmöglichkeiten einzuschränken. Freiheit und Glück kann nicht privat, nicht isoliert, getrennt oder begrenzt gewonnen werden. Dies werden wir noch weiter ausführen.

tiert und freundlich sein, aber sie wollen doch nur ihre eigenen Annahmen und Hoffnungen durch ein Festschreiben des Menschen auf ihr Menschenbild legitimieren. – So sehr dieser Impuls in vielen Fällen legitim und angebracht sein mag und so sehr wir ihn nicht selten teilen: Er ist die Grundlage dafür, dass der Großteil der emanzipatorischen, kritischen Theorien ein gesamtes Feld der Erkenntnis komplett ausgrenzt. Die Frage ist nicht, *ob* wir über den Menschen reden müssen – denn das müssen wir: im Namen der Erkenntnis und um die Frage zu klären, ob wir Menschen überhaupt dazu in der Lage sind, die emanzipatorische Hoffnung einer herrschaftsfreien Gesellschaft zu verwirklichen. Die Frage ist vielmehr: *Wie* können wir über uns sprechen?

Wesen und Eigentlichkeit

Der Begriff des Menschen unterscheidet sich nicht bloß von einem Menschenbild, sondern auch von Annahmen über ein *Wesen* des Menschen. Nach solchen Vorstellungen repräsentiere das Wesen das »eigentlich Menschliche«, von dem sich der Mensch heute »entfremdet« habe. Sein wirkliches »Mensch-Sein« habe der Mensch noch nicht erreicht. Hieraus leitet sich dann ein *Sollen* ab: Der Mensch soll sich von dieser Entfremdung befreien und sein wahres Menschliches freilegen. Diese Vorstellung lässt sich beispielsweise beim frühen Marx finden, aber auch bei all jenen Aussagen, welche versuchen, zwischen »richtigen« und »falschen«, »eigentlichen« und »gemachten« Bedürfnissen zu unterscheiden. Doch alle Bedürfnisse sind »richtige« Bedürfnisse. Sie entstehen unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen. Dazu gehört auch das Streben nach → Macht (S. 17) über andere. Jede Gesellschaft ist menschlich, denn sie realisiert menschliche Möglichkeiten. Wir können jedoch versuchen herauszufinden, ob es eine befriedigendere Form geben könnte, die menschlichen Potenzen zu realisieren als wir es bisher kennen und erleben. Genau darauf zielen auch die meisten Vorstellungen von »eigentlichen« Bedürfnissen. Aber wir können nicht von außen Bedürfnisse als »uneigentlich« delegitimieren, wir können sie nur hinterfragen und gesellschaftliche Möglichkeiten ergründen, in denen wir befriedigender leben können. Um diese Möglichkeiten zu bestimmen, brauchen wir einen Begriff des Menschen.

Sowohl affirmative als auch emanzipatorische Ansätze sind geprägt von einer besonderen Form über den Menschen nachzudenken: Menschenbilder. Solche Bilder durchziehen unsere gesamte Welt. Eines trägt in entscheidender Weise zur Legitimation des kapitalistischen Systems bei: Der Mensch sei von Natur aus egoistisch. Wenn man Menschen nicht Grenzen setze und sie kontrolliere, befriedigten sie ihre → Bedürfnisse (S. 122) immer wieder auf Kosten der Bedürfnisse anderer.

Wie reagieren Vertreter*innen von emanzipatorischen Ansätzen auf diese Behauptung? Im Normalfall nennen sie Beispiele (etwa Familien und Freund*innen), in welchen Menschen die Bedürfnisse anderer Menschen sehr wohl einbeziehen. Sie verweisen darauf, dass die Realität dem

Bedürfnisse

Die Bedürfnisse eines Individuums bestimmen den eigenen inneren Zustand und die resultierende Handlungsbereitschaft – artikuliert etwa als Wunsch, Streben, Antrieb oder Verlangen. Bedürfnisse sind keine isolierten, verinnerlichten und statischen Eigenschaften des Menschen, sondern verändern sich mit dem Maß und der Möglichkeit ihrer Befriedigung. Bedürfnisse werden daher ständig auf die gesellschaftliche Umwelt und die darin vorhandenen Handlungsmöglichkeiten bezogen und emotional bewertet (vgl. »Emotionalität und Motivation«, S. 129). Da Bedürfnisse und Befriedigungsmittel aufeinander verweisen, ändern sich beide mit der gesellschaftlichen Entwicklung. Gibt es neue Befriedigungsmittel, entstehen auch neue Bedürfnisse – und umgekehrt. So hat das Smartphone neue Kommunikationsbedürfnisse befriedigt wie auch erst erzeugt. Das historisch übergreifende Moment besteht darin, dass alle spezifischen Bedürfnisse eine produktive Dimension der Verfügung über Befriedigungsmittel und eine sinnlich-vitale Dimension des Genusses besitzen (vgl. S. 127).

Menschenbild widerspricht. Doch fragen ihre Kritiker*innen zu Recht: Ist es möglich, eine ganze Gesellschaft nicht-egoistisch zu gestalten? Bei dem Versuch, das zu beweisen, landen viele dann in der → altruistischen Falle (S. 120). Das Problem ist, dass hier abstrakt ein Menschenbild vom Standpunkt eines anderen kritisiert wird: »Der Mensch ist böse. – Nein, der Mensch ist gut!« Viele reflektiert Denkende werden hier sagen: »Der Mensch ist weder gut noch böse, er ist zu beidem fähig.« Doch in welchen Situationen handeln Menschen »gut« oder »böse«? Das ist die Frage danach, welche Handlungen unter den bestehenden *Bedingungen* naheliegend und daher subjektiv funktional sind. Es gibt gute Gründe, so zu handeln, wie es naheliegend ist, aber ebensolche, anders zu handeln. Bedingungen sind nichts Statisches und fallen nicht vom Himmel: Menschen schaffen sich die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie handeln. Diese Doppelbeziehung – Bedingungen zu schaffen und diese als Vorausgesetztes zu erfahren, um darin zu handeln – ist für einen *Begriff* vom Menschen zentral.

Menschen sind nicht klug oder dumm, nicht weiß oder schwarz, weder notwendig gut noch immer böse. Wir Menschen entwickeln uns un-

ter den von uns geschaffenen gesellschaftlichen Bedingungen. Diese legen uns spezifische – beispielsweise exkludierende oder inkludierende – Handlungsweisen nahe. Beides liegt im *Möglichkeitsraum*, gehört zur Potenz des Menschen. Der Begriff des Menschen ermöglicht den erkennenden Zugang zu diesem menschlichen Möglichkeitsraum. Diese Erkenntnis muss all die Scheußlichkeiten wie auch all die Schönheiten, die Menschen schaffen, denkbar machen. Mit einem Begriff des Menschen schreiben wir Menschen nicht fest, wir bestimmen ihre Möglichkeiten. Wir sagen nicht wie sie sind, sondern wie sie sein können. Und natürlich sagen wir damit auch, was Menschen nicht können, welche Möglichkeiten sie nicht haben. Wir wollen nun auf Basis der aus unserer Sicht angemessensten Theorie, der Kritischen Psychologie, den Begriff des Menschen entwickeln und uns fragen, was im menschlichen Möglichkeitsraum liegt, was Menschen möglich ist.

1.2 Die gesellschaftliche Natur des Menschen

Menschen sind soziale Lebewesen. Wir leben mit anderen Menschen zusammen, und nur in diesem Zusammenhang können wir überleben und unser Menschsein entfalten. Nur in Zusammenhängen lernen wir, werden geschützt, entwickeln uns, werden versorgt. Die frühen Menschen – die Homininen – lebten fast ausschließlich in festen interpersonalen Sozialverbänden. Hier waren sie *unmittelbar* durch direkte kooperative Beziehungen miteinander verbunden. Die kooperativen Verbindungen basierten auf unmittelbaren personalen Interaktionen im Nahraum. Für alle Beteiligten war einsichtig, wer was für wen tut und in welcher Weise die eigenen Beiträge notwendige Bestandteile der Existenzsicherung des Sozialverbands sind. Wenn jemand diese Beiträge nicht leistete, bekam der Verband Probleme. Er war auf die Einzelnen angewiesen. Die Homininen hatten nichts anderes als ihren unmittelbaren sozialen Zusammenhang. Sie lebten sozial, aber ungesellschaftlich. Erst der *Homo sapiens* überschreitet diese bloß interpersonale Ebene des Sozialverbands.

Auf der Stufe des *Homo sapiens* sind Menschen mit Menschen verbunden, die sie gar nicht kennen und welche sie niemals kennenlernen werden. Und doch sind sie füreinander tätig. Doch wie tun sie das? Schon die Homininen passen sich den vorgefundenen Naturbedingungen nicht einfach an, sondern schaffen sich eigene Lebensbedingungen. Zuerst sind es bloß einige Werkzeuge, Bekleidung oder Behausungen, doch die Herstellung* der Lebensbedingungen (S. 24) wird immer komplexer und

vielgestaltiger. Sie besitzt auch einen *vorsorgenden Charakter*: Der Sozialverband sichert durch die Schaffung der eigenen Lebensbedingungen seinen zukünftigen Fortbestand. Die einzelnen Homininenverbände haben Kontakt zueinander. Es gibt punktuelle Wechsel von Individuen von einem Sozialverband zum anderen (etwa zur Vermeidung von Inzucht) und auch unregelmäßigen Austausch von Produkten. Doch solange die gegenständlich-sozial vermittelte Vernetzung mit anderen Verbänden zu schwach ist, um einen nennenswerten oder sogar unverzichtbaren Beitrag zum Erhalt der einzelnen Gruppen zu leisten, liegt die volle Last der Existenzsicherung auf dem jeweiligen Sozialverband. Dessen Kooperationsreichweite und Komplexität ist jedoch begrenzt, was im Krisenfall existenzbedrohend sein kann.

Diese Schranke überschreitet der *Homo sapiens*. Vor allem die gegenständlich vermittelte Vernetzung ist hier zentral. Mittel werden nicht mehr nur für die Nutzung innerhalb der Gruppe hergestellt, sondern darüber hinaus für den Austausch von Produkten und Wissen und die Etablierung kontinuierlicher gruppenübergreifender sozialer Verbindungen. Diese Mittel können wiederum für gemeinsame Aktivitäten genutzt werden, etwa als Jagdmittel für die gruppenübergreifende Jagd oder Baumittel für den Bau von Behausungen. Die vorsorgende Herstellung* der Lebensbedingungen überschreitet sukzessive den Rahmen der Gruppe und schließt andere Gruppen zunehmend mit ein. Durch Verstetigung gruppenübergreifender Vernetzungen können größere kooperative Zusammenhänge entstehen (»Stämme« etc.), deren Relevanz für die Vorsorge der einzelnen Gruppen und ihrer Mitglieder immer größer wird. Kontinuierliche gegenständlich vermittelte Vernetzungen lösen seltene und unregelmäßige Verbindungen von Gruppen ab, weil sie einen Überlebensvorteil bieten. Mit dem *Homo sapiens* überschreitet die vorsorgende Herstellung* der Lebensbedingungen den bloß interpersonal-unmittelbaren Gruppenrahmen und erschließt den transpersonal-vermittelten gesellschaftlichen Raum. Zur Ebene der unmittelbaren Kooperation kommt die neue Ebene der vermittelten gesellschaftlichen Kooperation hinzu. Das Leben des Einzelnen ist nicht mehr ausschließlich vom Fortbestehen des Sozialverbandes, sondern zunehmend von dem der Gesellschaft abhängig. Was dabei entscheidend ist: Der neue stetig wachsende Möglichkeitsraum der Gesellschaft wird von immer mehr Menschen geschaffen, zwischen denen keine unmittelbaren Beziehungen bestehen. Das macht die *transpersonale Vermitt-*

lung aus und erweitert die Überlebenswahrscheinlichkeit der Gattung Mensch enorm. Gesellschaftlichkeit ist das entscheidende neue Feature der Evolution, das den Menschen erst zum Menschen macht. Die Gesellschaftlichkeit und damit auch die Fähigkeit zur individuellen Vergesellschaftung, zur Beteiligung am gesellschaftlichen Zusammenhang ist dem Menschen natürlich-genetisch gegeben. Seine *gesellschaftliche Natur* ist seine menschliche Potenz zur Gestaltung der Gesellschaft nach seinen Bedürfnissen.

Möglichkeitsbeziehung und Freiheit

Im Prozess der Menschwerdung erlangt das übergreifende Gesellschaftsnetzwerk solch eine Stabilität und Selbsterhaltungsfähigkeit, dass die unmittelbare Notwendigkeit der Beteiligung von konkreten Einzelnen an der kooperativen Reproduktion zunehmend entfällt. Zwar müssen im Durchschnitt alle erforderlichen Beiträge erbracht werden, damit sich die Gesellschaft erhält, doch für die Individuen sind die gesellschaftlichen Notwendigkeiten im steigendem Maße nur mehr Handlungsmöglichkeiten. Im homininen Sozialverband war es noch notwendig, dass Einzelne die von ihnen übernommenen Funktionen auch tatsächlich erfüllten. Diese Notwendigkeiten waren auch unmittelbar einsichtig, weil die Existenz der Gruppe und die eigene Existenz erkenn- und erfühlbar zusammenhingen. Anders bei der gesellschaftlich vermittelten Lebensweise: Hier sind die Notwendigkeiten der Gesellschaft individuell nur Möglichkeiten. Dadurch gewinnt das Individuum eine Distanz zu seinen Verhältnissen. Es kann sich für oder gegen Handlungen entscheiden. Es steht in einer *Möglichkeitsbeziehung* zur Welt und gewinnt *Freiheit* von den unmittelbaren Verhältnissen. Dadurch wird ein bewusstes Verhalten zur Welt möglich. Freiheit und Bewusstsein sind zwei Seiten der gleichen Medaille.

Durch die Möglichkeitsbeziehung gibt es nun zwei Weisen, wie gesellschaftliche Notwendigkeiten und individuelle Möglichkeiten zur Deckung kommen: Entweder die Menschen werden dazu gezwungen, oder sie machen es freiwillig. Diese Gegenüberstellung ist insofern unwahr, als Zwang auch immer Momente von Zustimmung enthält. So werden die Menschen im Kapitalismus durch das Arbeitsprinzip (vgl. S. 37) zur Erfüllung der Notwendigkeiten gezwungen, aber der Zwang ist nie absolut, auch hier gibt es Momente von → Freiwilligkeit (S. 158). Hinzu kommen vielfältige Denkangebote, die den Zwang als freiwillige Wahl er-

scheinen lassen.²³ Historisch zeichneten sich die meisten Gesellschaftsformen durch einen Vorrang des Zwangs aus. Doch in einer Gesellschaft, in der die gesellschaftlichen Notwendigkeiten durch tatsächlich freiwilliges Handeln abgedeckt werden, könnte sich die menschliche Potenz sozial unbeschränkt entfalten. Zwang verlöre seine Funktion, und die Gesellschaft könnte sich viel stärker entwickeln, da die individuelle Motivation (vgl. S. 129) die gesellschaftlichen Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung beständig vorantreibt. Diese Gesellschaft der Freiwilligkeit bleibt der utopische Horizont.

Erkenntnisdistanz und Bewusstheit

Mit dem *Homo sapiens* sind die sachlichen, symbolischen und sozialen Verhältnisse des Individuums nicht mehr Inbegriff von Notwendigkeiten, sondern bilden einen Raum von Möglichkeiten. Aus unmittelbaren Existenznotwendigkeiten herauszutreten, ermöglicht es, in Distanz zu den Verhältnissen zu gehen. Und Distanz ermöglicht Innehalten, Abwägen, Reflexion – Bewusstsein. Die Individuen sind nicht mehr in ihrer unmittelbaren Lebenserhaltung befangen, sondern können sich in eine bewusste, *reflektierende Distanz* zur Welt und zu sich selbst begeben. *Bewusstsein* entwickelt sich als *erkennende Welt- und Selbstbeziehung*.

Bewusstsein und *Bewusstheit* sind nicht dasselbe. Individuelles Bewusstsein ist die Potenz, die Welt und sich selbst zu erkennen. *Bewusstheit* ist der erreichte Erkenntnisgrad zur Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen. *Bewusstheit* ist also das Bewusstsein für die gesellschaftliche Vermitteltheit der eigenen Existenz. Tut das Individuum so, als sei das unmittelbare Lebensumfeld schon die ganze Welt, so kann es sich zwar bewusst im Nahumfeld bewegen, jedoch ohne großes Maß an *Bewusstheit* für die Gesellschaft. Die relevanten gesellschaftlichen Lebensbedingungen »außerhalb« bestimmen zwar das eigene Lebensumfeld, bleiben aber unerkannt und damit auch der Verfügung entzogen. Das Individuum schöpft die eigene gesellschaftliche Potenz nicht aus. *Bewusstsein* ist eine individuelle Eigenschaft, während *Bewusstheit* den individuellen Rahmen überschreitet und nur kollektiv zu erreichen ist. Ich kann nicht allein die gesamte Gesellschaft erkennen. Be-

²³ Die Zwangsfreiwilligkeit des Kapitalismus lautet: »Macht, was ihr wollt, aber seid profitabel.« (Glissmann/Peters 2001)

Inklusionsbegriff

Im derzeitigen Diskurs ist der Begriff der Inklusion eng mit dem Einbeziehen von Menschen mit Behinderungen verbunden. Auch hier zielt Inklusion meist nicht bloß auf den Einschluss bestimmter Gruppen, sondern in generalisierter Weise auf den Einschluss aller Menschen in ihrer Besonderheit – zumindest dem Anspruch nach. Während Integration »Anderes« in ein vorab definiertes Gemeinsames aufnimmt, bedeutet Inklusion, dass das Gemeinsame nicht dem Besonderen gegenübersteht, das es integrieren kann oder nicht, sondern von der Verschiedenheit des Besonderen lebt und sich immer wieder mit neuen Besonderheiten verändert. Inklusion zielt darauf ab, »gemeinsam verschieden zu sein«. Wir nehmen diese Stoßrichtung des Inklusionsbegriffs auf, aber stellen fest, dass Inklusion nicht nur von unserer Kultur und unseren Einstellungen abhängt, sondern wie auch die dominante → Exklusionslogik (S. 31) von gesellschaftlichen Verhältnissen nahegelegt wird. Wollen wir allgemeine Inklusion wirklich erreichen, ist es notwendig, die inklusionslogischen Bedingungen in einer Gesellschaft zu schaffen, in welcher ich meine Bedürfnisse am besten durch das Einbeziehen anderer befriedigen kann.

wusstheit kann ich nur mit anderen zusammen erreichen. Bewusstheit ist kollektives Bewusstsein.

Produktive und sinnlich-vitale Bedürfnisdimension

Doch können wir nicht auf Bewusstheit und bewusste kollektive Verfügung über unsere Lebensbedingungen verzichten? Das ist grundsätzlich möglich. Ein Verzicht ist jedoch latent immer mit der Angst verbunden, dass sich die »äußeren« Bedingungen ändern und die eigene Existenz und Lebensqualität beeinträchtigen können. Evolutionär hat sich der Drang, die eigene Existenz langfristig abgesichert zu wissen, als produktives Bedürfnis nach Verfügung über die vorsorgende Herstellung* der Lebensbedingungen herausgebildet. Genau genommen geht es dabei nicht um »ein« Bedürfnis, sondern alle Bedürfnisse besitzen neben der *sinnlich-vitalen Dimension* des Genusses immer auch die *produktive Dimension* der Verfügung. Aktuell vorhandenes Essen genießen zu können, ist die eine Seite, dauerhaft über Essen verfügen zu können, die an-

dere. Dabei bedeutet »über Essen verfügen« nicht notwendig, es selbst zu produzieren. Hunger scheint bloß sinnlich-vital zu sein, aber Hunger gewinnt v.a. dann seine zerstörerische Kraft, wenn ich keine Möglichkeiten habe, durch soziale Teilhabe über meine Lebensbedingungen so zu verfügen, dass ich in Zukunft keinen Hunger mehr haben muss. Dies ist die produktive Dimension. Und es sind gerade die Ärmsten, die in dieser Welt von der Teilhabe an der Verfügung über ihre Lebensbedingungen am deutlichsten ausgeschlossen sind.

