

Rosa-Luxemburg-Stiftung

Texte 9

CHRISTOPH SPEHR

Gleicher als andere.
Eine Grundlegung der freien
Kooperation

Weitere Beiträge von:

Frigga Haug, Ralf Krämer, Stefan Meretz,
Dorothee Richter, Babette Scurrell, Uli Weiß,
Frieder Otto Wolf u.a.

Karl Dietz Verlag Berlin

Die Texte von Ralf Krämer, Stefan Meretz, Stefan Merten, Annette Schlemm, Benni Bärmann, Hans-Gerd Gräbe und Holger Krekel in diesem Band erscheinen unter Copyleft, das heißt unter den Bedingungen der GNU Free Documentation License, Version 1.1

(vgl. <http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>). Sie können frei kopiert, verteilt, verändert und verändert verteilt werden, sofern der ursprüngliche Autor genannt, die Lizenz nicht verändert und die Bedingungen der Lizenz eingehalten werden.

Christoph Spehr : Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation
(Reihe: Texte/Rosa-Luxemburg-Stiftung; Bd. 9)
Berlin: Dietz, 2003

ISBN 3-320-02039-0

© Karl Dietz Verlag Berlin GmbH 2003
Foto: Egbert Neubauer
Umschlag: Heike Schmelter
Druck und Verarbeitung:
Mediaservice GmbH Bärenruck und Werbung
Printed in Germany

Inhalt

FRIGGA HAUG	
Ein Gefühl gelöster Heiterkeit.	
Laudatio zur Verleihung des Rosa-Luxemburg-Preises	9
CHRISTOPH SPEHR	
Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation	19
Einleitung: Die drei Bären	19
Erster Teil: Freiheit und Gleichheit	31
1. Von der Sklaverei	31
2. Zynische Freiheit, ohnmächtige Gleichheit	38
3. Freie Kooperation	48
Zweiter Teil: Politik und Anti-Politik	55
1. Politische Utopie jenseits der Utopien	55
2. Der methodische Charakter der Freien Kooperation	60
3. Utopie und Geltung	66
Dritter Teil: Grundrisse einer Politik der Freien Kooperation	72
1. Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten – Machtfragen stellen	73
2. Politik der Beziehungen – alternative Vergesellschaftung	83
3. Entfaltung sozialer Fähigkeiten – subjektive Aneignung	91
4. Praktische Demokratiekritik – emanzipative Demokratisierung	97
5. Organisierung	106
Die Uhr von Lund	113
Starschnitt Freie Kooperation	115
Danke	

Debattenbeiträge

Im Einsatz gegen das Patriarchat

- BABETTE SCURRELL
Die Komplexität der Küche 117
- FRIEDERIKE HABERMANN
Lasst die Schmürze sprechen! 122

Freie Kooperation und Oekonux

- RALF KRÄMER
Alles Kooperation oder was? 130
- STEFAN MERETZ
Der wilde Dschungel der Kooperation 144
- STEFAN MERTEN
Zur Kritik der freien Kooperation 153
- ANNETTE SCHLEMM
Wie kommen wir auf eine menschengerechte Weise zu
einer menschengerechten Gesellschaft? 162
- BENNI BÄRMANN
Warum genau Arbeit Scheiße ist oder
freie Kooperation, Oekonux und Wertkritik 168
- HANS-GERT GRÄBE
Christoph Spehr und moderner Sozialismus 172
- HOLGER KREKEL
Öffentliches Copyright für freie Kooperation 177

Kultur und Widerstand

- DOROTHEE RICHTER & FALSE HEARTED FANNY
Zwischen Couch und Fernseher 186
- ROGER BEHRENS
»Jede ist Expertin«. Identität und Verweigerung 190
- TOMI ADEAGA
»Der Kleinere schaut sich das Bild des Älteren an
und richtet sich danach.« 195

JENS-FIETJE DWARS	
Wie ich den Kommunismus verlor	199
Soziale Bewegung und linke Perspektiven	
ELKE WOLF	
Es muss keiner das Sagen haben	205
FRIEDER OTTO WOLF	
Grenzen und Schwierigkeiten der freien Kooperation	212
ANJA BECKER	
Wer nicht befehlen will, muss auch nicht gehorchen lernen. Freier als andere in Genua, Göteborg und anderswo	226
ULI WEISS	
Frei wozu?	232
Freie Kooperation und Marxismus	
DANIELA DAHN	
Wenn sie aber kommt? Kritisches zur freien Kooperation	244
RAJ KOLLMORGEN	
Der Mensch als anarchistische Verhandlungsmaschine?	246
HANNES HOFBAUER	
Befreiung muss die Negation der Negation sein	261
ARNDT HOPFMANN	
»Leben einzeln und frei ...«	265
ERHARD CROME	
Spehrs »freie Kooperation« und ihre blinden Flecken	270
JOACHIM HIRSCH	
Eine philosophische Grundlage für den radikalen Reformismus	277
REINHARD MOCEK	
Verleiht noch einen Preis an Wilhelm Weitling!	279
Zwischenbilanz. Ein vorläufiges Nachwort zur Debatte	
CHRISTOPH SPEHR	
It's the end of the left as we know it (and we should feel fine)	288
Zu den AutorInnen	304
Die Preisfrage	309

Wir unterschieden stets den sozialen Kern von der politischen Form der *bürgerlichen* Demokratie, wir enthüllten stets den herben Kern der sozialen Ungleichheit und Unfreiheit unter der süßen Schale der formalen Gleichheit und Freiheit – nicht um diese zu verwerfen, sondern um die Arbeiterklasse dazu anzustacheln, sich nicht mit der Schale zu begnügen, vielmehr die politische Macht zu erobern, um sie mit neuem sozialem Inhalt zu füllen.