Handlungsfähigkeit

In tätigkeitsteiligen Gesellschaften erzeugen wir in aller Regel wechselseitig die Mittel für unsere sinnlich-vitale Bedürfnisbefriedigung. Die produktive Bedürfnisdimension zeigt sich daher als Wunsch nach *Teilhabe* an der Verfügung über die vorsorgende Herstellung* der Lebensbedingungen. Ich bin darauf ausgerichtet, dass die Herstellung* der Lebensbedingungen auf eine Art und Weise erfolgt, die meine Bedürfnisse einschließt. Aufgrund der zentralen Bedeutung von vorsorgender Verfügung nennt die KP die *Handlungsfähigkeit* auch das »erste Lebensbedürfnis«. Handlungsfähigkeit bedeutet, Verfügung über die eigenen Lebensbedingungen durch Teilhabe an der Verfügung über den gesellschaftlichen Prozess zu besitzen. Diese Teilhabe kann sich – abhängig von der Gesellschaftsform und den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen – in exkludierenden oder inkludierenden Bezügen auf andere herstellen (vgl. Kap. 5, 2.2). Wenn die gesellschaftlichen Bedingungen nahelegen, dass Menschen ihre Bedürfnisse auf Kosten meiner Bedürfnisse befriedigen, werde ich versuchen, die für mich relevanten Lebensbedingungen und die Menschen darin zu kontrollieren. Das Teilhabebedürfnis zeigt sich dann als *Kontrollbedürfnis*. Mein Ziel ist es, dass die Verhältnisse nach meinen Bedürfnissen organisiert sind. Ich habe das Bedürfnis nach → Macht (S. 17) über andere – hier hat Nietzsches »Wille zur Macht« seine gesellschaftliche Grundlage. Die Gesellschaft realisiert sich dann als *Kampf* all der *einzelnen Kontrollbedürfnisse gegeneinander*. Doch Kontrollaktivitäten sind stets prekär und instabil, auch wenn ich die gesamte Welt kontrollieren könnte. Denn andere Menschen haben gute Gründe, sich meiner Kontrolle zu entziehen und sich zu widersetzen, um zu verhindern, dass ihre Bedürfnisse meinen nachgeordnet werden. Bei mir löst das die Angst aus, dass andere mir meine Kontrolle nehmen könnten. Diese Angst nimmt jedoch auch mir die Befriedigung

an der Verfügung durch Kontrolle: Ich kann mir meiner vorsorgenden Bedürfnisbefriedigung nicht sicher sein, sondern muss um sie fürchten. Angst ist das allgemeine Hintergrundgefühl von Exklusionsgesellschaften. Hiermit lässt sich auch leicht die »autoritäre Tendenz« von Exklusionsverhältnissen erklären: Die Menschen wünschen sich eine starke Autorität – einen Staat, einen Hobbes'schen Leviathan,²⁴ einen Führer – welcher den Kampf aller gegen alle dämpft, moderiert, administriert und nach ihren Bedürfnissen entscheidet. Gleichzeitig spricht nichts gegen, aber prinzipiell alles für eine zweite Möglichkeit: Wir können unsere Teilhabe an der Verfügung über die Herstellung* unserer Lebensbedingungen nicht allein im ausschließenden, sondern auch im einschließenden Bezug aufeinander organisieren. Nicht im Gegeneinander, sondern als Miteinander. Dafür brauchen wir gesellschaftliche Bedingungen, die eine Inklusion – ein Einbeziehen der Bedürfnisse anderer – nahelegen. Eine solche inkludierende gemeinsame Verfügung wäre frei von Existenzangst, weil ich nicht befürchten müsste, dass andere durch Exklusion versuchen, meine Bedürfnisse zu negieren. Individuell kann ich diese Verfügung nicht erreichen, ich kann nur an einer kollektiven Verfügung teilhaben.²⁵ In der befriedigendsten Form üben Menschen ihre Teilhabe in inkludierendem Bezug auf andere aus, sie sorgen gleichsam für mich wie ich für sie. Als gesellschaftliche Menschen sind wir immer von anderen Menschen abhängig. Unter inkludierenden Beziehungen wäre diese Abhängigkeit jedoch nicht mit Angst besetzt, sondern mit Vertrauen verbunden.

Emotionalität und Motivation

Emotionen stellen eine Verbindung zwischen meinen Bedürfnissen und der Welt her. Sie *bewerten* die Umwelt so wie ich sie wahrnehme. Für Homininen, die noch ausschließlich in unmittelbaren Zusammenhängen lebten, führte eine Emotion von ausreichender Kraft direkt zur Aktivität. Für gesellschaftliche Menschen ist jedoch die Beziehung zwischen

²⁴ Der »Leviathan«, ein biblisch-mythologisches Ungeheuer, ist ein Bild für den absolut herrschenden Staat im Werk von Thomas Hobbes (1651).

²⁵ Der Wunsch, die Verfügung nach den eigenen Bedürfnissen zu gestalten, äußert sich auch in der Vorstellung, die eigenen Lebensbedingungen autark in kleinen Gruppen herzustellen*. So verständlich dieser Wunsch ist, so sehr unterschreitet er unsere gesellschaftliche Potenz und die Handlungsmöglichkeiten, die darin liegen.

den eigenen Emotionen und den Handlungen nicht mehr direkt gegeben, sondern *problematisch*. Ich muss meine Emotionen erst erkunden und die Verbindung zwischen Bedürfnissen und Welt erst gedanklich herstellen, um herauszufinden, welche der Handlungsmöglichkeiten für mich die richtige ist. Durch die Möglichkeitsbeziehung zur Welt determinieren meine Emotionen mein Handeln nicht mehr, sondern ich kann und muss mich zu ihnen verhalten. Ich kann ihre Wertungsfunktion bewusst als Mittel, als *Erkenntnisquelle* einsetzen, um meinen Weltbezug zu erforschen. Fühlen und Denken, Emotionalität und Rationalität sind somit kein Gegensatz. Nur durch unsere Emotionen hindurch können wir unseren Bezug zur Welt erfahren und verstehen. Eine Manipulation oder Verleugnung der eigenen Emotionen ist somit selbstschädlich. Eine Verleugnung meiner Bedürfnisse ist eine Verleugnung von mir selbst.

Die gesellschaftliche Vermitteltheit der Existenz wirkt auch auf die Motivation. Die Motivation ist eine zukunftsbezogene Wertung. Sie bewertet zukünftige Resultate heutiger Handlungen, in dem sie angestrebte positive Veränderungen der Lebensqualität mit den damit verbundenen Anstrengungen und Risiken ins Verhältnis setzt. Wenn diese kognitiv-emotionale Abwägung eine positive Wertigkeit erreicht, wird die Tätigkeit motiviert vollzogen. Die Abwägung von Möglichkeiten und den damit verbundenen Anstrengungen hängt davon ab, ob die gesellschaftliche Teilhabe und die eigene Existenzsicherung tatsächlich zusammenhängen und gesellschaftlich wie individuell denk- und damit erkennbar sind. Bringt es mir tatsächlich ein Mehr an Lebensqualität, wenn ich mich an der Kooperation beteilige? Auf unmittelbar-kooperativem Niveau der Homininen war der Zusammenhang von eigenem Beitrag zur Kooperation und der eigenen Existenzsicherung gleichsam offen einsehbar. War er gegeben, fand die Aktivität motiviert statt. Doch auf gesellschaftlichem Niveau ist die Zusammenhangseinsicht von gesellschaftlicher Teilhabe und eigener Existenz nicht mehr selbstevident, sondern *problematisch*. Ich kann mich zu meiner Einsicht bewusst verhalten, aber diese Einsicht kann auch abwegig sein. Umgekehrt können trotz fehlender Zusammenhangseinsicht Menschen handeln, wenn sie dazu gezwungen werden oder sich selbst zwingen. Eine solche Handlung ist dann jedoch nicht mehr emotional gedeckt – verspricht also real keine im Verhältnis zum Aufwand stehende bessere Lebensqualität – und muss deshalb mit Selbstdisziplinierung gegen sich selbst durchgesetzt werden (vgl. Kaindl 2008).

Gründe

Die Möglichkeitsbeziehung zur Welt bedeutet weder Beliebigkeit noch Determination. Jedes menschliche Handeln ist begründet. Gründe stellen einen Zusammenhang zwischen objektiven Bedingungen und subjektivem Handeln her. Gründe sind immer *meine Gründe*. Meine Gründe basieren auf meinen *Prämissen*. Prämissen sind die materiellen, symbolischen und sozialen Aspekte der Wirklichkeit, die für mich wichtig sind. Jedoch wirkt die Welt nicht einfach passiv auf mich ein, sondern ich wähle in der Gesellschaft – und somit beeinflusst von ihr – die für mich bedeutungsvollen Aspekte aus: mein Bankkonto oder meine Freizeit, mein Hund oder meine Freund*innen. Die traditionelle Psychologie tendiert dazu, Handeln als unmittelbares Resultat von Bedingungen anzusehen. Menschen reagieren jedoch nicht einfach auf Bedingungen (Reiz → Reaktion), sondern handeln aus Gründen, zu denen sie sich bewusst verhalten können. Die Begründetheit des Handelns ist essenziell. Wenn einer Person die Begründetheit des Handelns – als wirr, verrückt, hysterisch, emotional – abgesprochen wird, wird sie als Mensch nicht ernst genommen. Ihre Bedürfnisse und Vorstellungen über die Wirklichkeit werden ignoriert.

Intersubjektivität

Mein bewusstes Verhalten zur Welt, meine Möglichkeitsbeziehung, lässt eine klare Unterscheidung zwischen mir und der Welt zu, damit auch zwischen mir und anderen Menschen. Ich kann erkennen, dass auch diese eine Möglichkeitsbeziehung zur Welt haben. Wie ich haben sie Gründe und Absichten. Das ist die Grundlage dafür, andere Menschen nicht bloß als »soziale Werkzeuge« zu sehen, sondern als eigene »Intentionalitätszentren«, als Subjekte gleich mir – als Menschen mit eigenen Bedürfnissen, Gründen, Prämissen und Absichten. Diese Anerkennung von anderen als Subjekte ist die Basis der *Intersubjektivität*, durch die ich andere in meine Handlungen einbeziehen kann. Aber auch dies ist nicht selbstverständlich. Unter bestimmten Bedingungen – Exklusionsbedingungen – kann es begründet sein, andere nicht einzuschließen, sondern sie zu Objekten meiner Handlungen zu machen. Am deutlichsten wird das wohl in Kriegssituationen, wo andere Menschen oft nicht einmal mehr als Menschen wahrgenommen werden.

Selbstfeindschaft

Exkludierende Handlungen gehen nicht nur zulasten anderer Menschen, sondern vermittelt auch zu meinen – und zwar auf zwei Weisen. *Interpersonal* haben Personen, die ich ausschließe, Gründe, mich mit Vorsicht zu behandeln, mich zu kontrollieren oder mich ebenso auszuschließen. *Transpersonal* stärke ich mit meinen Ausschlusshandlungen jene Strukturen der → Exklusionslogik (S. 31), die exkludierendes Verhalten überhaupt erst funktional machen. Ich fördere also entweder direkt personal oder indirekt strukturell jene Bedingungen, die mich einschränken und mir schaden. Somit ist meine Exklusion von und Feindschaft zu anderen auch immer Selbstexklusion und Selbstfeindschaft. Da dies aber meinen produktiven Verfügungsbedürfnissen (vgl. S. 127) entgegensteht, ich mir also nicht *bewusst* selbst schaden kann, muss ich den Zusammenhang von Feindschaft und Selbstfeindschaft negieren und mental ausblenden, also verdrängen. Die Verdrängung ist nur aufrechtzuerhalten, wenn ich die Tatsache, dass ich verdränge, wiederum selbst verdränge – und so weiter. Dies ist die Quelle eines dynamisch erzeugten und kontinuierlich bestätigten Unbewussten.

1.3 Potenz Inklusionsbeziehungen

Wir haben die – insbesondere heute klar sichtbare – Möglichkeit, andere Menschen als Instrumente der eigenen Bedürfnisbefriedigung zu behandeln. Ich kann versuchen, sie zu kontrollieren, zu beherrschen, zu nutzen etc. Implizit erkenne ich ihnen dabei ihre Subjektivität ab und degradiere sie zu Objekten. Dies fällt uns unter Bedingungen leicht, wo wir dies tagtäglich tun und es als normal und natürlich gilt, dass Menschen egoistisch bloß nach eigenem Vorteil handeln. Doch: »Indem ich mich von ihm isoliere, isoliert er mich von sich.« (Holzkamp 1983, 379)

Die Exklusionslogik wird oft als konkrete Exklusion interpersonal erlebt, tatsächlich ist es jedoch ein Strukturverhältnis. Für eine von mir ausgeschlossene Person ist es subjektiv funktional und strukturell nahegelegt, auch mich auszuschließen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Exklusion wirkt gegenseitig: Indem ich andere ausschließe, schließe ich mich tendenziell von ihnen aus. Ich lege ihnen implizit nahe, auch mich auszuschließen. Ich re/produziere und erhalte somit die Strukturen, in welchen Exklusion funktioniert, weil sie »sinnvoll« ist. Während ich Exklusion individuell abfedern kann, ist die Exklusionslogik als Strukturverhältnis nur gesellschaftlich zu überwinden (vgl. nächstes Kapitel).

Dass ich Menschen als Subjekte wahrnehmen kann, ergibt sich aus der Möglichkeit der Intersubjektivität. Doch Intersubjektivität ist ein interpersonales Verhältnis. Die gesellschaftliche Möglichkeit von Inklusionsverhältnissen können wir hier noch nicht zeigen. Dies bedarf der Gesellschaftstheorie und ihres Vermittlungsgedankens. Dem gehen wir im nächsten Kapitel nach.

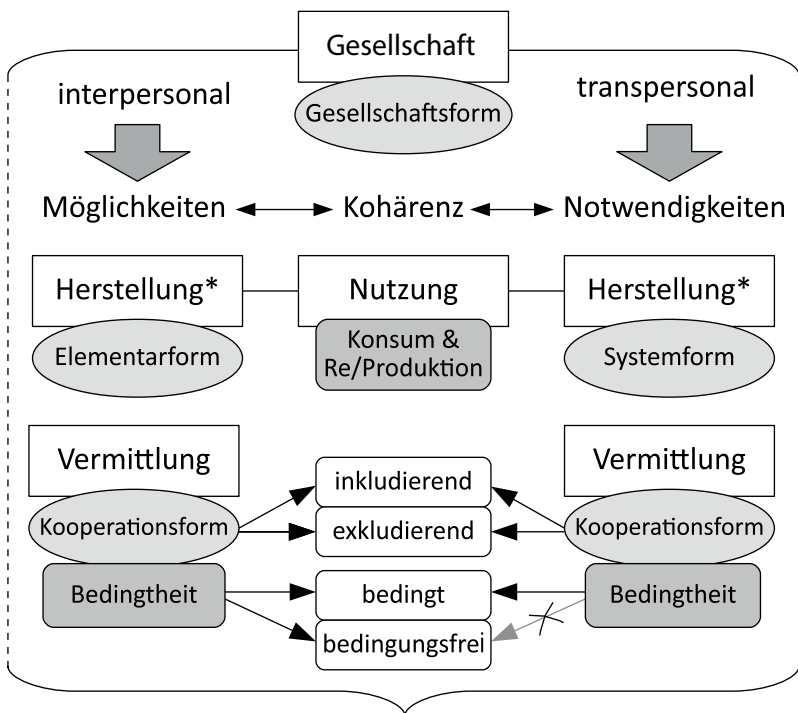
An dieser Stelle wissen wir zwei Dinge: Wir sind mit nahezu allen anderen Menschen indirekt, d.h. transpersonal-vermittelt verbunden; in interpersonalen Beziehungen sind wir in der Lage, inkludierend zu handeln. Aufgrund unserer Möglichkeitsbeziehung können wir andere Menschen als Subjekte erkennen, und es ist nur noch die Frage, wie wir deren Bedürfnisse herausfinden und einbeziehen können. Hierfür kennen wir viele Möglichkeiten. 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*innen-schaften. Die entscheidende Frage ist aber: Können Inklusionsverhältnisse gesellschaftlich allgemein sein? Ist die intersubjektive Potenz auch eine gesellschaftliche?

2. Gesellschaftstheorie

In diesem Kapitel entwickeln wir die gesellschaftstheoretischen Grundlagen, die wir brauchen, um die Möglichkeit und Qualität einer Inklusionsgesellschaft, die wir Commonismus nennen werden (Kap. 6), zu begründen. Es geht also nicht um eine Theorie zur Erfassung einer spezifischen Gesellschaft, etwa des Kapitalismus, sondern um die Grundlagen einer Theorie von Gesellschaften überhaupt. Die allgemeine Gesellschaftstheorie schließt an die Individualtheorie an, wie wir sie im vorhergehenden Abschnitt entwickelt haben. Es ist die andere Seite des gleichen Zusammenhangs, des Mensch-Gesellschaftszusammenhangs. Eine Gesellschaft ist die Kooperationsstruktur, in und mit der Menschen ihre Lebensbedingungen herstellen*.

Dabei legt die Gesellschaft den Menschen jene Handlungen nahe, die für ihren Erhalt nötig sind. Die gesamtgesellschaftlichen Notwendigkeiten sind individuell gleichwohl nur Möglichkeiten (vgl. Kap. 5, 1.2). Für

Abb. 7: Veranschaulichung der Argumentationsstruktur zur allgemeinen Gesellschaftstheorie



alle Gesellschaften stellt sich damit die Frage, wie trotz Möglichkeitsbeziehung sichergestellt wird, dass die gesellschaftlichen Notwendigkeiten durchschnittlich von den Menschen auch tatsächlich erbracht werden. Abbildung 7 veranschaulicht den im Folgenden entwickelten Begriffsbaum.

2.1 Elementarform und Systemform

Jede Gesellschaftsform besitzt historisch-spezifische Charakteristika, die sie ausmachen. Sie repräsentieren die materielle, symbolische und soziale Art und Weise, wie die Menschen in dieser Gesellschaft vorsorgend alle notwendigen Lebensbedingungen herstellen* (S. 24). Es geht dabei nicht nur um die »Produktion«, sondern auch um die reproduktiven Tätigkeiten, und es geht nicht nur um die materiellen, sondern auch um

die symbolischen und sozialen Bedingungen unseres Lebens. Die Herstellung* wird verständlicher, wenn wir sie als Zusammenspiel einer individuell-interpersonalen und einer systemisch-transpersonalen Seite, die wir mit *Elementarform* und *Systemform* bezeichnen, verstehen. Mit diesem Doppelbegriff fassen wir den Zusammenhang von individuellen *Möglichkeiten* und gesellschaftlichen *Notwendigkeiten*.²⁶

Eine *Elementarform* repräsentiert die naheliegenden interpersonalen Handlungsweisen, um den eigenen Lebensunterhalt zu sichern. Die Elementarform verkörpert die bestimmende Handlungsrationalität der Existenzsicherung unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen. Im Kapitalismus ist es beispielsweise rational, einer Lohnarbeit nachzugehen oder andere als Lohnarbeiter*innen anzustellen, um ihre Arbeit zu verwerten. Es gibt individuell gute Gründe, die naheliegenden Handlungsformen zu ergreifen, und sie werden von einer überwiegenden Zahl der Gesellschaftsmitglieder auch tatsächlich ergriffen. Mit dem individuell rationalen, weil existenzsichernden Handeln werden gleichzeitig die gesellschaftlichen Strukturen aufrechterhalten und erneuert – selbst dann, wenn diese individuell unangenehm oder gar repressiv sind. Individuelle Existenz und gesellschaftliche Strukturen sind somit nicht voneinander zu trennen. Ich erhalte meine Existenz in den gesellschaftlichen Strukturen und reproduziere diese damit. Dennoch gibt es auf der individuellen Ebene immer *Möglichkeiten* (vgl. S. 125) und keinen Determinismus. Doch da die Menschen auf irgendeine Weise ihre Existenz sichern müssen, gibt es einen mehr oder weniger großen Druck und manchmal auch manifesten Zwang, die naheliegenden Handlungsweisen auch anzunehmen und zu nutzen. Aus systemischer Sicht müssen nicht alle die elementare Handlungsweise ergreifen. Es reicht, wenn ausreichend viele Menschen systemkonform handeln. Für die Transformation ist die Frage relevant, ob es auch gute Gründe gibt, den naheliegenden Handlungsweisen nicht mehr zu folgen, sondern andere, nonkonforme Handlungsstrukturen zu schaffen, um darin die eigenen Lebensbedingungen zu sichern. Darauf wollen wir später hinaus.

²⁶ Der Begriff Elementarform stammt von Karl Marx, der die Ware als Elementarform des Kapitalismus, der zugehörigen Systemform, analysiert hat. Wir verallgemeinern die Analyse von Marx und schließen an die Überlegungen von Nick Dyer-Witheford (2007, 82) an, wonach die → Commons (S. 156) Elementarform einer freien Gesellschaft sind (vgl. dazu auch Meretz 2015; 2017b).

Zu den elementaren Handlungsweisen passen die systemischen Handlungsstrukturen. Die *Systemform* repräsentiert die dominanten transpersonalen Handlungsstrukturen, in und mit denen die Menschen ihre Lebensbedingungen herstellen*. Im Kapitalismus sind das z.B. Verwertungslogik und Staat. Die bestimmenden gesellschaftlichen Handlungsstrukturen haben wir auch als Re/Produktionsweise eingeführt (vgl. S. 24). Diese Handlungsstrukturen werden durch die Gesamtheit aller elementaren Handlungen erzeugt. Elementarhandlungen sind also systemkonforme Handlungen, welche die Systemform schaffen und erhalten. Befindet sich eine Gesellschaft in → Kohärenz (S. 137), dann decken diese Elementarhandlungen alle gesellschaftlichen *Notwendigkeiten* ab.²⁷ Doch es wird nicht nur die Systemform durch die Elementarhandlungen erzeugt, sondern die Systemform »erzeugt« auch gleichzeitig die Elementarform, weil sie einen Rahmen herstellt, der die Existenzsicherung durch die elementaren Handlungen nahelegt.

In dem wechselseitigen Erzeugungsverhältnis von Elementarform und Systemform ist die *systemische Ebene bestimmend*. Die Systemform dominiert die Elementarform. Die systemische Ebene der Gesellschaft ist die Ebene der Allgemeinheit. Sie gibt vor, was allgemein gilt, also auf welche Weise allgemein die Lebensbedingungen vorsorgend hergestellt* werden. Hierbei hat sie eine Selbständigkeit gegenüber den individuellen Handlungen, sie wirkt als setzender Rahmen. Die bestimmende Allgemeinheit lässt sich interpersonal nicht aushebeln, sie lässt sich nur als Ganzes aufheben, was bedeutet, dass sie durch eine andere Allgemeinheit ersetzt werden müsste. Diese Erkenntnis hat traditionelle Transformationsansätze (vgl. Kap. 2, 2.) dazu gebracht, aus dem Element-System-Verhältnis eine Erst-dann-Abfolge zu machen: Erst systemisch eine

²⁷ Eine Besonderheit liegt im Kapitalismus vor: Hier gibt es neben der bestimmenden Handlungsstruktur eine abgespaltene, untergeordnete Struktur, die gleichwohl unverzichtbar ist. Die Re/Produktionsweise im Kapitalismus ist davon gekennzeichnet, dass die Sphären von Produktion und Reproduktion getrennt voneinander jeweils eigenen Logiken folgen (vgl. S. 37). Hier werden die gesellschaftlichen Notwendigkeiten also nicht allein durch die »produktiven« Elementarhandlungen abgedeckt, welche die Systemform bilden, sondern auch durch die »reproduktiven« Handlungen mit ihrer Eigenlogik (Care). Die Sphärentrennung ist also keineswegs eine »natürliche Ordnung«, sondern historische Besonderheit des Kapitalismus, die in einer gesellschaftlichen Transformation aufzuheben ist (was wir noch zeigen wollen).

Kohärenz

Kohärenz bedeutet Zusammenhang und Zusammenhalt. Eine Gesellschaft befindet sich in einem Zustand der Kohärenz, wenn alle gesellschaftlich notwendigen Funktionen so erfüllt werden, sodass sich die Gesellschaft reproduzieren, also erhalten kann. Dieser »Zustand« ist dabei nicht statisch zu verstehen, sondern Kohärenz ist Resultat eines dynamischen Prozesses. Kohärenz muss also permanent hergestellt werden. Notwendig sind gesellschaftliche Funktionen nicht nur, weil sie subjektiv gewollt, sondern weil sie objektiv erforderlich sind. Die Herstellung* von Nützlichem ist notwendig, damit Menschen leben können. Funktionierende Märkte sind im Kapitalismus notwendig, um bei getrennter Produktion für eine Verteilung des Produzierten zu sorgen. Etc.

Eine wesentliche Herausforderung für jede gesellschaftliche Kohärenz ist die Übereinstimmung von Begehrtem und Hergestelltem, anders ausgedrückt: von Bedürfnissen und den geschaffenen Mitteln zu ihrer Befriedigung. Damit wird Kohärenz zu einem historisch-subjektiven Begriff, denn ob Bedürfnisse auch tatsächlich befriedigt werden, ist nicht objektiv zu bestimmen, sondern wird subjektiv empfunden. Die Empfindung hängt wiederum vom historischen Stand der Möglichkeiten ab. Im Jahr 1990 wurde ein Mobiltelefon kaum wahrgenommen, heute spielt es bei der Befriedigung kommunikativer Bedürfnisse eine zentrale Rolle. Und ob ein Befriedigungsdefizit ertragen wird, zu einem Aufstand führt oder in eine repressive Anpassung mündet, ist ebenfalls eine subjektive Frage.

Fazit: Kohärenz liegt vor, wenn sich objektiv-gesellschaftliche Notwendigkeiten mit individuellen Begehren decken. Inkohärenz besteht, wenn subjektives Begehren in einem Ausmaß gesellschaftlich nicht erfüllt wird, dass die Reproduktion der Gesellschaft gefährdet ist. Dafür kann es viele Gründe geben, die nicht kategorial, sondern nur empirisch geklärt werden können.

andere Gesellschaft erringen, dann elementar anders handeln. Gingen wir so vor, dann übersähen wir, dass eine Gesellschaft nichts von den Menschen Getrenntes ist, was den Menschen von oben als »Befreiung« gebracht werden könnte. Eine freie Gesellschaft kann nur von den Men-

schen selbst geschaffen werden. Es sind die Menschen, die durch ihr anderes Handeln bei der vorsorgenden Lebenssicherung auch andere gesellschaftliche Verhältnisse schaffen. Wird gesellschaftliche Transformation als ein von der Re/Produktionsweise relativ unabhängiger vorwiegend politischer Prozess begriffen, dann ist es nicht verwunderlich, dass die Menschen gemäß der alten Elementarform ihre Existenz sichern und dabei die alte Systemform, die eigentlich überwunden werden sollte, erhalten und erneuern.

Elementarform wie Systemform fassen das Gleiche aus unterschiedlichen Perspektiven. Die Elementarform fragt nach den Handlungen, die für das Individuum existenzsichernd sind. Die Systemform betrachtet die Summe der Handlungen, welche die Existenz der Gesellschaft auch in Zukunft sichern. Elementarform wie Systemform vereinen in sich jeweils die gleichen drei Aspekte, nur auf unterschiedlichen Ebenen: Herstellung*, Vermittlung und Nutzung. Wir betrachten die drei Aspekte nacheinander.

2.2 Herstellung*, Vermittlung und Nutzung

Die *Herstellung** der Lebensbedingungen, wie wir uns allgemein ausdrücken (vgl. S. 24), geschieht durch Herstellung* der *Mittel* – Lebensmittel im weitesten Sinne –, die wir zum Leben brauchen.²⁸ Welche Lebensmittel das im Einzelnen sind, ist historisch verschieden. Grob können wir die Lebensmittel in drei Gruppen einteilen: *materielle* Mittel (z.B. Nahrungsmittel), *symbolische* Mittel (z.B. Wissen und Kultur) und *soziale* Mittel des Zusammenlebens (z.B. der sozialen Sorge: Care). Alle drei Mittelgruppen entwickeln sich beständig als Ausdruck der Entwicklung der Bedürfnisse. Es ist unerheblich, ob wir aus Elementarformsicht auf die unmittelbaren Handlungen schauen oder aus Systemformsicht auf die durchschnittlichen Handlungen – das, was begehrt wird, muss hergestellt* werden. Wie dargestellt, gibt es dabei individuell einen mehr oder weniger großen Raum an Möglichkeiten, während sich in der Summe, also gesellschaftlich, die Notwendigkeiten ergeben.

Die *Nutzung* der hergestellten Mittel kann unterschieden werden in die re/produktive und konsumtive Nutzung. Gehen die Mittel in weitere re/produktive Herstellprozesse* ein, so handelt es sich um Re/

²⁸ Ressourcen sind hier eingeschlossen. Ressourcen sind in unserem Sprachgebrauch (natürliche und produzierte) Ausgangsmittel.

Produktionsmittel (z.B. eine Maschine oder Windeln). Dienen die Mittel der direkten Bedürfnisbefriedigung, so sprechen wir von konsumtiver Nutzung oder kurz: Konsum. Die Nutzung setzt die Vermittlung voraus, denn die Mittel müssen vom Ort ihrer Herstellung* zum Ort ihrer re/produktiven oder konsumtiven Nutzung kommen. In Gesellschaften mit geringer Tätigkeitsteilung ist die Vermittlung eher interpersonal organisiert (in familialen oder lokalen Beziehungen oder vorwiegend interpersonalen Märkten), in modernen Gesellschaften mit hoher Tätigkeitsteilung überwiegend transpersonal (in transpersonalen Märkten).

Im Unterschied zu den Aspekten der Herstellung* und Nutzung muss die *Vermittlung* nach Elementarform und Systemform unterschieden werden.

Interpersonale Vermittlungen

Vermittlung auf Ebene der Elementarform meint die *interpersonalen* Beziehungen, die die Menschen bei der Herstellung* der Lebensbedingungen eingehen. Es ist die Art und Weise, wie wir unmittelbar kooperieren. Interpersonale Kooperationsverhältnisse können durch zwei Eigenschaften unterschieden werden: *Bedingtheit* und *Kooperationsform*.

- **Bedingtheit:** Kommen kooperative interpersonale Beziehungen nur zustande, wenn Bedingungen erfüllt sind, handelt es sich um *bedingte* (oder bedingungsvolle) Beziehungen, anderenfalls um *bedingungs-freie* (oder unbedingte). Bedingte Beziehungen sind etwa Tauschbeziehungen, in denen der kooperative Akt nur vollzogen wird, wenn beide Seiten ihre Bedingung (Hergabe von Gut/Wert) erfüllen. Als Beispiel für Bedingungsfreiheit können die Beziehungen im familialen Rahmen dienen. So bekommt das Kind »unbedingt« Nahrung, wenn es schreit. Das Kind gibt auch etwas »zurück«, nur ist diese »Rückgabe« nicht an die »Gabe« gekoppelt.
- **Kooperationsform:** Quer zur Bedingtheit kann es mit inkludierenden (einschließenden) und exkludierenden (ausschließenden) Beziehungen zwei gegensätzliche Kooperationsformen geben. Bei *exkludierenden* Beziehungen sind erweiterte Möglichkeiten für die einen mit einschränkenden Folgen für andere verknüpft, sodass Handlungen in Konkurrenz zueinander geraten können. Setze ich mich in der Bewerbung um einen Arbeitsplatz durch, dann geschieht dies auf Kosten der unterlegenen Bewerber*innen. Bei *inkludierenden* Beziehungen ergänzen und befördern die kooperativen Handlungen einander.

Schließen viele Nutzer*innen ihre WLAN-Router zu einem gemeinsamen Freifunknetz²⁹ zusammen, haben alle, die in Netzreichweite sind, freien Internetzugang. Die bedingungsfrei-inklusive Kooperationsform wird die Grundlage unserer Utopie sein.

Nicht alle Handlungen sind inkludierend oder exkludierend. Wenn ich im einsamen Wald singe, ex- und inkludiere ich niemanden. Jedoch ist jede Kooperation in- oder exkludierend. Wenn ich kooperiere, bin ich auf andere Menschen bezogen, deren Bedürfnisse ich entweder einbeziehe oder ausschließe. Mein Handeln fördert oder beschränkt die Befriedigungsmöglichkeiten anderer. Dies liegt an der Vermitteltheit und Bezogenheit unserer Existenz. Ich kooperiere in der Gesellschaft und hiermit verändert sie sich – zum Guten oder Schlechten – für andere. Ich kann nicht kooperieren ohne Bezug auf und in Bedeutung für die anderen.

Transpersonale Vermittlungsverhältnisse

Vermittlung auf Ebene der Systemform meint die *transpersonalen* Beziehungen, die die Menschen bei der Herstellung* der Lebensbedingungen eingehen. Es ist die Art und Weise, wie sie mittelbar oder vermittelt miteinander kooperieren. Die Begriffe »mittelbar« oder »vermittelt« sind nahezu wörtlich zu verstehen. Vermittelte Kooperationsbeziehungen sind solche, die über Mittel geschehen: über die materiellen, symbolischen und sozialen Mittel zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung. Wir und die Menschen, die wir unmittelbar kennen, stellen die meisten unserer Befriedigungsmittel nicht selbst her. Der Kaffee, den wir morgens trinken, wurde irgendwo im globalen Süden hergestellt. Dieses »irgendwo« markiert genau die Qualität: Es ist egal, wer die Befriedigungsmittel an welchem Ort und auf welche Weise hergestellt hat. Sie müssen nur innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenhangs hergestellt worden sein. Gleiches gilt für symbolische Mittel – z.B. das gelesene Buch, das genutzte Computerprogramm – oder soziale Mittel – z.B. die Arbeitsorganisation in unserem Beruf. Die unmittelbaren Beziehungen werden dadurch überschritten, indem sie *über Mittel*, also in diesem Sinne *mittelbar* oder *vermittelt* stattfinden. Beziehungen über Mittel verbinden Unbekannte miteinander in einem globalen Netz der Kooperation. Wie bei den interpersonalen Kooperationsbeziehungen,

²⁹ Vgl. dazu <https://freifunk.net/>

Eigentum

Eigentum gehört zu den ersten Rechtsformen, die Exklusion strukturell verankerten. Eigentum ist ein Verhältnis zwischen Menschen, bei der die einen andere von der Verfügung über Sachen ausschließen können. Da dieser Ausschluss auch gegen den Willen von Betroffenen durchgesetzt werden muss, ist Eigentum immer mit Gewalt verbunden. In vormoderner Zeit war dies die unmittelbare Gewalt von personalen Herrschenden, heute ist es der Staat, der das Gewaltmonopol beansprucht und mit seiner Exekutive das Eigentum durchsetzt. Kurz: Eigentum ist ein Gewaltverhältnis, das die Verfügung über Ressourcen (im weitesten Sinne) durch Ausschluss regelt (vgl. Kap. 1, 3.1). Das Eigentum als Beschränkung der Verfügung zu beenden, bedeutet der strukturellen Exklusion einen wichtigen Boden zu entziehen. Es verlangt aber gleichzeitig, eine neue Form → kollektiver Verfügung (S. 159) über Ressourcen und Mittel zu entwickeln. Diese kann nur inkludierend sein, da es dann keine Machtmittel mehr gäbe, 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. Die Idee des traditionellen Marxismus war, die Ausschlussfunktion des Eigentums dadurch aufzuheben, dass die ganze Gesellschaft »Eigentümer*in« wird. Doch das dann sogenannte gesellschaftliche Eigentum als Resultat eines Prozesses der »Vergesellschaftung« ist immer noch Eigentum, an dem die historisch gewordene Ausschlussfunktion klebt. Wir haben es hier mit einem ähnlichen Widerspruch zu tun wie beim »Absterben des Staates« (vgl. S. 61), der sich auflösen soll, obwohl er zuvor extrem gestärkt wurde. Dieser Widerspruch zeigt sich beim Eigentum als extreme Stärkung durch → Verstaatlichung (S. 56), die am Ende keine Vergesellschaftung und damit kein gesellschaftliches Eigentum hervorbringen kann. Tatsächlich geht es unserer Ansicht nach darum zu erkennen, dass Eigentum nur eine bestimmte Form der Verfügung darstellt, nämlich eine geschlossene. Dieser steht dann keine andere Eigentumsform gegenüber, sondern eine andere Form der Verfügung, nämlich eine

offene: eine inkludierende interpersonale wie transpersonale → kollektive Verfügung (S. 159) über die Lebensbedingungen, die die materielle Grundlage für → Freiwilligkeit (S. 158) bildet.

so können wir auch bei der transpersonalen Vermittlung die Eigenschaften der *Bedingtheit* und *Kooperationsform* unterscheiden.

- **Bedingtheit:** Im Unterschied zur individuellen Ebene der Möglichkeiten ist auf der gesellschaftlichen Ebene der Notwendigkeiten die Vermittlung *immer bedingt*: Hier müssen sowohl die planetaren Grenzen eingehalten wie auch Herstellung* und Nutzung ausbalanciert werden. Diese Bedingungen können zwar temporär unterlaufen werden (was derzeit geschieht), müssen sich aber langfristig ausgleichen, um die Lebensbedingungen der Menschheit zu erhalten.
- **Kooperationsform:** Die *Form* der Vermittlung entspricht hingegen wieder der interpersonalen Kooperation. Allein ihr Charakter wird nun strukturell: Exklusionen und Inklusionen zeigen sich auf gesellschaftlicher Ebene als strukturelle *Exklusions- und Inklusionsverhältnisse*.

Im Verhältnis von Herstellung*, Vermittlung und Nutzung ist die *Vermittlung* bestimmend. Eine Gesellschaft ist ein menschliches Kooperationsnetzwerk, in dem die Kooperation auf eine historisch-spezifische Art und Weise stattfindet, der jeweiligen Re/Produktionsweise. Bestimmend für die Re/Produktionsweise ist die Art und Weise, wie die hergestellten* Mittel gesellschaftlich zirkulieren. Die Vermittlung stellt eine Verbindung her zwischen denen, die Mittel schaffen (den Re/Produzierenden), und denen, die Mittel brauchen (den Konsument*innen). So prägt die Vermittlungsform die gesellschaftliche Kooperation und damit auch die Herstellung*. Wenn die Vermittlung beispielsweise im Kapitalismus vorwiegend über Äquivalententausch läuft, dann müssen sich die Produzent*innen an den allgemein gültigen Preisen orientieren und kosteneffizient produzieren. Gleichzeitig wird hier ein ganzer Teil der Herstellung* (die sogenannte Reproduktion) in das Private abgespalten, weil die Äquivalententausch-Vermittlung sie nicht erzeugen und erhalten kann (vgl. Kap. 1, 3.2 und Fußnote 27). Zusammenfassend können wir sagen, dass die *systemische Ebene der Vermittlung* bestimmend ist für die Erhaltung der Gesellschaft und der Individuen darin. Diese Erkenntnis verwenden wir später als Kriterium in der commonistischen Keimformtheorie (Kap. 7, 3.).

Verfügung

Eng verbunden mit der Vermittlung ist die Frage nach der *Verfügung* über Mittel. Nur durch Verfügung über Mittel kann ich meine Potenz zu Teilhabe an der gesellschaftlich-vorsorgenden Herstellung* der Lebensbedingungen entfalten. Die Möglichkeit zur Verfügung über Mittel bewegt sich zwischen den Polen offen und geschlossen. Eine offene und somit hohe Verfügung erleichtert mir die gesellschaftliche Teilhabe. Ich kann über die Nutzung von Re/Produktions- und Lebensmitteln mitentscheiden. Geschlossene Verfügungsformen monopolisieren hingegen Entscheidungen. Nur einige Menschen verfügen über die Mittel und entscheiden über ihre Verwendung. Dies schränkt die Teilhabe anderer am gesellschaftlichen Prozess ein.

Im Kapitalismus stellt staatlich gesichertes Eigentum eine geschlossene, hoch exklusive Form der Verfügung dar, denn sie steht nur den Eigentümer*innen zu, während alle anderen ausgeschlossen sind. Historisch waren Verfügungsrechte vielfach offener – beispielsweise hatten in vielen mittelalterlichen Dörfern Bedürftige das Recht, die Ernterückstände von den Feldern einzusammeln. Gerade die Forschung zu Einhegungen zeigt eine immer deutlichere Schließung der Verfügung.³⁰ Während Wälder früher vielen Nutzer*innen zur Holzgewinnung, Schweinemast, Kleintierjagd u.a. offenstanden, wurde die Verfügung immer weiter eingeschränkt. Neben einer staatlich gesicherten eigentumsbasierten Exklusivverfügung gab und gibt es viele soziale Sicherungen der gemeinschaftlichen Verfügung, die sich auf Basis lokaler Konventionen und nicht formaler Gesetze etablierten und teilweise noch bis heute halten. Es ist wichtig zu erkennen, dass die Form der Verfügung eng mit der Vermittlungsform verknüpft ist. So bedarf der Tausch als Vermittlungsform einer geschlossenen Form der Verfügung. Im Kapitalismus wird der Ausschluss von der Verfügung über das staatlich garantierte Eigentum umgesetzt. Dieser Verfügungsausschluss ist aus (mindestens) drei Gründen notwendig. Erstens werden die Ausgeschlossenen vom Zugang zu Lebensmitteln abgeschnitten, was sie zum Gelderwerb zwingt, um diese dann zu kaufen; zweitens wird die Entscheidung über den Einsatz von Produktionsmitteln und damit den Zweck der Produktion von der Eigentümer*in monopolisiert; drittens wird das kollektiv

³⁰ Der historische (Aus-)Schließungsprozess im Übergang zum Kapitalismus wird als »Einhegung der Commons« bezeichnet (Neeson 1996).

hergestellte Produkt ebenso monopolisiert angeeignet. Gäbe es diesen Ausschluss nicht, würden die Menschen in allen drei Fällen so agieren, dass der Kapitalismus kollabieren würde: (1. Lebensmittel würden frei angeeignet, 2. Produktionsmittel würden zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung eingesetzt und 3. die Ergebnisse wären für alle verfügbar.) Mit offenen Formen der Verfügung sind andere Formen der Vermittlung verbunden. Welche dies sind, ist damit noch nicht gesagt.

Das Kontinuum zwischen offener und geschlossener Verfügung verweist auf die menschlich-gesellschaftlichen Möglichkeiten. Während eine geschlossene Verfügung die Teilhabe – und somit die produktive Bedürfnisdimension – der Menschen einschränkt, verweist eine offene Verfügung auf die Möglichkeit einer kollektiven, bewussten Gestaltung des gesellschaftlichen Prozesses. Eine solche Form der kollektiven Verfügung würde die Exklusion anderer Menschen erheblich erschweren und die Inklusion vieler Bedürfnisse bei der Nutzung, Herstellung* und Erhaltung von Mitteln nahelegen. Solch eine kollektiv-offene Verfügung kann jedoch nicht einfach verlangt werden, sondern bedarf eines gesellschaftlichen (Vermittlungs-)Prozesses, welcher die Teilhabe aller positiv aufeinander bezieht. Dann werden jene Gründe für Handlungen hinfällig, die die Verfügung anderer einschränken, um meine Bedürfnisse zu befriedigen, sondern es ist umgekehrt eine Unterstützung für mich, wenn andere mitverfügen. Wie dies möglich werden kann, wollen wir im nächsten Kapitel entwickeln.

Verhältnis von interpersonalen und transpersonalen Vermittlung

Die Begriffe der *interpersonalen Kooperation* und *transpersonalen Vermittlung* erfassen zwei einander enthaltende und erzeugende soziale Räume des Handelns. Der Raum, der durch die interpersonale Kooperation aufgespannt wird, ist der konkrete Ort, an dem jedes Individuum Gesellschaft herstellt und sich gleichzeitig selbst vergesellschaftet, also die eigene Potenz zur herstellenden Teilhabe (Nutzung *und* Schaffung) an den gesellschaftlichen Möglichkeiten realisiert. Die vielfältige Gesamtheit aller sich überschneidenden interpersonalen Räume konstituiert das transpersonale Gesamtsystem, das wir Gesellschaft nennen. Die Gesellschaft wiederum ist das struktursetzende System, in dem sich die interpersonalen Räume entfalten. Beides enthält und erzeugt einander: Die Gesellschaft ist im interpersonalen Raum präsent und macht diesen erst zu dem, was er ist (im Positiven wie Negativen); die Gesell-

schaft ist eine Verbindung vielfacher, sie erzeugender interpersonaler Räume. Wir haben es mit zwei Ebenen der Vermittlung zu tun, die identisch sind und sich gleichzeitig unterscheiden: der Raum der interpersonalen Kooperation, der nichts anderes ist als ein Ausschnitt gesellschaftlicher Vermittlung, und der Raum der gesamtgesellschaftlichen Vermittlung, der nichts anderes ist als die transpersonale Gesamtheit aller interpersonalen Kooperationen.

Die interpersonale und die transpersonale Vermittlung stehen in einem bestimmten Verhältnis, sie können sich widersprechen oder entsprechen. Ist die transpersonale Vermittlung exklusionslogisch strukturiert, ist es für mich naheliegend, mich auf Kosten anderer durchzusetzen. Oft ist die interpersonale Kooperation gleichwohl inkludierend. In Familien, Freund*innenschaften, WGs oder aber am Arbeitsplatz ist es oft naheliegender, andere Menschen und deren Bedürfnisse einzubeziehen, obwohl auch hier Exklusionslinien wirken. Dies ist verständlich, da viele dieser sozialen Zusammenhänge zerfallen würden, würde die gesellschaftliche Exklusionslogik auch hier voll zur Geltung kommen. Wenn ich nur auf Kosten meiner Arbeitskolleg*innen Karriere machen will, dann wird eine gelingende Kooperation zwischen uns schwierig. Deshalb wäre eine Gesellschaft mit sowohl exkludierender transpersonaler wie auch mit exkludierender interpersonaler Vermittlung selbstzerstörerisch. So gibt es im Kapitalismus ein Spannungsverhältnis zwischen einer exkludierenden transpersonalen Vermittlung und einer Tendenz zu inkludierenden interpersonalen Kooperationsbeziehungen.

Es gibt jedoch auch die Möglichkeit, dass eine inklusive transpersonale Vermittlung einer inkludierenden interpersonalen Kooperation entspricht. Es ist unschwer zu erahnen, dass solche rückgekoppelt-inkludierenden Beziehungen auf transpersonaler wie interpersonaler Ebene unserer Perspektive einer freien Gesellschaft entsprechen. Die gesamtgesellschaftliche Bedingung des Ausgleichs von Herstellung* und Nutzung bildet gleichwohl eine absolute Schranke. Die Bedingung, dass Geben und Nehmen ausgeglichen sein muss, kann zwar interpersonal und auch zwischen Gruppen aufgehoben werden, gesamtgesellschaftlich jedoch nicht (Meretz 2017a). Alles was ge- und verbraucht wird, muss auch re/produziert werden. Auch die freie Gesellschaft muss im übertragenen und wörtlichen Sinne »auf dem Boden bleiben«.

Die hier entwickelten Begriffe muten kompliziert an. Sind sie auch. Unser Ziel ist, allgemeine Bestimmungen für den Mensch-Gesellschafts-Zu-

sammenhang zu gewinnen. Das Problem liegt darin, dass wir Gesellschaft als transpersonale Kooperation nicht sinnlich erfahren. Wir können nur ihre Wirkungen in kleinen Ausschnitten interpersonal und unmittelbar wahrnehmen. Staat, Patriarchat, Markt erleben wir nicht unmittelbar, sondern wir erleben nur ihre Auswirkungen. Doch die abstrakt anmutenden Worte brauchen wir, um das interpersonale Erleben zu begreifen, indem wir es *auf den Begriff bringen* (vgl. dazu auch Kap. 1, 2.2).³¹

2.3 Potenz und Herrschaft

Die individuell-gesellschaftliche Fähigkeit, die Lebensbedingungen im umfassenden Sinne vorsorgend herzustellen*, ist eine einzigartige menschliche Potenz. Kein anderes Lebewesen verfügt darüber, nur Menschen können das. Pippi Langstrumpf brachte diese Potenz auf den Punkt: »Wir machen uns die Welt wie sie uns gefällt.« Teil dieser Potenz ist jedoch auch, uns selbst diese Potenz einzuschränken und uns nicht allgemein die Welt so zu machen, wie es uns gefällt, sondern sie so zu machen, dass sie einem Teil gefällt und einem anderen Teil nicht, weil das Machen auf ihre Kosten geht. Doch auch die Bedürfnisbefriedigung der Privilegierten auf Kosten anderer ist durch die entstehende Unsicherheit und »antwortende« Exklusionen immer wieder gefährdet.

Unsere These ist, dass wir durch alle Gesellschaftsformen hindurch bislang niemals unsere menschlich-gesellschaftlichen Potenzen *unbeschränkt* realisiert haben. Das gilt auch für den Kapitalismus, der sich als Verkörperung von Freiheit und Vernunft versteht. Die historisch durchgängige Form der Einschränkung von menschlichen Potenzen ist *Herrschaft*. Es ist die machtvolle Durchsetzung von Menschen auf Kosten von anderen Menschen. Herrschaft ist nicht einseitig, weil die zugrunde liegende Macht nie total ist, sondern sie braucht immer auch in einem

³¹ Wir haben von Karl Marx, der den Kapitalismus analysiert hat, viel gelernt. Wir haben jedoch die von ihm entwickelten Begriffe nicht einfach übernommen, sondern uns stets gefragt, ob sie überhistorischer oder historisch-spezifischer Art sind, also allgemein oder nur für den Kapitalismus gelten. So haben wir Elementarform als überhistorischen Begriff übernommen, die Produktionsmittel aber zu Re/Produktionsmitteln erweitert, weil wir die Aufspaltung der Gesellschaft in einen Bereich der »Produktion«, meist → Ökonomie (S. 28) genannt, und einen der »Reproduktion« für eine historisch besondere und nicht für eine allgemeine Erscheinung halten (vgl. Kap. 1, 3.). Also mussten unsere Begriffe an dieser Stelle auch allgemeiner sein.

gewissen Ausmaß Zustimmung. Zustimmung wird erreicht mit dem Versprechen, durch die Akzeptanz von Herrschaft die eigene Existenz sichern zu können. Es gab und gibt unterschiedliche Herrschaftsformen. Wir können sie grob in zwei Gruppen unterteilen, in die Formen *personaler* und unpersonaler oder *sachlicher* Herrschaft.

Personale Herrschaft

Mit *personaler Herrschaft* haben wir es zu tun, wenn Menschen andere Menschen in interpersonalen Beziehungen einschränken, unterdrücken und sich auf ihre Kosten durchsetzen. Personale Herrschaft ist vielfältig, sie umfasst unmittelbare Gewaltandrohung und -ausübung, wie auch psychischen Druck und das Ignorieren von geäußerten Bedürfnissen durch jene, die über Befriedigungsmittel exklusiv verfügen. Zusätzlich kann sich personale Herrschaft auch als interpersonale Realisierung von transpersonalen Herrschaftsstrukturen ausdrücken. So ist das interpersonale Abwerten von Menschen mit Behinderungen Realisierung einer ableistischen Struktur. Durchziehen unmittelbare und vermittelte Formen personal ausgeübter Herrschaft die unterschiedlichen sozialen Hierarchieebenen und bestimmen diese insgesamt die gesellschaftliche Kooperation, dann haben wir es mit personalen Herrschaftsgesellschaften zu tun. Ihre Erscheinungsweisen können sehr vielgestaltig sein: Sklaverei, Feudalismus, patriarchale »Stammesgesellschaften« oder Dorfgemeinschaften etc. Die Unterschiede sind graduell, sie heben sich jedoch qualitativ von einem ganz anderen Herrschaftstyp ab, der sachlichen Herrschaft.

Sachliche Herrschaft

Bei *sachlicher Herrschaft* haben wir es immer mit einer → verselbständigten (S. 170) transpersonalen Struktur zu tun. Doch Strukturen herrschen nicht, es sind immer Menschen. Die transpersonalen Strukturen schlagen sich im interpersonalen Handeln der Menschen nieder. Die verselbständigten Strukturen repräsentieren Imperative, denen wir – mehr oder weniger – folgen müssen, um unsere Existenz zu sichern. Indem wir den Imperativen folgen – also handeln, produzieren, organisieren usw. – reproduzieren wir sie. Wir machen sie, und gleichzeitig werden wir von ihnen »gemacht« – oder eben beherrscht (vgl. S. 33).

Anders als bei personalen Herrschaftsformen, wo die Existenz von herrschenden Personen das Sinnbild eigener Unfreiheit war, kennt sach-

liche Herrschaft kein eindeutig personales Gegenüber. Oder, was das gleiche ist: Sachliche Herrschaft kann von jeder Person ausgeübt werden. In konkreten Situationen gibt es zwar benennbare Personen, die Herrschaft ausüben – und sei es »nur« dadurch, dass sie gesellschaftlich zugeschriebene Positionen und damit Privilegien einnehmen, die sie »ganz normal« nutzen ohne absichtlich »Böses« tun zu wollen. Dennoch sind Herrschende und Beherrschte nicht (mehr) auf klar getrennten Seiten einer Barrikade zu verorten. Die Barrikaden stehen kreuz und quer. Herrschaft geht durch uns hindurch. Herrschaft wird zwar in interpersonalen Beziehungen erlebt (etwa als sexistische, rassistische, klasstische etc. Diskriminierung), sie ist dort jedoch nicht ursächlich verortet. Das Fundament ihrer Entstehung und ihre Funktionalität findet die strukturelle, sachliche Herrschaft in den allgemeinen Exklusionsverhältnissen des Kapitalismus.

Personalisierung von Strukturen

Noch heute sind viele Kapitalismuskritiker*innen der Meinung, dass die Frage »cui bono« – »wem nutzt es?« – die Herrschenden identifizierbar und benennbar macht. Es ist eine Frage, die unweigerlich personalisierende Antworten liefert. Doch durch Personalisierung kann nur die nutznießende Person sichtbar gemacht werden, manchmal auch Gruppen (»die Bilderberger«, »die Reichen«, »die Banker« etc.). Die Strukturen, in der die Handlungen erst ihre exkludierende Funktion bekommen, bleiben jedoch unsichtbar. Die personalisierende Kritik trifft nur die Handelnden, aber nicht die Bedingungen, unter denen sie handeln. Doch nur mit Veränderung der Bedingungen des Handelns ist es für die einzelnen Handelnden nicht mehr naheliegend, andere auszubeuten oder zu beherrschen. Oft wird in der Verteidigung gegen diese Kritik darauf verwiesen, dass es doch ein Unterschied sei, ob einzelne Menschen von interpersonalem exkludierendem Verhalten betroffen sind oder massenhaft Menschen durch die Zerstörung von Lebensräumen exkludiert werden: ob kleine Leute nach unten treten oder Investor*innen mit gigantischem Kapital Lebensbedürfnisse ignorieren. Das ist sicher zutreffend. Es ist ein Unterschied der Größe und Reichweite der Handlungsmacht. Doch es ist ein Unterschied innerhalb der gleichen Struktur der Exklusionslogik, in der es immer die Positionen der Nutznießer*in und der Kostenträger*innen gibt. Das trifft auch auf kollektive Handlungsmacht zu, etwa die von Gewerkschaften. Ihr Zusammenschuss dient dazu, der öko-

nomischen Macht von Unternehmen und ihrer Manager*innen Paroli zu bieten, um eigene Interessen durchzusetzen. Doch auch diese kollektiven Interessen stehen in der gesellschaftlichen Exklusionsmatrix wieder gegen andere partielle Interessen, auf deren Kosten die jeweils eigenen Interessen behauptet werden (vgl. Kap. 2, 2.1). Wie oft wird etwa das Argument der »Arbeitsplätze« vorgetragen, um damit fast alle anderen Interessen außer Kraft zu setzen?

So wichtig der Kampf gegen einzelne Diskriminierungsformen ist, so problematisch ist ihre Abtrennung von den strukturellen Ursachen. In allgemeinen Exklusionsverhältnissen erzeugen nivellierte oder minierte Exklusionen an der einen Stelle häufig neue Exklusionen an einer anderen. Auf der Ebene der Differenz, sei es Geschlecht, Hautfarbe, Bildung, Alter usw., ist die Exklusionslogik nicht überwindbar, denn die Differenz ist zwar Vehikel, aber nicht Ursache der Exklusion. Im Gegenteil: Differenzen können Quelle von Entfaltung und Kraft sein, wenn sie sich in allgemeinen Inklusionsverhältnissen entwickeln.

2.4 Potenz Inklusionsgesellschaft

Den Abschnitt zur Individualtheorie beendeten wir mit der Feststellung, dass Menschen andere Menschen als Subjekte behandeln können und dies in interpersonalen Verhältnissen auch tun. Aber können Inklusionsverhältnisse gesellschaftlich allgemein sein? Ist die intersubjektive Potenz auch eine gesellschaftliche? Bürgerliche Denker*innen wie z.B. Friedrich von Hayek (1936) betonen immer wieder, dass Menschen zwar auf interpersonaler Ebene – in überschaubaren Gruppen – die Bedürfnisse anderer achten und einbeziehen können, dies aber auf gesellschaftlich-transpersonaler Ebene nicht möglich ist. Hier beginnt, von einigen Ausnahmen abgesehen, dann wohl oder übel der »Kampf aller gegen alle«. Das hierzu passende Eigenlob der Marktwirtschaft besteht darin, dass die Menschen das Wohlergehen aller anderen dadurch befördern, indem sie ihrem Eigennutz, auch auf Kosten anderer, folgen – so das widersprüchliche Versprechen.

Unsere Kritik an dieser Idee ist eine doppelte. Für bürgerliche Denker*innen ist Inklusion meist eine *moralisch-individuelle* Handlung. Weil sich Menschen in der Familie, im »Stamm« oder im Dorf persönlich kennen und wertschätzen, achten sie aufeinander. Zweitens ist den meisten bürgerlichen Denker*innen Vermittlung ein Rätsel und damit ebenso die Gesellschaft. Die frühere britische Premierministerin Margaret Thatcher

zog 1986 in einem Interview mit dem Frauenmagazin *Woman's Own* sogar den Schluss: »So etwas wie eine *Gesellschaft* gibt es nicht. Es gibt individuelle Männer und Frauen, und es gibt Familien.« Gesellschaft und Vermittlung sind bestenfalls als Veranstaltung tauschender Einzelner vorstellbar.

In all diesen Denkweisen wird die Potenz der gesellschaftlichen Organisationsweise, die Menschen eingehen, unterschätzt oder gar negiert. Sie schließen von vorgefundenen exklusionslogisch strukturierten Organisationsformen auf die allgemein-menschliche Potenz – anstatt umgekehrt zu fragen, was gesellschaftlich möglich sein könnte. Wir haben oben herausgearbeitet (und mit aktuellen Beispielen belegt), dass Menschen auf interpersonaler Ebene in der Lage sind, Inklusionsbeziehungen einzugehen. Unsere schlichte Frage lautet: Warum sollte dies nicht auch auf transpersonaler Ebene möglich sein? Aus unserer Sicht ist eine gesellschaftliche Verallgemeinerung dann möglich, wenn sich (mindestens) diese fünf Momente verallgemeinern lassen: Bedürfnisse, Bewusstheit, Bedingungsverfügung, Vertrauen, Sicherheit.

In einer Inklusionsgesellschaft ist Inklusion nicht bloß eine ethisch-moralische Handlung, sondern wird von den gesellschaftlichen Strukturen nahegelegt. Es ist für mich subjektiv funktional, den strukturellen Nähelegungen zu folgen, weil ich auf diese Weise am besten meine *Bedürfnisse* befriedigen kann. Um dies zu erreichen, ist es notwendig und funktional, nicht nur die Bedürfnisse der Menschen in meinem interpersonal erreichbaren Nahumfeld einzubeziehen, sondern auch die Bedürfnisse der Menschen, mit denen ich nur vermittelt verbunden bin. Damit wird der Bedürfnisbezug verallgemeinert, mein Handeln inkludiert die Bedürfnisse aller mit mir gesellschaftlich Verbundenen. Für diese allgemeine Inklusion benötigen wir eine kollektive *Bedingungsverfügung* und Menschen, die in ihrer Gesellschaft bewusst ihre Bedingungen gestalten. Diese Verfügung kann eine Inklusionsgesellschaft herstellen*, und dafür ist es nötig, dass wir uns die Auswirkungen unseres Handelns für andere bewusst machen können. Unsere Handlungsbedingungen werden in dem Maße kollektiv gestaltbar, wie wir sie denkend durchdringen und diese Erkenntnisse nutzen. Das verlangt, dass ich mein Bewusstsein über mein Nahumfeld hinaus auf gesellschaftliche Zusammenhänge zur *Bewusstheit* erweitere.

Sind nicht nur meine, sondern alle Bedürfnisse einbezogen, und verfügen wir kollektiv über die Bedingungen, um sie zu gestalten, sodass

dies auch dauerhaft verankert wird, so entsteht transpersonales *Vertrauen*. Die transpersonalen Beziehungen sind nicht mehr von Abgrenzung, Kontrolle und Verträgen bestimmt, sondern von aktiver Bezogenheit, Vertrauensvorschuss und freien Vereinbarungen. Dieses Vertrauen kann dort Dauerhaftigkeit bekommen, wo Bezogenheit, Vertrauen und Vereinbarungen in Institutionen vergegenständlicht werden. Die Qualität von Institutionen ist ihre Fähigkeit, unabhängig von konkreten Personen gesellschaftliche Leistungen bereitzustellen.

Eine freie Gesellschaft ist also eine staatsfreie, aber durchaus institutionalisierte Organisationsform menschlichen Zusammenlebens. Im Unterschied zum Staat und seinen Institutionen, der unterschiedliche Interessen in der Exklusionslogik ausgleichen soll, sind die staatsfreien Institutionen in der freien Gesellschaft unmittelbare Vergegenständlichungen der Inklusionslogik. Sie stehen damit nicht außerhalb der bestimmenden gesellschaftlichen Logik (wie der Staat), sondern sind integraler Teil derselben: der Inklusionslogik. Sie sind in die gesellschaftliche Vermittlung eingebettet. Dies schafft im Ergebnis eine *Sicherheit* für alle, da grundsätzlich unterschiedliche Bedürfnisse zwar zu → Konflikten (S. 160) führen können, diese aber nicht mehr im Modus gegensätzlicher Interessen auf Kosten einer ausgegrenzten Gruppe von »Anderen« durchgesetzt werden. Auch wenn Konflikte bestehen, muss niemand mehr Angst haben, verschieden zu sein und aus dem gesellschaftlichen Sicherungsnetz herauszufallen. Eine freie Gesellschaft liegt innerhalb der menschlichen Potenz. Eingebettete Institutionen ermöglichen eine allgemeine Bewusstheit und kollektive Verfügung über unsere Handlungsbedingungen. Dann können wir unsere Bedürfnisse inklusiv aufeinander beziehen und kooperieren somit in Vertrauen und Sicherheit.

Doch kann diese Potenz einer inklusionslogischen Organisation der gesellschaftlichen Vermittlung realisiert werden? Welche Bedingungen sind dafür notwendig? Welche Fragen und Probleme gibt es dabei? Diese und weitere Fragen stehen im Zentrum des nächsten Kapitels.

3. Zusammenfassung

Jede Utopietheorie muss sich ihrer theoretischen Grundlagen versichern. Utopien gesellschaftlicher Entwicklung brauchen derer mindestens zwei: eine Individualtheorie und eine Gesellschaftstheorie. Anders ausgedrückt: Wir brauchen sowohl einen wissenschaftlichen Begriff vom Menschen wie von der Gesellschaft. Das sind für uns zwei Seiten der gleichen (wissenschaftlichen) Medaille.

Hier folgt eine stichpunktartige Zusammenfassung unserer Erkenntnisse:

- Ein Begriff vom Menschen fasst nicht das Historisch-Besondere, sondern das, was Menschen über alle Epochen hinweg ausmacht.
- Menschen sind und leben gesellschaftlich. Für die Menschen ist die Gesellschaft ein Raum von Handlungsmöglichkeiten, sie stehen somit in einer Möglichkeitsbeziehung zur Welt.
- Menschen haben Bedürfnisse. Ihre konkrete Gestalt hängt von den gesellschaftlichen Befriedigungsmöglichkeiten ab. Allen Bedürfnissen gemein ist die sinnlich-vitale und produktive Dimension.
- Die sinnlich-vitale Bedürfnisdimension ist die des Genusses, die produktive die der Verfügung über die gesellschaftlichen Bedingungen zur Sicherstellung der Befriedigungsquellen. Genuss ist dann unbeschränkt, wenn die Verfügung über die Genussquellen gegeben ist.
- Menschen handeln immer begründet. Die Frage nach den Gründen ist eine nach der subjektiven Funktionalität. Die Emotionen bewerten die Verbindung von Bedürfnissen und Welt, von Gründen und Möglichkeiten, von Verfügung und Beschränkungen.
- Meine Verfügung über Bedingungen kann die Verfügung anderer beschränken und ausschließen (exkludieren) oder fördern und einschließen (inkludieren).
- Menschen können die Bedürfnisse anderer Menschen erkennen und in ihr Handeln einbeziehen. Sie können intersubjektive Beziehungen eingehen.
- Jede Gesellschaft besteht aus einer systemischen Struktur, die durch viele elementarförmige Handlungen geschaffen wird. Systemstruktur und Elementarform der Handlungen bedingen und erzeugen sich gegenseitig.
- Die gesellschaftliche Struktur schafft den Rahmen für die Handlungen und hat somit eine gewisse Selbständigkeit.

- Die einzelnen Handlungen sind über gegenständliche, symbolische und soziale Mittel aufeinander bezogen: Sie sind vermittelt.
- Die Form dieser Vermittlung bestimmt die Qualität der Re/Produktion und damit der Gesellschaftsform.
- Vermittlung ist dann inkludierend, wenn mir die systemischen Bedingungen das Einbeziehen der Bedürfnisse anderer für meine Bedürfnisbefriedigung nahelegen und damit funktional machen.
- Zur menschlichen Potenz gehört interpersonal die Schaffung von Inklusionsbeziehungen, die transpersonal zu einer Inklusionsgesellschaft verallgemeinert werden können.
- Dies verlangt eine Verallgemeinerung des Bewusstseins zur Bewusstheit und eine kollektive Verfügung über die Bedingungen.

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, beziehende 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 zu lasten* 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?

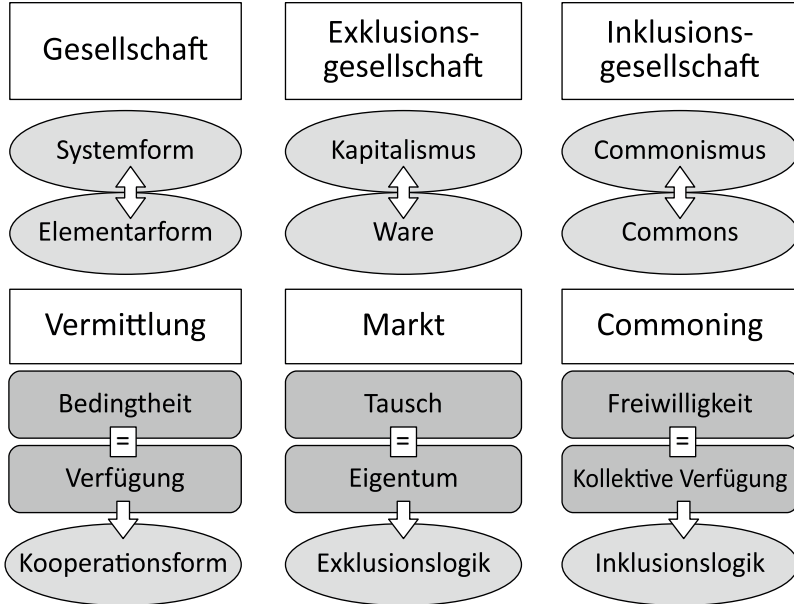
1.2 Grundlagen des Commoning:

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 ausschließlich 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-

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-öffentlichen« 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 Verselbständigung 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-verfügbaren 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. Inklusiv

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 Termit, 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 Handlungs-rationalität. 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.

Selbstausswahl

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.

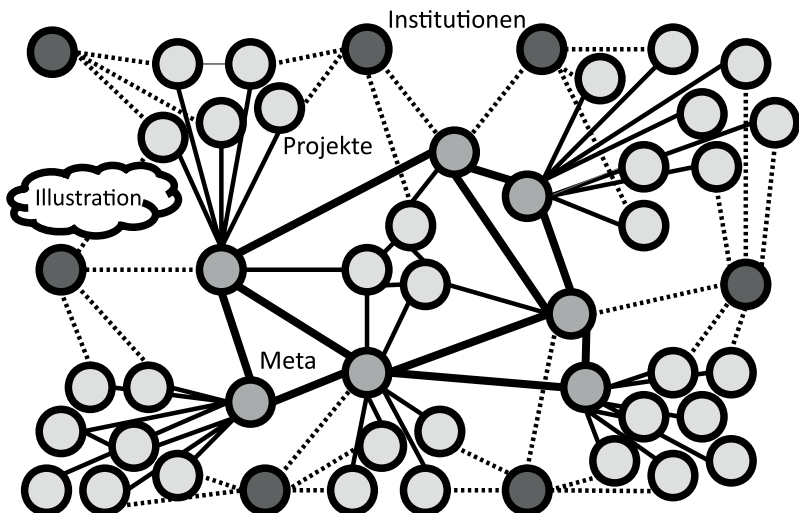
Bandbreite

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 Selbstausswahl 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 Räteysteme (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 (Selbstausswahl) 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 stigmergische 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 Würfel 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 konflikthafter 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 kurzfristigen 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 nahelegend. Diese Machtmittel führen zu einer Verherrschftlichung 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 Fünberg (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-

nige Konsequenzen unserer kategorialen Überlegungen. Wir sind uns hier nicht sicher, möchten aber gerne zum Mitdenken einladen.

4.1 Aufhebung von Getrenntheit

In der kapitalistischen Gesellschaft scheint es selbstverständlich zu sein, uns selbst als getrennte Einzelindividuen wahrzunehmen, mit eigenen Wünschen und Gefühlen, eigener Geschichte und Identität. Die Wirtschaftswissenschaft erhob diese Getrenntheit zum Idealtyp des *Homo oeconomicus* – ein Mensch, der nur seinen Eigennutz maximiert. Dieses Menschenbild kommt uns seltsam vor, wenn wir daran denken, wie oft wir andere Menschen und deren Bedürfnisse in unser Handeln einbeziehen. Es scheint eher auf eine gewisse Handlungsrationaltät in der Wirtschaft zu verweisen, in welcher Exklusion naheliegend ist, als auf eine menschliche Grundkonstante.

Einige Wissenschaftler*innen gehen weiter und behaupten, dass sich Menschen in vielen → vorkapitalistischen Gesellschaften (S. 35) überhaupt nicht als getrennte Wesen verstanden haben (Merchant 1987; Bauer/Matis 1992). Es war für sie natürlich, sich und ihre Bedürfnisse als Teil und in Beziehung zu ihrer Familie, ihres Stammes oder anderer Gemeinschaften zu denken.

Der Kapitalismus gaukelt uns vor, dass unsere Bedürfnisse voneinander getrennt sind, dass wir getrennt von dem Wohlergehen anderer Menschen glücklich werden können. Und tatsächlich werden unsere Bedürfnisse im Kapitalismus auseinandergerissen. Real muss ich meine Bedürfnisse im Kapitalismus auf Kosten der Bedürfnisse anderer befriedigen. In Wirklichkeit sind unsere Bedürfnisse jedoch aufeinander verwiesen. Dies kennen wir aus interpersonalen Beziehungen, wo es uns besser geht, wenn es auch den für uns wichtigen Menschen gut geht.³⁵ Diese Verwiesenheit gilt jedoch auch für unsere transpersonalen Beziehungen. Hier sind es allgemeine Andere, auf die unsere Bedürfnisbefriedigung verwiesen ist. Radikal formuliert: Wenn ein anderer Mensch, egal wer, ein allgemeiner Anderer, zur Arbeit gezwungen wird, oder gezwungen wird, ihre oder seine Bedürfnisse für andere zurückzustellen, dann wird meine Bedürfnisbefriedigung dadurch beschädigt. Warum?

³⁵ Das Eindringen der Exklusionslogik in unser Gefühlsleben zeigt sich darin, dass sich viele Menschen auch dann besser fühlen, wenn es den Menschen, die sie absolut nicht mögen, schlechter geht.

»Neuer Mensch«

Unsere Theorie legt den Schwerpunkt nicht auf eine Veränderung der Menschen, sondern auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen. Der Commonismus verlangt keinen in besonderer Weise »erzogenen«, »empathischen«, »altruistischen« oder »neuen« Menschen. Es bedarf keiner Umerziehung oder Anpassung, sondern der Commonismus soll gerade die bedürfnisorientierte Entfaltung von uns Menschen erlauben. Jedoch werden sich die Menschen in der Aufhebung mit den neuen Bedingungen des Handelns und Lebens ändern, neue Bedürfnisse entfalten, sich selbst besser kennenlernen etc.: »Uns selbst und die Welt verändernd gehen wir voran« (in Anlehnung an den Slogan der Zapatistas »Fragend gehen wir voran«).

In einer Exklusionsgesellschaft ist die Qualität unserer Bedürfnisbefriedigung häufig beeinträchtigt oder fühlt sich gedämpft oder schal an, da sie tendenziell instabil und prekär ist. Es gibt Menschen, die gute Gründe haben, meine Bedürfnisbefriedigung einzuschränken, so wie umgekehrt meine Befriedigung auf die Kosten der ihren geht. Wenn ich die Freiheit anderer einschränke, ob gewollt oder ungewollt, kann es für sie sinnvoll werden, meine Freiheit einzuschränken und ihre Freiheit auf Kosten meiner auszuweiten. Unsere produktive Bedürfnisdimension der Teilhabe wird so beschädigt. In der Regel sind wir uns dessen nicht bewusst. Wir fühlen uns so sehr getrennt von anderen Menschen, so sehr autonom, dass wir meinen, wir könnten anderen nicht schaden, da wir ja in keiner Beziehung zueinander stünden. Doch das ist ein Trugschluss. Wir mögen keine interpersonale Beziehung haben, doch transpersonal sind wir mit allen Menschen verbunden. Wir können uns das klar machen, doch blenden wir es meist aus oder verdrängen es. Emotional schlägt sich das Durchsetzen gegen andere als Gefühl der Bedrohung nieder, denn jedes Durchsetzen ist immer auch ein Durchsetzen gegen sich selbst, da die anderen – aus gleichen Gründen – spiegelbildlich handeln könnten. Eine Befriedigung meiner Bedürfnisse auf Kosten der Bedürfnisse anderer geht immer auch zulasten meiner Bedürfnisse an anderer Stelle. Diese wechselseitige Feindschaftsbeziehung ist immer auch eine Beziehung der Selbstfeindschaft (vgl. S. 132). Umgekehrt gilt das Gleiche. Da unsere Bedürfnisse grundsätzlich gesellschaftlich aufeinander

verweisen, kann ich erst uneingeschränkt glücklich sein, wenn es die anderen auch sein können. Ich kann erst frei sein, wenn wir alle frei sind.

Im Commonismus wird diese Verwiesenheit unserer Bedürfnisse auf die Bedürfnisse aller anderen gesellschaftlich als erfahrbare Verbundenheit und nicht als Getrenntheit realisiert. Die Bezogenheit ist nun keine Einschränkung meiner Bedürfnisse mehr – etwas, das ich versuche auszublenden, um meine Befriedigung zu steigern. Bezogenheit ist als unbedingt-inkludierende Beziehung (vgl. Kap. 5, 2.2) realisiert, sie ist die Grundlage meines Handelns. Die materiell-symbolischen Verhältnisse entsprechen meiner inner-psychischen Verbundenheit. Unter Inklusionsbedingungen ist es für mich sinnvoll, die reale Verwiesenheit auszuleben, indem ich tatsächlich die Bedürfnisse anderer einbeziehe – und somit meine Bedürfnisse wie die anderer befriedige. Weil ich andere einbeziehen kann, kann ich all meine Bedürfnisse einbeziehen. Ich kann und muss mich gegen niemanden und somit auch nicht gegen mich durchsetzen. Weil ich andere einbeziehen kann, werde ich einbezogen. Wir befänden uns in einer Situation, in der sich die materiell-symbolische Ebene der Verbundenheit mit der psychischen Ebene der Verbundenheit deckt. Bei beidem ist es normal, andere einzubeziehen. Die Konsequenz für das Individuum ist kaum vorwegzunehmen. Wir müssen uns weniger von anderen Menschen fernhalten, vor ihnen keine Angst haben, sie weniger als Fremde sehen. Wir werden sie weniger ausschließen und werden selbst weniger ausgeschlossen. Wir können Vertrauen haben, uns aufgehoben fühlen und angstfrei abhängig sein. Denn das sind wir: Wir sind gesellschaftlich voneinander abhängig – nicht von konkreten Anderen, aber gesellschaftlich von allgemeinen Anderen. Mit Sicherheit geht dies zusammen mit einer veränderten Wahrnehmung von uns selbst. Wir werden andere und ihre Bedürfnisse weniger als das Fremde wahrnehmen. Wir werden die reale Verwiesenheit der Bedürfnisse auch als emotionalen Ausdruck der Bezogenheit, der Zusammengehörigkeit fühlen. Dennoch bleiben Individualität und Unterschiedlichkeit die Basis dieser Bezogenheit.

4.2 Aufhebung von Gemeinschaft

Vielen Menschen ist die erzwungene Getrenntheit und das wiederkehrende Sich-durchsetzen-müssen zuwider. Sie reagieren darauf oft mit dem abstrakten Gegenteil: dem Wunsch nach Gemeinschaft. Sie wünschen sich ein Teil-Sein, Beieinander-Sein, Miteinander-Sein. Eine

Gemeinschaft ohne Kampf, ohne Gegeneinander, ohne Exklusion, in welcher wir harmonisch gemeinsam lebten. Eine Gemeinschaft, in der unsere Bedürfnisse zueinander passten, sich gar entsprächen. Es zeigt sich der Wunsch nach einem Eins-Sein. Damit sich unsere Bedürfnisse harmonisch entsprächen, könnten wir nur soweit unterschiedlich sein, wie es noch zueinander passt. – Die exklusionslogische Zwangstrennung gebietet ihr Gegenteil: die Einschmelzung der Unterschiede. Harmonie ist der Leitgedanke. Es ist der Wunsch nach einer Weltharmonie, in der alle Bedürfnisse zueinander passen und alle Menschen das Gleiche wollen – und dabei auch Gleiche sind. Denn um das Gleiche zu wollen, müssen wir gleich sein. In der Gleichheit erlischt das Individuelle. Individualität darf nur noch insoweit sein, als es zu dem Gemeinsamen passt. Der Wunsch zielt auf eine Auflösung der Differenzen in der Gemeinsamkeit. Am besten bringt es vielleicht der Ausdruck »We are all one« auf den Punkt.

Harmonische Gemeinschaftlichkeit verlangt eine Unterordnung des Einzelnen unter das Kollektiv, des Besonderen unter das Allgemeine. Eine harmonische Gemeinschaft ist unvorstellbar ohne eine Begrenzung des Einzelnen, ohne Reduktion, Beschneidung und schließlich Exklusion jener Bedürfnisse, die nicht zur Harmonie passen. So wirkt Harmonie exkludierend. Harmonisierende Gemeinschaftlichkeit zielt auf ein Miteinander ohne Ecken und Kanten, ohne Konflikte. Während der Kapitalismus uns vereinzelt und gegeneinanderstellt, werden wir im Kollektiv vergemeinschaftet und aneinandergepresst. In beiden Zuständen liegt eine Wahrheit unserer Bedürfnisse: Der Kapitalismus lehrt, dass unsere Bedürfnisse verschieden sind, die Gemeinschaft, dass unsere Bedürfnisse aufeinander bezogen sind. Der Commonismus zielt auf eine Bezogenheit in der Unterschiedlichkeit, auf eine Kollektivität, welche auf Individualität aufbaut. Oder wie Bini Adamczak es ausdrückt: »Befriedigende Beziehungsweisen, [...] müssen auch Möglichkeiten zu Differenz und Dissenz, zu Aggression und Aufbruch enthalten. Sie dürfen nicht als harmonistisch konzipiert werden, sondern als konfliktfähig, nicht als reibungslos, sondern als knarzig-flirrend.« (2017, 274)

Inklusion ist grundsätzlich beschädigt, wenn sie nur auf die Inklusion der anderen zielt. Inklusion verlangt das Einbeziehen der eigenen Bedürfnisse, ihr Kennenlernen und das Zu-ihnen-Stehen. Die Inklusionsgesellschaft ist keine Gesellschaft voller sich aufopfernder Altruist*innen, sondern eine Gesellschaft der inklusiv aufeinander bezogenen Individuen.

Unsere Bedürfnisse sind unterschiedlich, wir sind unterschiedlich. Weder können wir diese Unterschiedlichkeit auslöschen noch sollten wir es. Gleichzeitig sind unsere Bedürfnisse aufeinander verwiesen. Weder können wir diese Verwiesenheit überwinden noch sollten wir es versuchen. Unsere Verwiesenheit entsteht aus unserer Unterschiedlichkeit und umgekehrt. Im Commonismus können wir unsere Unterschiedlichkeit auf Basis realisierter Verwiesenheit, die zur Verbundenheit wird, ausleben. In der Inklusionsgesellschaft sind wir tatsächlich real positiv verbunden. Wir unterstützen uns gegenseitig, während wir unsere eigenen Bedürfnisse befriedigen. Im Entfalten meiner Individualität, im Fortentwickeln unserer Unterschiedlichkeit fördern wir die Individualität der anderen Menschen. 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. Im Ausleben und Formulieren unserer Bedürfnisse unterstützen wir die Bedürfnisbefriedigung anderer. Unsere Individualität ist nicht mehr die Mauer, vor der die Verbundenheit aufhört, sondern das Tor, durch das sie hindurch kann.

4.3 Aufhebung von Ethik

Ethisches Handeln³⁶ bedeutet, dass Menschen das tun, was sie als richtig empfinden. Dies geschieht häufig gegen die gesellschaftlichen Bedingungen, die ihnen ein anderes Verhalten nahelegen. Ethik zielt dabei selten auf Eigennutz, denn in ihr nehmen die Bedürfnisse anderer Menschen oft einen wichtigen Platz ein. Sie überschreitet die individuellen Bedürfnisse. Zusätzlich beinhaltet Ethik ein Moment von Freiheit. Wir würden kaum sagen, dass eine Person sich ethisch verhält, wenn sie dazu gezwungen wird, die Bedürfnisse anderer einzubeziehen. Ethik erscheint als Inklusion in Freiheit.

Doch Ethik hat noch ein weiteres Moment. Ethisches Verhalten ist häufig mit einem bewussten Bevorzugen der Bedürfnisse anderer zulasten meiner Bedürfnisse verbunden. Ethik erinnert mich daran, andere

³⁶ Da viele Menschen Ethik positiv bewerten, kann bei unserer Kritik verständlicherweise Widerstand aufkommen. Wir wollen jedoch nicht sagen, dass jede Ethik abzulehnen ist, sondern wir kritisieren bestimmte Inhalte, die häufig mit Ethik und Moral verbunden sind. Auch den instrumentellen Gebrauch von Ethik als Handlungsbegründung sehen wir kritisch.

Bedürfnisse wichtiger als meine eigenen zu nehmen. Dieses verzichtende Verhalten hat eine wichtige unausgesprochene Voraussetzung. Die Tatsache, dass das Bevorzugen der Bedürfnisse anderer eine Einschränkung für meine Bedürfnisbefriedigung darstellt, impliziert Bedingungen, unter denen Bedürfnisse gegeneinander gerichtet sind. Eine inkludierende Ethik setzt unbewusst Exklusionsbedingungen voraus. Während mir die Handlungsbedingungen eine Bedürfnisbefriedigung auf Kosten der Bedürfnisse anderer nahelegen, verlangt Ethik, sich eben gegen diese Nahelegung zu entscheiden und doch »an die anderen zu denken«. Beispiele sind etwa Fair-Trade-Konsum, Geldspenden oder ein Sich-Aufopfern für andere. Mit diesem Moment erhält Ethik eine neue Bedeutung: Sie erscheint als freie Inklusion unter Exklusionsbedingungen, ein Handeln gegen die Zustände.

In einer Inklusionsgesellschaft ist jedoch inklusives Handeln kein Opfer mehr. Inklusives Handeln verlangt keine Aufgabe der eigenen Befriedigungsmöglichkeiten. Inklusionsbedingungen legen eine Art der Befriedigung meiner Bedürfnisse nahe, welche auch die Bedürfnisbefriedigung anderer ermöglicht oder gar erweitert. Inklusion ist kein einschränkender Zusatz, kein widerständiges Inkludieren innerhalb der Exklusionsnormalität, sondern Alltag. Inklusion verliert somit ihr ethisches Moment. Sie muss nicht mehr durch ethische Normen auf die Menschen einwirken, sondern wird uns von unzähligen Handlungsbedingungen nahegelegt. Doch wird Inklusion dadurch nicht zu einem Zwang? Und ist Ethik nicht tatsächlich ein freies Entscheiden für die Inklusion anderer, weil sie mir wichtig sind, nicht nur, weil mir die Verhältnisse das Einbeziehen nahelegen?

Bei einer ethischen Inklusion achte ich andere, weil meine Ethik mir sagt, dass andere Menschen zu achten seien. Ich inkludiere andere, weil mir dies wichtig und richtig erscheint. Doch real bleiben wir getrennt. Vielleicht habe ich ein besseres Gefühl, wenn ich anderen beistehe. Dies trifft am ehesten zu, wenn ich mir nahe stehenden Personen helfe, aber bei allgemeinen Anderen verliert sich dieser Aspekt. Mein Zurücktreten zugunsten anderer hinterlässt eher ein gutes Gewissen als eine real bessere Bedürfnisbefriedigung. In einer Inklusionsgesellschaft inkludiere ich andere, weil wir real verbunden sind. Mir geht es hier real besser, wenn ich andere einbeziehe. Unter Inklusionsbedingungen achte ich auf andere, weil es das Beste für mich ist und für andere. Meine Bedürfnisbefriedigung ist erst angstfrei – und somit maximal befriedigend –, wenn

sie nicht auf Kosten der Bedürfnisse anderer geht. Im Commonismus wird der Gegensatz zwischen meinen und den Bedürfnissen anderer tendenziell aufgelöst. Es bleiben Unterschiedlichkeit und Konflikt, und das ist entscheidend, aber mir geht es tatsächlich besser, wenn es anderen besser geht. Während Ethik von der realen Getrenntheit unserer Bedürfnisse ausgeht – welche im Kapitalismus gegen unsere Bezogenheit gesellschaftlich produziert wird –, realisiert der Commonismus unsere reale Verbundenheit.

Der Commonismus hebt die Ethik auf. Das ethische Sich-Opfern hört auf, denn das Einbeziehen anderer verlangt keinen Verzicht auf die eigene Bedürfnisbefriedigung. Das ursprüngliche ethische Ziel des Einbeziehens anderer bleibt erhalten und nimmt einen neuen Charakter an: Das Einbeziehen anderer sichert und beinhaltet meine eigene Einbeziehung. Das ethische Ziel wird nicht-ethisch realisiert (vgl. S. 216).

4.4 Naturverhältnis

In der commonistischen Gesellschaft wird sich mit Sicherheit auch ein neues Naturverhältnis einstellen. Über den Bezug zur »inneren Natur«, zu uns als bedürftigen Wesen, haben wir schon einiges gesagt. Es ist gesellschaftlich nicht mehr gefordert, gegen sich zu handeln, die eigenen Bedürfnisse zurückzustellen. Ich muss mich nicht mehr überwinden, muss nicht mehr die »innere Natur« bändigen. Auch über die Beziehung zur »äußeren Natur«, insofern sie andere Menschen betrifft, ist viel gesagt worden. Doch wie verändert sich der Bezug zur nicht-menschlichen äußeren Natur in einer Inklusionsgesellschaft?

Dieses Verhältnis haben wir bisher nur teilweise durchdrungen. Sicher können wir sein, dass wir dann die Möglichkeit haben, die Zerstörung unserer natürlichen Grundlage zu vermeiden. Es gibt keine verselbständigte Eigenlogik mehr, welche eine »Kostenreduktion« durch eine Externalisierung von Kosten oder »Einsparungen« durch umweltzerstörende Produktion nahelegt. Wir können nun vieles daransetzen, die Ressourcen der Erde wirklich nachhaltig zu nutzen und zu schützen. Wir können mehr Kraft und bessere Technologien verwenden, um eine ökologische Herstellung und Erhaltung gesellschaftsweit umzusetzen. Auch hier wird es Konflikte geben. Manche werden sich für ein streng nachhaltiges Verhalten aussprechen, welches einschließt, begrenzte Ressourcen nur in geschlossenen Stoffkreisläufen zu verwenden. Andere wollen vielleicht auch vieles daransetzen, die Methoden und Techniken hierfür

zu entwickeln, aber vorerst beim Ressourcenverbrauch noch ein Auge zudrücken. Mit dem Ende der »Produktion um der Produktion willen« (Marx 1890, 621) und dem stetigen Drang, die Absatzmöglichkeiten zu erweitern, wird sich wohl auch der herstellende Bezug zur Natur grundlegend ändern. Gesellschaftlich gäbe es nun tatsächlich die Möglichkeit, mit dem Wachstumszwang zu brechen und eine für alle verträgliche Reduktion des Naturressourcenverbrauchs (»Degrowth«) umzusetzen und neue gesellschaftliche Naturverhältnisse zu etablieren (vgl. Görg 2003). Natur wird weniger eine zu nutzende Ressource, sondern gewinnt viele Facetten. Der Blick auf Natur wird sich weiten und differenzieren. Ein Wald kann eine Ressource zum Bau von Möbeln sein, aber auch ein Erholungsgebiet, ein Lebensraum für Tiere oder auch einfach Wildnis. Natur wird nicht mehr bloß unter dem Aspekt des Rohmaterials für die Produktion wahrgenommen, sondern in einer Vielfalt. Wenn es nicht mehr um Absatzkämpfe und Marktmacht geht, kann ein Fischschwarm auch einfach nur etwas Schönes sein und kann ein See im Wald auch etwas Kostbares in sich bleiben.³⁷

5. FAQ – Häufige Fragen an den Commonismus

Uns werden immer wieder ähnliche Fragen zum Commonismus gestellt. Wir fassen sie hier zusammen und wollen versuchen, sie prägnant zu beantworten.

5.1 Ist Herrschaft wirklich ausgeschlossen?

Möglichkeiten, dass Menschen sich auf Kosten anderer Menschen durchsetzen, wird es wohl leider immer geben. Auch im Commonismus kann eine Person eine andere Person einfach niederschreien. Die entscheidende Frage jedoch ist, ob Machtmittel in einer Form zur Verfügung stehen, welche eine effektive, langfristige und gesicherte Herrschaft zulassen. Könnte ein Konfliktvermittlungs-Commons langfristig Bedürfnisse ignorieren? Nein, es hat keine Mittel, seine Entscheidungen durchzusetzen. Bedürfnisse auf lange Sicht hin zu ignorieren, würde bedeuten, dass

³⁷ Der Eigenwert von Natur wird durchaus auch heute gesehen. Dennoch müssen Erhaltung und Schutz mühsam gegen die ökonomische Rationalität der Verwertung durchgesetzt werden.

es dem Commons irgendwann an Rückhalt fehlen würde. Könnte ein Abwasser-Commons über längere Zeit eine schlechte Abwasserregulation aufrechterhalten? Naja, die Frage wäre v.a., warum das Commons dies wollen würde, aber selbst wenn, würden einige Menschen versuchen, die Organisation dieses Commons zu verändern oder, im zugespitzten Fall, ein anderes Commons aufzubauen, welches die Bedürfnisse besser befriedigt, oder andere Commons würden die Kooperation mit dem Abwasser-Commons verweigern.

Unsere zentrale These ist: Wenn Menschen zu nichts mehr gezwungen werden können und es keine abstrakt-allgemeinen Möglichkeiten mehr gibt, Menschen von etwas auszuschließen, kann sich auch keine Herrschaft mehr ausbilden. Zum einen ist es subjektiv nicht mehr funktional und nicht mehr naheliegend, andere Menschen beherrschen zu wollen. Andere Menschen sind nicht mehr Konkurrent*innen oder Feinde. Zum anderen gibt es vielerlei Möglichkeiten, sich den Versuchen von Beherrschung zu entziehen. Ohne Eigentum steht eine entscheidende Möglichkeit zum Ausschluss anderer nicht mehr zur Verfügung. Es wird also naheliegend und sinnvoll sein, sich mit den Bedürfnissen der anderen auseinanderzusetzen, um diese mit einzubeziehen und die eigenen Ziele zu erreichen.

5.2 Ist der Commonismus wirklich eine Inklusionsgesellschaft?

Wir haben versucht, die Spuren der Inklusion nachzuzeichnen und darzustellen, warum es wichtig sein wird, die Herstellung* nach den Bedürfnissen der Beitragenden so zu gestalten, dass auch die Bedürfnisse der Nutzenden einbezogen sind. Wir haben versucht zu zeigen, wie Informationen über Bedürfnisse durch das Netzwerk der Gesellschaft geschickt werden und wie diese Bedürfnissignale das Konfliktlösen, die Selbstauswahl und die kollektive Selbstorganisation erleichtern. Wir haben versucht, die Form von Konflikten zu diskutieren, welche nicht auf zentralisierte Machtmittel und somit die Möglichkeit setzen, exkludierende Ansprüche und partikulare Interessen durchzusetzen. Es sind Konflikte, die auf Basis von kollektiver Verfügung und Freiwilligkeit verlangen, dass die Bedürfnisse anderer Betroffener einbezogen werden. Doch reicht dies, um zu sagen, dass eine Gesellschaft auf dieser Basis Inklusionsbedingungen hervorbringt?

Ohne uns dieser Aussage vollkommen sicher zu sein, glauben wir, dass dem so ist. Wir können nicht abstrakt proklamieren, dass die commo-

nistische Gesellschaft eine Inklusionsgesellschaft zu sein hat. Doch wir haben versucht, an vielerlei Stellen zu zeigen, wie sie Inklusion nahelegt und für die Menschen eine begründete Handlungsform wird. Vielleicht haben wir uns geirrt, vielleicht fehlt noch etwas, doch wir hoffen auch vor allem eines: Dass unser Versuch aufgezeigt hat, dass wir über Utopie sprechen können. Unsere Überlegungen sind hier noch unzureichend und vielleicht unterkomplex, aber wir sind auch nur wenige Dutzende Menschen, die über diese Probleme nachdenken. Wie wird es erst, wenn es Hunderte, Tausende, ja Millionen werden?

5.3 Gibt es Haupt- und Nebenwidersprüche?

Die Exklusionslogik im Kapitalismus erscheint in vielerlei Formen. Als Rassismus, Sexismus, Homophobie oder Staatsbürgerschaft schafft sie Trennungen zwischen Menschen und ermöglicht eine Legitimation von Herrschaft und Ausschluss. Wie steht es mit diesen Exklusionsstrukturen im Commonismus? Die Kapitalismuskritik des Traditionsmarxismus betonte die Herrschaftsbeziehung zwischen Kapitalist*innen und Arbeiter*innen als dem »Hauptwiderspruch«. Sexismus, Rassismus etc. waren darin bloße »Nebenwidersprüche«. Mit den Klassenverhältnissen würden auch sie sich auflösen. Liegt eine solche Vorstellung von Haupt- und Nebenwidersprüchen auch unserer Theorie zugrunde?

Unsere Theorie zielt auf eine andere Gesellschaftsform. Es geht nicht nur um einen Wandel der »Wirtschaft«, der Form, wie wir Güter herstellen, sondern auch der Form, wie wir wohnen, denken, hoffen und lieben. Für uns gibt es keine zentrale Exklusionsdimension (etwa Eigentum an den Produktionsmitteln), deren Überwindung alle anderen Exklusionsdimensionen ebenfalls außer Kraft setzt. Unsere Utopie zielt auf die Überwindung von Bedingungen, die Exklusionen als solche sinnvoll und wirksam machen, egal welcher Art sie sind. So glauben wir, dass eine Exklusion von Menschen über Hautfarbe, Geschlecht, Eigentum an den Produktionsmitteln etc. nicht mehr möglich oder naheliegend ist. Es geht um die Aufhebung der Exklusionsbedingungen insgesamt, nicht einer besonderen Exklusionsdimension.

Ob allerdings real vorhandene und überkommene Exklusionen tatsächlich überwunden werden, ist eine praktische Frage des Transformationsprozesses. Was wir hier zeigen wollten, sind die Bedingungen, die für eine Überwindung notwendig sind. Ob sie auch hinreichend sind, kann erst die Praxis zeigen.

5.4 Kritik und offene Fragestellungen

Wir sind erst wenige und werden es nicht schaffen, eine freie Gesellschaft umfassend zu ergünden. Wir können nur einige erste Schritte tun und andere dazu einladen, mit uns weiterzugehen. Kritik ist für diesen Weg und die Weiterentwicklung entscheidend, es sollte aber eine bezugnehmende inhaltliche Kritik sein. Drei Arten bezugnehmender Kritik sind uns eingefallen: Erstens kann die zugrundeliegende theoretische Basis kritisiert werden (beispielsweise Intersubjektivität). Zweitens kann der Übergang von theoretischer Basis zur Utopie problematisiert werden (beispielsweise Commoning entspricht nicht den Ansprüchen an eine transpersonale Vermittlungsform). Drittens kann eine Kritik die begriffliche Entfaltung innerhalb der kategorialen Utopie aufs Korn nehmen (beispielsweise unser Schluss von Freiwilligkeit zur Inklusion). Somit können wir hoffentlich den Commonismus weiter ergründen, denn es stehen noch viele Fragen offen.

Ein Buch ist irgendwann voll und eine Frist erreicht. Aber Themen sind uns viele geblieben. Der gedankliche Ausflug hat erst begonnen. Vieles ist im Ansatz stehen oder gar unerwähnt geblieben, so bei commonistischen Institutionen und der Gewaltfrage, bei konkreten Regeln statt allgemeingültigem Recht, bei Liebe und Bezogenheit. Hinzu kommt eine Vielzahl von Andeutungen – beispielsweise Konflikt-Vermittlung –, die noch vertieft werden können.

Wir haben uns intensiv mit dem Ziel befasst. Nun aber wollen wir uns der Frage zuwenden: Wie könnte die commonistische Inklusionsgesellschaft aus dem Kapitalismus entstehen? Wie können wir den Weg der Transformation denk- und diskutierbar machen?

Kapitel 7: Keimformtheorie

In diesem Kapitel wollen wir die commonistische Aufhebungstheorie entwickeln. Sie trägt den Namen Keimformtheorie, weil ihr die Annahme zugrunde liegt, dass sich die neue Gesellschaft aus Keimformen entwickelt. In Kapitel 3 haben wir dargestellt, dass ein qualitativer gesellschaftlicher Wandel hin zu einer freien Gesellschaft als Konstitutionsprozess einer neuen Gesellschaftsform gedacht (und gemacht) werden muss. Von dieser theoretischen Anforderung gehen wir aus. Die Keimformtheorie ist eine Möglichkeit, diese Anforderung an eine Aufhebungstheorie inhaltlich auszugestalten. Es ist nicht die einzige Weise, dies zu tun, andere Aufhebungstheorien innerhalb des von uns aufgespannten Rahmens sind denkbar, und wir laden dazu ein, sie zu entwickeln. Indem wir die Keimformtheorie hier inhaltlich darstellen, wollen wir sie diskutierbar und kritisierbar machen und sie für eine Weiterentwicklung öffnen. Die Keimformtheorie versucht den qualitativen Wandel der Gesellschaftsform zu denken.

Eine neue Gesellschaftsform fällt nicht vom Himmel, sondern muss sich aus der alten Gesellschaft entwickeln. Die Frage ist: Wie entsteht eine neue Gesellschaftsform aus der alten? Die Keimformtheorie gibt hierauf die Antwort: Das Neue ist schon im Alten zu finden, jedoch noch in einer unentfalteten Form, eingepasst in die alten Verhältnisse. Und doch trägt diese unentfaltete Keimform die Qualität in sich, aus der sich eine neue Gesellschaftsform entwickeln kann. In unserer Gesellschaftstheorie (vgl. Kap. 5, 2.) haben wir dargestellt, dass die Vermittlungsform das Bestimmende einer Gesellschaft ist. Deshalb muss sich die neue Qualität der Keimform als neue Vermittlungsform zeigen. Diese neue Vermittlungsform ist in der alten Gesellschaft beschränkt und wird erst in der neuen Gesellschaft dominant.

Geschichte des Fünfschritts

Die hier vorgestellte Variante des Fünfschritts hat viele Vorläufer. Wir haben diese Vorläufer (Holzkamp 1983; Meretz 2012; 2014) noch einmal kritisch geprüft und sind zu einigen Veränderungen gekommen – und hoffentlich zu größerer Klarheit. Die fünf Schritte gehen auf Klaus Holzkamp zurück. Dieser ist der Begründer der Kritischen Psychologie, auf die wir uns in diesem Buch in vielfältiger Weise beziehen. In seinem Hauptwerk »Grundlegung der Psychologie« (1983) hat er »fünf Schritte der Analyse des Umschlags von Quantität in Qualität« (ebd., 78) aus der historischen Untersuchung der Entstehung und Entwicklung des Psychischen gewonnen. Es geht dabei in Holzkamps Fall um die Frage, wie das Psychische in die Welt kommt. Wir glauben aber, dass die Fünfschritt-Heuristik auch qualitative Veränderungen in anderen Systemen – wie z.B. Gesellschaften – beschreiben kann. Zumindest hat sie uns bis jetzt hierbei merklich geholfen.

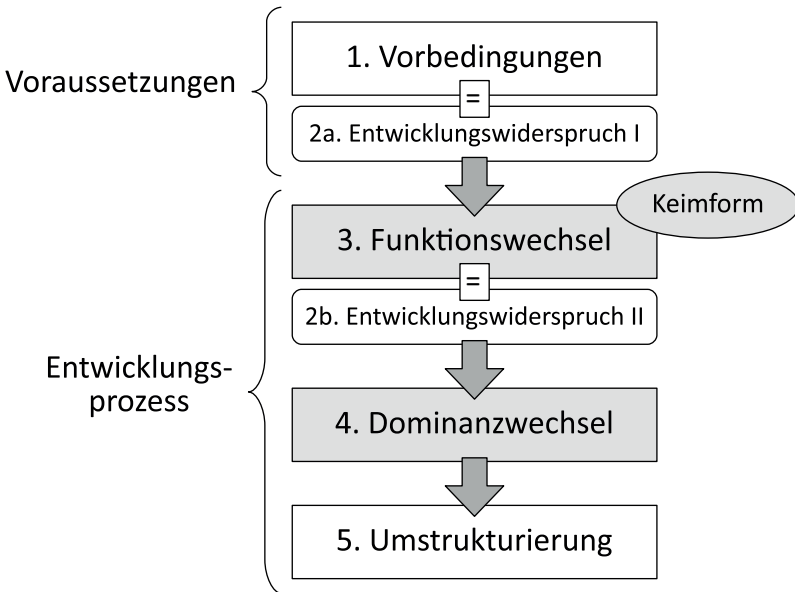
1. Fünfschritt als Heuristik

Die Keimformtheorie beruht auf einer methodischen Heuristik,³⁸ dem »Fünfschritt«. Dieser versucht, qualitativen Wandel in fünf Abschnitte zu gliedern, um ihn untersuchen zu können. Manchmal wird der Fünfschritt als Behauptung oder Setzung wahrgenommen. Wir bestehen nicht darauf, dass es fünf Schritte sind, oder dass es keine weiteren Zwischenschritte geben kann. Der Fünfschritt versucht, Begriffe für einen qualitativen Wandel zu finden. Wir haben bis jetzt sehr gute Erfahrungen mit diesen Begriffen gemacht, aber es ist durchaus möglich, dass noch etwas fehlt.

Der Fünfschritt ist keine Zauberei. Er sagt nur: Das Neue fällt nicht vom Himmel, sondern entsteht als neue Funktion im alten System

³⁸ Wikipedia: Eine Heuristik »bezeichnet ein analytisches Vorgehen, bei dem mit begrenztem Wissen über ein System mithilfe mutmaßender Schlussfolgerungen Aussagen über das System getroffen werden«.

Abb. 10: Veranschaulichung des heuristischen Fünfschritts



(Keimform).³⁹ Aus diesen Keimformen entsteht eine neue Systemform (Dominanzwechsel), und das gesamte System baut sich um (Umstrukturierung). Die restlichen Begriffe ergeben sich daraus: Das Neue entsteht auf Basis bestimmter Voraussetzungen (Vorbedingungen) und einer widersprüchlichen Dynamik im alten System (Entwicklungswiderspruch).

Wichtig ist hierbei: Die fünf Schritte sind als logische Schritte zu verstehen, nicht als zeitliche Abfolge, obwohl einige Schritte tatsächlich auch real hintereinander geschehen (müssen). Die fünf Schritte lassen sich auch erst wirklich klären, wenn der reale Prozess schon gelaufen ist. Es handelt sich also um eine zurückschauende Analyse. Die Frage nach dem Neuen kann so formuliert werden: Was waren die Voraussetzungen und wie lief der Prozess der Entstehung sowie die Durchsetzung des Neuen? Das Neue ist also als bekannt vorausgesetzt. Bei uns ist das Neue der Commonismus als kategoriale Möglichkeitsutopie

³⁹ Das *System* ist der Gegenstand (das WAS), den wir mit dem Fünfschritt anschauen. Die *Funktion* beschreibt das Verhalten, die Dynamik des Systems (das WIE). Das wird später am Beispiel genauer erklärt.

(Kap. 6). Auch wenn der Commonismus noch nicht real ist, setzen wir ihn voraus und blicken zurück: Wie kam es dazu? Wir tun also so, als ob die Sache schon gelaufen ist, um Erkenntnisse zu gewinnen. Es ist damit sicher, dass wir uns nicht sicher sein können. Weil wir das aber wissen, können wir im virtuellen Rückblick viel lernen, was uns in der praktischen Bewegung weiterhelfen kann.

Die fünf logischen Schritte lassen sich in zwei Blöcke gliedern. Die ersten zwei Schritte bestimmen eigentlich nur die *Voraussetzungen*, inneren Vorbedingungen und die äußeren Rahmenbedingungen samt ihrer auftretenden Entwicklungswidersprüche. Die letzten drei Schritte fassen dann den tatsächlichen *Entwicklungsprozess*. Diese Entwicklung vollzieht sich in zwei qualitativen Sprüngen, und im letzten Schritt wird das ganze System auf die neue Funktion hin umstrukturiert. Die fünf Schritte, die wir in Abbildung 10 (S. 203) veranschaulichen, erklären wir im Folgenden. Dem schließt sich ein Beispiel an (die Entstehung des Kapitalismus), das die zuerst einmal etwas vage und allgemein anmutende Struktur veranschaulicht.

1. Die *Vorbedingungen* sind die inneren Voraussetzungen, auf denen sich das Neue entwickeln wird. Es kann eine oder mehrere Vorbedingungen geben.
2. Vorbedingungen sind jedoch nicht ausreichend. Es muss eine Dynamik geben, die einen Druck, einen *Entwicklungswiderspruch*, erzeugt, der die Herausbildung einer neuen Funktion nötig macht und befördert. Im günstigen Fall, und nur dieser wird hier betrachtet, entwickelt sich die neue Funktion und hebt den Widerspruch auf. Der Entwicklungswiderspruch kann sowohl durch Veränderungen der äußeren wie aber auch der inneren Voraussetzungen entstehen, und er kann sich im Verlaufe der Entwicklung ändern (vgl. 4.).
3. Als *Funktionswechsel* wird der erste qualitative Entwicklungsschritt bezeichnet. Auf Basis der Vorbedingungen entsteht die *Keimform* – zum Beispiel durch Verbindung bisher getrennter Qualitäten. Es entsteht die neue, bezüglich der weiteren Entwicklung *spezifische Funktion*. Diese neue Funktion unterscheidet sich qualitativ von der alten Funktion, die noch dominant ist. Gleichzeitig wirkt die Keimform schon aktiv in der alten Systemumgebung und trägt damit zum Erhalt des alten untergehenden Systems bei. Das wird als *doppelte Funktionalität* bezeichnet: Die neue Funktion stützt das Alte, ist aber gleichzeitig inkompatibel zu diesem, kann also nicht ohne Verlust der

neuen Spezifik ins Alte integriert werden. Das bedeutet: Wenn die Keimform integriert werden würde, verlöre sie ihre Spezifik und ihren Charakter als Keimform. Dann wäre der Entwicklungsprozess zu Ende. Diesen Fall betrachten wir hier jedoch nicht.

4. Der *Dominanzwechsel* ist der zweite qualitative Entwicklungsschritt. Alte und neue Funktion wechseln ihre Position: Die neue Funktion setzt sich durch und bestimmt fortan die Dynamik des Systems, die alte Funktion tritt zurück. Der Dominanzwechsel ist in seinem Kippunkt eine *Singularität*, der Umschlag ist punktuell und unvorhersagbar. Der Übergang von Funktions- zu Dominanzwechsel wird durch einen bestimmten Entwicklungswiderspruch vorangetrieben. Wir vermuten, dass es aber nicht der gleiche Entwicklungswiderspruch (vgl. Schritt 2.) sein muss, der die Keimform hervorbrachte. Der treibende Entwicklungswiderspruch zum Dominanzwechsel kann ein anderer sein. Dies muss jeweils realhistorisch genau bestimmt und kann nicht schematisch gesetzt werden.
5. Die *Umstrukturierung* schließlich dehnt die neue Funktionweise auf das ganze System aus. Damit werden auch jene Bereiche erfasst und von der neuen Funktion durchdrungen, die für den Funktions- und Dominanzwechsel nicht wesentlich waren. Das ganze System bekommt eine neue Qualität.

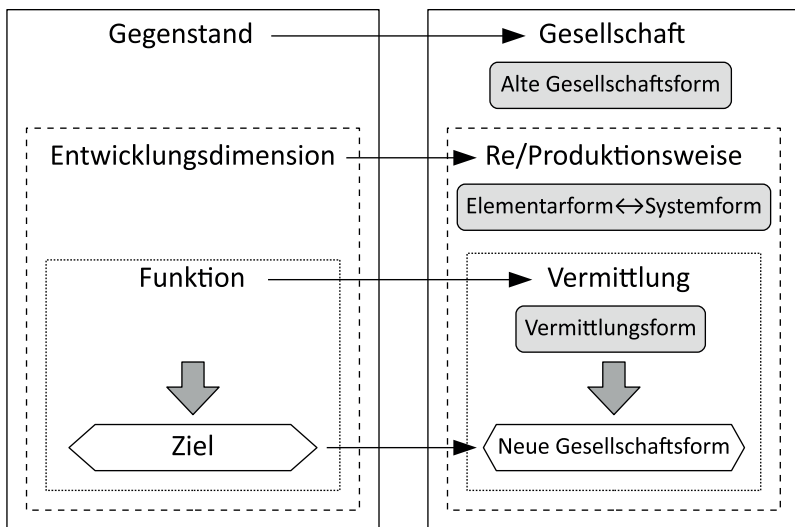
Die Darstellung mutet komplex an, dennoch ist die Theorie eigentlich relativ einfach: Es gibt *Vorbedingungen*, auf deren Basis sich die neue Spezifik entwickeln kann. Eine Dynamik innerhalb des alten Systems treibt die Entwicklung in einen *Entwicklungswiderspruch*. Die Spezifik eines neuen Systems entsteht (*Funktionswechsel*) und wird dominant (*Dominanzwechsel*). Schließlich stellt sich das ganze System auf die neue Logik um (*Umstrukturierung*).

2. Historische Analogie: Die Entstehung des Kapitalismus

2.1 Fünfschritt als Heuristik zur Analyse gesellschaftlicher Transformation

Die Fünfschrittheuristik mutet aufgrund ihrer vielen Begriffe komplex und vage an. Darum wollen wir sie anhand einer schon vollzogenen Gesellschaftstransformation verdeutlichen. Können wir die Entstehung des Kapitalismus mit dem Fünfschritt begreifen?

Abb. 11: Gegenstand, Dimension, Funktion und Ziel für gesellschaftliche Transformationen



Bevor wir in die fünf Schritte inhaltlich einsteigen, müssen wir einige Vorklärungen treffen: Welchen *Gegenstand* untersuchen wir? Was ist die zentrale *Entwicklungsdimension* des Gegenstands? Welche *Funktion* bestimmt die Entwicklung der betrachteten Dimension? In der allgemeinen Darstellung haben wir diese Voraussetzungen unterschlagen, bei der inhaltlichen Analyse müssen wir sie jetzt klären, um nicht über das Falsche zu reden. Abbildung 11 veranschaulicht die nachfolgende Erklärung.

Unser Gegenstand der Analyse ist die *Gesellschaft*. Das Ziel ist die Herausbildung einer qualitativ *neuen Gesellschaftsform*. Die zentrale Entwicklungsdimension unseres Gegenstands, der Gesellschaft, ist die Art und Weise, wie Menschen ihre Lebensbedingungen vorsorgend herstellen*, kurz: die *Re/Produktionsweise*. Die Re/Produktionsweise ändert sich bei einem gesellschaftlichen Übergang qualitativ. Zur Erinnerung: Die Re/Produktionsweise können wir als Verhältnis von *Elementarform* und *Systemform* fassen. Die Elementarform verkörpert die bestimmende Handlungsrationalität zur individuellen Existenzsicherung, die Systemform die »vergegenständlichte« Systemrationalität. Beide bedingen einander (vgl. Kap. 5, 2.1). Das lokale, interpersonale Handeln vor Ort erzeugt das gesellschaftliche Gesamtsystem, deren Systemrationalität als

Vorausgesetztes den lokalen Handlungen ihre Funktionalität (Existenzsicherung) gibt.

Die Funktion, die die Dynamik und Entwicklung der Re/Produktionsweise bestimmt, ist die *Vermittlung*. Die Vermittlung schafft die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen. Sie bestimmt die Form der Herstellung* – etwa, ob diese kostenminimierend, religiösen Regeln folgend oder bedürfnisgerecht geschehen soll. Entsprechend der Re/Produktionsweise hat auch die Vermittlung zwei Momente: Die unmittelbare Kooperation auf der Ebene der Elementarform basiert auf *interpersonalen* Beziehungen, die vermittelt-gesellschaftliche Systemform auf *transpersonalen* Beziehungen. Eine neue Re/Produktionsweise ist immer auch eine neue Beziehungsweise (Adamczak 2017).

2.2 Die Entstehung des Kapitalismus

Die empirisch-historische Grundlage für die folgende Darstellung haben wir v.a. von der marxistischen Historikerin Ellen Wood (2015) übernommen. Die Fünfschrittheuristik ist jedoch sicher auch für andere Erklärungen der Entstehung des Kapitalismus anwendbar. In unserer Darstellung wollen wir den Schwerpunkt auf den Dominanzwechsel legen, da uns dieser am spannendsten zu sein scheint.

Wir schauen uns die gesellschaftliche Entwicklung an, die Gesellschaft ist also unser Gegenstand. Zuerst müssen wir das Ziel bestimmen, denn der Fünfschritt ist eine zurückschauende Analyse. In unserem Beispiel ist es der Kapitalismus, wir haben ihn in Kap. 1, 3. bestimmt. Die zentrale Entwicklungsdimension ist die Re/Produktionsweise und die bestimmende Funktion darin ist die Vermittlungsform. Für den Übergang zum Kapitalismus ist es der Tausch als Vermittlungsform, der zum Äquivalententausch wird. Der Fünfschritt muss also erklären, wie der vorhergehende uneinheitliche variable Tausch gesellschaftlich dominant und dadurch zum allgemeingültigen Äquivalententausch wurde (vgl. Kap. 1, 3.1, S. 30). Solange die kapitalistische Vermittlung nicht gesellschaftlich allgemein ist, ist auch ein allgemeiner Äquivalententausch nicht möglich. Der Äquivalententausch als gesellschaftlich allgemeine Vermittlungsform entwickelt sich durch den Dominanzwechsel aus dem uneinheitlichen, von jeweils besonderen lokalen und sozialen variablen Bedingungen bestimmten Tausch. Dieser von uns sogenannte variable Tausch ist die Keimform des Kapitalismus innerhalb der feudalen Gesellschaft. Er ist ein untergeordnetes Prinzip und tritt an vielen Stellen auf,

ohne gesellschaftlich dominant zu sein. Nun wollen wir uns dem Fünfschritt zuwenden.

Zuerst geht es darum zu erklären, wie die Keimform des variablen Tauschs auftritt. Vorbedingungen dafür könnten soziale Praktiken der Gabe und Gegengabe, geografische Unterschiede etc. sein. Welcher Entwicklungswiderspruch macht den Tausch nun für eine Gesellschaft funktional? Der Tausch kann geregelte Geben-Nehmen-Beziehungen über weite Entfernungen herstellen und Unsicherheiten stabilisieren. Die bestimmende feudale Vermittlung bleibt jedoch die personale Herrschaft, bei der Tribut und Abgabe einen gewaltförmig erzwungenen »Austausch« hervorbringen. Diese Formen sind jedoch räumlich auf den eigenen Herrschaftsbereich begrenzt. So kann sich beispielsweise die westfränkische Feudalherrschaft nicht auf die Eisenerzvorkommen in den Alpen erstrecken. Der Tausch als Lösung dieses Entwicklungswiderspruches ist hier eine funktionale Weise, an nicht im »üblichen feudalen Herrschaftsmodus« verfügbare Ressourcen zu kommen. Im Funktionswechsel entsteht die neue Spezifik der kapitalistischen Gesellschaft: der (noch nicht-äquivalente, aber geregelte) Tausch. Er existiert innerhalb des alten Systems, der feudalen Gesellschaft, noch in unentfalteter Form. Dies ändert sich mit dem Dominanzwechsel.

Ellen Wood wendet sich gegen das »Kommerzialisierungsmodell«, das Tausch, Markt, Städte gleichsetzt mit Modernität und Kapitalismus. Sie geht dagegen von einem »agrarischen Ursprung des Kapitalismus« (Wood 2015, 113) aus, »nicht in der Stadt, sondern auf dem Land [...] wurde [er geboren], an einem sehr spezifischen Ort und sehr spät in der menschlichen Geschichte« (ebd.). Wood: »Die Entstehung des Marktes als bestimmender Faktor der gesellschaftlichen Reproduktion setzte dessen Eindringen in die Produktion der grundlegendsten Notwendigkeit des Lebens voraus: Nahrung.« (Ebd., 115) Der Kapitalismus entstand, als das »Land unter diese ökonomische Ordnung geriet« (ebd., 119). Dieser Wandel fand an einem spezifischen Punkt in der Geschichte in einem Land statt, in England, als die Pachten für das Land zunehmend vom Markt geregelt wurden. Während die Höhe der Pacht in den Jahrhunderten davor v.a. sozial und politisch ausgehandelt wurden, setzte sich ab dem 16. Jahrhundert in England ein marktförmiges Pachtsystem durch: Wer am meisten zahlen konnte, bekam den Zuschlag. Dies hatte eine Konkurrenz um das Land zur Folge. Die Bäuer*innen, welche in dieser Konkurrenz nicht mehr mithalten konnten, verloren den Zugang zu

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 VerWertung 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 CO₂). 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*inenschaften, 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 Miethäusersyndikat, 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 Konsumententscheidungen 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 Inklusionshandlung hin zu interpersonalen Inklusionsräumen und wiederum schließlich hin zur transpersonalen Inklusionsgesellschaft.

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 Hofes finanziert, wofür sie im Gegenzug das produzierte Gemüse erhält. Sie bezahlen jedoch kei-

nen Preis pro Kartoffel, sondern tragen den Finanzaufwand des Hofes, 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 Legendar 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 wissenschaftskommunistischen 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 verwirklicht, 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 Gemeinwohl-ökonomie 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 *auskooptiert*. 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 Projektstätigkeiten 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 eingepflanzten 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 *Korruptionseffekt*, 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 Entkoppelung 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 unumgebar, 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 durchgeführt 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-bedinfnisorientiert 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 Männlichkeitsgehebe, 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 Abschluss, auf ein Leben, das nicht auf Kosten anderer geht, auf eine Bezogenheit ohne Angst.

8. Nachwort

Die freie Gesellschaft wird weder geplant noch verordnet, weder entworfen noch durchgesetzt. Sie wird erlernt und erschaffen.

Herrschaft wird nicht abgeschafft, sondern verlernt. Und Freiheit erlernt. Erlernt in Fühlen, im Denken und im Handeln.

Allein können wird dies nicht. Wir brauchen Strukturen – unmittelbare Räume und Beziehungen – und müssen diese schaffen, welche den Prozess des befreienden Lernens erlauben, fördern und schützen.

In dem Emanzipationsprozess – dem Verlernen der Herrschaft, dem Erlernen der Freiheit – müssen sich die Menschen selbst befreien. Niemand kann dies für sie tun. Im zunehmendem Maße müssen sie ihre Lebensbedingungen selbstbefreiend herstellen.

Eine freie Gesellschaft wird nur von sich befreienden Menschen erschaffen.

Wahrscheinlich wird es vielen Autor*innen ähnlich gehen: Wir blicken zurück, und die Erleichterung darüber, dass die Gedanken zu Papier gebracht sind, verbindet sich mit der Unzufriedenheit über die Themen und Theoriebausteine, die unausgereift bleiben oder gar noch ganz fehlen. Vermehrt wird diese Unzufriedenheit mit Sicherheit durch das Thema des Buches: An vielen Stellen hatten wir das Gefühl, ein theoretisches Land zu betreten, das kaum besritten oder durchmessen wurde. Dieses Buch beschäftigt sich mit zentralen Fragen jedes emanzipatorisch-interessierten Menschen: Wo wollen wir hin? Wie kommen dir dahin? Und doch hatten wir vielfach das Gefühl, dass dieser zukunftsorientierte Raum verglichen mit Fragen der Kritik z.B. des Rechtspopulismus, des Sexismus, des Kolonialismus etc. theoretisch gemieden wird. Wir erfuhren immer wieder, dass grundlegende Fragen nach Utopie und Transformation eher Thema von spätnächtlichen Kneipengesprächen sind, als von offener theoretischer Debatte. Dieses Buch möchte dem entgegenwirken. Dabei wollen wir eher Stichworte geben als eine fertige Theorie abliefern, eher Denkanstöße bieten als den fertigen Plan vorlegen.

In dem Schreibprozess trat diese fehlende Debattentradition als Offenheit, Unsicherheit und Enttäuschung auf. Die Enttäuschung früherer Hoffnungen hält wohl auch viele davon ab, sich mit gesellschaftlicher Transformation zu beschäftigen. Natürlich können wir einfach

darauf hoffen, dass wir irgendwann genug Menschen sind, die mit ausreichend Macht alles erreichen können. Wenn wir jedoch feststellen, dass das Erringen von Macht zum Teil des Problems werden kann, dann werden alte Selbstverständlichkeiten enttäuscht und der transformierende Pfad wird unschärfer. Wir selbst empfanden eine tiefe Verunsicherung, als wir das Problem der Ausdehnung endlich verstanden, welches wir im Kapitel 7, 3.4 schildern. Wir versuchten uns vor den Konsequenzen zu drücken, verlagerten unsere Interessen, aber es half am Ende nichts. Wir mussten einsehen, dass bestimmte Wege nicht funktionieren, wir mussten uns im Wortsinne *ent-täuschen*. Diese Erfahrung lehrte uns: Ein Nachdenken über Transformation verlangt eine gute Unterstützung. Wir brauchen einander, um solch schwere Fragen zu beantworten. Wir als Autoren brauchten einander. Wir hoffen auf eine bessere Welt, und wir handeln für sie, doch wenn der Weg zu dieser Utopie wankt, stolpert die Gewissheit und schwimmt die Hoffnung. Nur ein gegenseitiges Unterstützen kann uns dann weiter suchen, weiter forschen, weiter hoffen lassen. Diese Unterstützung gaben wir uns gegenseitig, und sie wurde uns durch viele Menschen zuteil, ohne deren Beitrag dieses Buch nie zustande gekommen wäre. Überhaupt ist ein Buch wohl eher eine Verschriftlichung eines kollektiven Denkprozesses, und so wollen wir den Mitdenkenden danken. Der Dank geht zuallererst an Freund*innen, die mit uns die Gedanken entwickelten und prüften: an Benni und Sarah, Ranjana und Hannes, Svenja und Naima, Juli und Denis, Eva und Annette, Christian und Friederike, Jan und Uli, Andreas und Johann, Bini und Gunter, Tom und Silke, Flavio und an den anderen Uli. Danken wollen wir auch der *Krisis*-Gruppe für die kritische Diskussion und Michael Brie sowie der *Rosa-Luxemburg-Stiftung* für die Unterstützung des Buchprojekts. Vielen Dank für euer aller Hilfe.

Wir möchten zu einem neuen Raum der Diskussion von Utopie und Transformation einladen. Mit unseren Überlegungen zu einem neuen kategorialen Rahmen bieten wir mit unseren Theorien auch einige Inhalte zum Abarbeiten und Weiterentwickeln an. Wenn emanzipatorische Bewegungen ihr Ziel wirklich erreichen wollen, müssen sie die Fragen zum Ziel und Weg wieder in das Zentrum ihrer Theorie und Praxis stellen. Dieses Buch will hierzu beitragen.

Utopie kann zeigen, was Menschen möglich ist, Transformation, wie das Mögliche wirklich werden kann.

Literatur

Die nachfolgend verwendeten Jahresangaben beziehen sich auf das Entstehungsjahr oder die Erstpublikation. Die von uns tatsächlich verwendete Quelle einer späteren Ausgabe wird als zweite Jahresangabe beim Verlag angezeigt. MEW ist die Abkürzung für die im Dietz-Verlag herausgegebene Reihe der *Marx-Engels-Werke*. Zitate aus Wikipedia führen wir hier nicht auf, sondern geben die Quelle im Text mit »Wikipedia: [Stichwort]« an. Datum aller Onlinezugriffe ist der 8.4.2018.

- Adamczak, Bini (2007), *Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, Münster: Unrast.
- Adamczak, Bini (2017), *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1971), *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1980), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: *Gesammelte Schriften 4*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Albert, Michael (2003), *Parecon: Life After Capitalism*, London, New York: Verso.
- Autor*innenkollektiv (2015), *Ich tausch nicht mehr. Ich will mein Leben zurück. Theorie & Praxis von nichtkommerziellen Projekten*, online: ich-tausch-nicht-mehr.net
- Bakunin, Michail (1975), *Gesammelte Werke*, Band 3, Berlin: Karin Kramer.
- Bauer, Leonhard/Herbert Matis (1992), *Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft*, München: dtv.
- Bebel, August (1879), *Die Frau und der Sozialismus*, Berlin: Dietz (1973).
- Behrens, Roger (2009), *Kommunismus. Dreißig Thesen*, in: *phase 2* Nr. 31.
- Benjamin, Walter (1942), *Über den Begriff der Geschichte*, in: Schweppenhäuser, Hermann/Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Walter Benjamin, Gesammelte Werke*, Band 1/2, Frankfurt/Main: Suhrkamp (1991).
- Berkman, Alexander (1928), *ABC des Anarchismus*, online: anarchistischebibliothek.org/library/alexander-berkman-abc-des-anarchismus.pdf
- Bernstein, Eduard (1899), *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Reinbek: Rowohlt (1969).
- Bloch, Ernst (1985), *Das Prinzip Hoffnung*, in: *Werkausgabe Band 5*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bogdanow, Alexander (1923), *Der rote Stern. Ein utopischer Roman*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand (1982).
- Brand, Ulrich/Markus Wissen (2017), *Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*, München: Oekom.
- Brenner, Robert (1976), *Agrarian Class Structure and Economic Development in*

- Pre-Industrial Europe, in: *Past & Present* 70, S. 30-75.
- Cockshott, W. Paul/Allin Cottrell (2012), *Alternativen aus dem Rechner. Für sozialistische Planung und direkte Demokratie*, Köln: Papyrossa.
- Deci, Edward L./Richard Koestner/Richard M. Ryan (1999), A Meta-Analytic Review of Experiments Examining the Effects of Extrinsic Rewards on Intrinsic Motivation, in: *Psychological Bulletin* 125(6), S. 627-668.
- Demirovič, Alex (2012), Reform, Revolution, Transformation, in: Brie, Michael/Mario Candeias (Hrsg.), *Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus*, Berlin: RLS-Papers.
- Dieterich, Heinz (2006), *Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts: Wirtschaft, Gesellschaft und Demokratie nach dem globalen Kapitalismus*, Werder: Kai Homilius.
- Dyer-Witheford, Nick (2007), Commonism, in: *Turbulence* 1, S. 81-87.
- Engels, Friedrich (1891), Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: *MEW* 19, Berlin: Dietz (1973).
- Finley, Moses I. (1977), *Die antike Wirtschaft*, München: dtv.
- Fourier, Charles (1829), Die neue Welt der Industrie und der Gesellschaft, in: Burckhard, Martin (2006, Hrsg.), *Der Philosoph der Kleinanzeige. Ein Fourier-Lesebuch*, Berlin: Semele (2006).
- Frey, Carl B./Michael A. Osborne (2013), *The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerization?* University of Oxford.
- Gerstenberger, Heide (1990), *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Glissmann, Wilfried/Klaus Peters (2001), *Mehr Druck durch mehr Freiheit. Die neue Autonomie der Arbeit und ihre paradoxen Folgen*, Hamburg: VSA.
- Görg, Christoph (2003), *Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Grassé, Pierre-Paul (1959), La reconstruction du nid et les coordinations inter-individuelles chez *Bellicositermes natalensis* et *Cubitermes* sp. La théorie de la stigmergie: Essai d'interprétation du comportement des Termites constructeurs, in: *Insectes Sociaux* 6, S. 41-83.
- Habermann, Friederike (2016), *Ecommony. UmCARE zum Miteinander*, Sulzbach: Ulrike Helmer.
- Hayek, Friedrich A. v. (1936), Wirtschaftstheorie und Wissen, in: Vanberg, Viktor (2007, Hrsg.), *Wirtschaftstheorie und Wissen. Aufsätze zur Erkenntnis- und Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 137-158.
- Heidenreich, Stefan (2017), *Geld. Für eine non-monetäre Ökonomie*, Leipzig: Merve.
- Helfrich, Silke/Heinrich Böll Stiftung (2012, Hrsg.): *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld: transcript, S. 58-65.
- Hirsch, Joachim (1995), *Der nationale Wettbewerbsstaat*, Berlin: Edition ID-Archiv.
- Hirsch, Joachim (2002), Tote Hunde wecken? In: *arranca!* 24, online: arranca.org/ausgabe/24/tote-hunde-wecken
- Hirsch, Joachim (2007), Radikaler Reformismus, in: Brand, Ulrich/Bettina Lösch/Stefan Thimmel (Hrsg.), *ABC der Alternativen*, Hamburg: VSA, online: www.rosalux.de/publikation/id/995/abc-der-alternativen/
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen*

- und bürgerlichen Staates. Teil I und II, Rückblick und Schluß, Berlin: Suhrkamp (2011).
- Holzkamp, Klaus (1983), *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt/Main: Campus.
- IL (2014), Interventionistische Linke. Was uns eint, URL: www.interventionistische-linke.org/was-uns-eint
- I.L.A. Kollektiv (2017), *Auf Kosten anderer? Wie die imperiale Lebensweise ein gutes Leben für alle verhindert*, München: Oekom.
- Kaindl, Christina (2008), Emotionale Mobilmachung – »Man muss lange üben, bis man für Geld was fühlt«, in: Huck, Lorenz/Christina Kaindl/Vanessa Lux/Thomas Pappritz/Katrin Reimer/Michael Zander (Hrsg.), *»Abstrakt negiert ist halb kapiert«*. Beiträge zur marxistischen Subjektwissenschaft – Morus Markard zum 60. Geburtstag, Marburg: BdWi, S. 65-85.
- Kautsky, Karl (1892), *Das Erfurter Programm*, Berlin: Dietz (1965).
- Kratzwald, Brigitte (2014), *Das Ganze des Lebens: Selbstorganisation zwischen Lust und Notwendigkeit*, Sulzbach/Taunus: Helmer.
- Le Goff, Jacques (2010), *Geld im Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Le Guin, Ursula K. (1974), *The Dispossessed. An Ambiguous Utopia*, New York: Harper & Row.
- Lenin, W.I. (1917), *Staat und Revolution*, Berlin: Dietz (1978).
- Lessenich, Stephan (2016), *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin: Hanser.
- Marx, Karl (1844), Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen«, in: *MEW 1* (1976), Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1847), Das Elend der Philosophie, in: *MEW 4* (1973), Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1858), Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: *MEW 42*, Berlin: Dietz (1983).
- Marx, Karl (1875), Kritik des Gothaer Programms, in: *MEW 19*, Berlin: Dietz (1973).
- Marx, Karl (1890), Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, 4. Auflage (hrsg. von Friedrich Engels), in: *MEW 23*, Berlin: Dietz (1973).
- Marx, Karl (1894), Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, 1. Auflage (hrsg. von Friedrich Engels), in: *MEW 25*, Berlin: Dietz (1973).
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1846), Die deutsche Ideologie, in: *MEW 3*, Berlin: Dietz (1973).
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1848), Manifest der Kommunistischen Partei, in: *MEW 4*, Berlin: Dietz (1973).
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1859), Briefe. Januar 1856 – Dezember 1859, in: *MEW 29*, Berlin: Dietz (1978).
- Maximoff, G. P. (1964), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, London: Collier-MacMillan.
- McKay, Iain (2012), *An Anarchist FAQ: Volume 2*, Edinburgh, London, Oakland: AK Press.
- Merchant, Carolyn (1987), *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzzeitliche Naturwissenschaft*, München: C.H. Beck.
- Meretz, Stefan (2012), *Die »Grundlegung der Psychologie« lesen. Einführung in das Standardwerk von Klaus Holzkamp*, Norderstedt: BoD.

- Meretz, Stefan (2013), Ursachen, Gründe und Interessen, in: *Streifzüge* 59, Wien, S. 30.
- Meretz, Stefan (2014), Keimform und gesellschaftliche Transformation, in: *Streifzüge* 60, Wien, S. 7-9.
- Meretz, Stefan (2015), Commonismus statt Sozialismus. Die widersprüchliche Herausbildung einer neuen Produktionsweise, in: Marxistische Abendschule (Hrsg.), *Aufhebung des Kapitalismus. Die Ökonomie einer Übergangsgesellschaft*, Hamburg: Argument, S. 259-277.
- Meretz, Stefan (2016), Care-Revolution und Industrie 4.0, in: Janke, Dieter/Jürgen Leibiger (2016), *Digitale Revolution und soziale Verhältnisse im 21. Jahrhundert*, Hamburg: VSA, S. 27-38.
- Meretz, Stefan (2017a), Schulden, in: *Streifzüge* 69, Wien, S. 30.
- Meretz, Stefan (2017b), Peer Commonist Produced Livelihoods, in: Ruivenkamp, Guido/Andy Hilton (2017, Hrsg.), *Perspectives on Commoning: Autonomist Principles and Practices*, London: ZED, S. 417-461.
- Meretz, Stefan (2017c), Kritische Psychologie. Kategoriale Grundlagen marxistischer Subjektwissenschaft, in: Heseler, Denise/Robin Iltzsche/Olivier Rojon/Jonas Rüppel/Tom Daid Uhlig (2017, Hrsg.), *Perspektiven kritischer Psychologie und qualitativer Forschung. Zur Unberechenbarkeit des Subjekts*, Wiesbaden: Springer, S. 79-103.
- Meretz, Stefan (2018), Kategoriale Grundlagen einer postmonetären Gesellschaft, in: Projekt Gesellschaft nach dem Geld, *Postmonetär denken. Eröffnung eines Dialogs*, Wiesbaden: Springer VS.
- Merten, Stefan (2001), Free Software & GPL Society. Stefan Merten of Oekonux interviewed by Joanne Richardson, URL: subsol.c3.hu/subsol_2/contributors0/mertextext.html
- Merton, Robert K. (1942), The Normative Structure of Science. In: Ebd. (1973), *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: University Press, S. 267-278.
- Morus, Thomas (1516), *Utopia* (Orig.: Vom besten Zustand des Staates und der neuen Insel Utopia), Stuttgart: Reclam (1964).
- Narr, Wolf-Dieter/Alexander Schubert (1994), *Weltökonomie. Die Misere der Politik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Neeson, J. M. (1996), *Commoners. Common right, enclosure and social change in England, 1700–1820*, Cambridge/New York: Past and Present.
- Ostrom, Elinor (2009), *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems*. Nobelpreisrede. Stockholm, URL: www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/2009/ostrom_lecture.pdf
- Owen, Robert (1827), Über ein neues Gesellschaftssystem II, in: Jauch, Liane/Marie-Luise Römer (1988, Hrsg.), *Robert Owen – Das soziale System*, Leipzig: Reclam.
- Peach, Niko (2012), *Befreiung vom Überfluss: Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München: Oekom.
- Polanyi, Karl (1944), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon.
- Ponomarjow, Boris N. (1984), *Der Kommunismus in der sich verändernden Welt*,

- Frankfurt/Main: VMB.
- Praetorius, Ina (2015), *Wirtschaft ist Care oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen*, in: *Schriften zu Wirtschaft und Soziales*, Band 16, Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- Raymond, Eric S. (1999), *The Cathedral and the Bazaar: Musings on Linux and Open Source by an Accidental Revolutionary*, Sebastopol: O'Reilly.
- Rifkin, Jeremy (2016), *Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft: Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus*, Frankfurt/Main: Campus.
- Schelsky, Helmut (1959), *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf, Köln: Diederichs.
- Schimmang, Jochen (1979), *Der schöne Vogel Phönix. Erinnerungen eines Dreißigjährigen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Siefkes, Christian (2008), *Beitragen statt tauschen. Materielle Produktion nach dem Modell freier Software*, Neu-Ulm: AK Spak.
- Urry, John (2000), *Sociology Beyond Societies*, New York: Routledge.
- Weber, Max (1968), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wenk, Hans (2014), *Fairer Tausch oder alles im freien Fluss?* In: Kommuja (2014), *Das Kommunebuch. Utopie gemeinsam leben*, Berlin: Assoziation A.
- Wilde, Oscar (1891), *The Soul of Man under Socialism*, in: *The Fortnightly Review*, Februar 1891, S. 292-319. Deutsch: de.wikisource.org/wiki/Der_Sozialismus_und_die_Seele_des_Menschen
- Wood, Ellen (2015), *Der Ursprung des Kapitalismus. Eine Spurensuche*, Hamburg: Laika.
- Wright, Erik Olin (2017), *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*, Berlin: Suhrkamp.

Verzeichnis der Stichworte

Macht	17
Ökonomie	28
Exklusionslogik	31
Vorkapitalistische Gesellschaften	35
Positive Qualitäten des Kapitalismus	39
Freiheit und Gleichheit	40
Kurze Geschichte der Staatstheorie	41
Konsumkritik	47
Politikbegriff	50
Herrschaftsfrage	54
Verstaatlichung	56
Übergangsgesellschaft	58
Bilderverbot ist kein Denkverbot	100
Abwehr	106
Altruistische Falle	120
Wesen und Eigentlichkeit	121
Bedürfnisse	122
Inklusionsbegriff	127
Kohärenz	137
Eigentum	141
Commons	156
Freiwilligkeit	158
Kollektive Verfügung	159
Konflikte	160
Verselbständigte Vermittlung	170
Netzwerktheorie	179
»Neuer Mensch«	191
Geschichte des Fünfschritts	202
Verwertungskrise	213
Individualisierte Inklusion	216