Rosa Luxemburg, Zur russischen Revolution,
in Gesammelte Werke, Band IV, S. 363.

FRIGGA HAUG

Ein Gefühl gelöster Heiterkeit

Laudatio zur Verleihung des Rosa-Luxemburg-Preises

Der Luxemburg-Preis wurde zum ersten Mal vergeben als Auszeichnung für eine Arbeit, die die Frage diskutiert: Unter welchen Bedingungen sind soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar?

Thema und Tag der Preisverleihung zeigen, dass die Namenswahl »Rosa Luxemburg-Preis« nicht bloß äußeres Anhängsel ist. Es sei daher zunächst auch hier und in diesem Kontext an Rosa Luxemburg erinnert, die ihr Leben gab für den Kampf um Freiheit und Gleichheit. Hätte man also nicht einfach zur Beantwortung der Frage, Luxemburg studieren können? Tatsächlich hat dies keiner der Bewerber wirklich versucht. Es ist allerdings auch nicht ganz leicht, da sie kaum systematische Abhandlungen und schon gar nicht zu dieser Thematik geschrieben hat. Man muss sich also durch eine Vielzahl von kleinen politischen Artikeln, Reden, Anmerkungen durcharbeiten, um herauszufinden, wie sie es mit diesen Perspektivbegriffen hielt, wie die Forderung nach Freiheit und Gleichheit ihre Politik bestimmte. Was man auf jeden Fall als Leitlinie finden kann, ist, dass diese hehren Ziele für sie nicht einfach Abstrakta waren, erreichbar in später Ferne und auf dem Weg dorthin derweil Zwang und Ungleichheit in Kauf genommen werden müssten, auch nicht, dass sie hier und heute ausgerufen und verwirklicht werden könnten, unabhängig von den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern dass beides gleichermaßen gilt, die Kämpfe auf diese Ziele zu orientieren und zugleich alltägliche Politik danach auszurichten. Es ginge also im Sinne von Rosa Luxemburg nicht um eine Alternative von Weg oder Ziel, sondern immer um beides, um Handlungsfähigkeit in einer Reformpolitik zu einem revolutionären Ziel. Dies gibt ihrer politischen Haltung eine schwer beschreibbare Dimension von Menschlichkeit, ohne dabei auf gedankliche Schärfe und Radikalität zu verzichten. Insofern ist die Preisfrage selbst im luxemburgischen Sinn eine Herausforderung für politische Bildung, historisch, kritisch, aktuell. Daher sei ein kurzer Abstecher erlaubt zu einer anderen Bildungsinstanz: der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Im Juni 1998 berichtete die FAZ von einer durch eine Computerfirma einberufenen neuen Tagungsreihe »Erziehung für das 21. Jahrhundert«. All die bekannten Erziehungsziele aus den ideologischen Kämpfen um die Pädagogik der letzten Jahrzehnte tauchen wieder auf: Es geht um die Ideale der Aufklärung, um Erziehung zur Mündigkeit und Selbstverantwortung, um »Lebenskompetenz«, um, wie der Bundespräsident zur Eröffnung versichert, »unsere Kinder für die Freiheit im Informationszeitalter zu erziehen«. Die überraschende Verklammerung von Erziehung und Freiheit verdient es, dass

die Ausführungen der Demoskopin Elisabeth Noelle-Neumann in diesem Kontext festgehalten werden. Sie beklagt, dass seit der Vereinigung der beiden Deutschland die Wertschätzung von Freiheit gesunken sei und – überraschend in diesem Kontext – die Deutschen mehrheitlich starke Menschen als böse begriffen, welche umgekehrt für die Engländer gut seien: »Wohl deshalb wollen die Deutschen nicht einsehen, dass mehr Freiheit zu weniger Gleichheit führt, und deshalb verehren sie auch die falsche Freiheit: fünfzig Prozent das Frei-sein von materiellen Sorgen, achtzehn Prozent die Möglichkeit zu tun, was man will. Nicht einmal jeder Dritte versteht Freiheit als Selbstverantwortung.« Nach diesem neoliberalen Aufruf zur Selbstverantwortung und Preisgabe antiquierter Gleichheitsvorstellungen habe ich, bevor ich den fast einen halben Meter hohen Berg an eingesandten Manuskripten zu lesen begann, versucht, mir die Frage selbst anzumessen, um von den Einsendern nicht mehr zu verlangen als ich selbst hätte geben können und entdeckte auch in mir einen spontanen Impuls, die beiden Ziele zu entkoppeln, also entweder mit Freiheit oder mit Gleichheit und ihren Bedingungen sich auseinander zu setzen. Kurz, es war schwierig für mich, das eine nicht für das andere opfern zu wollen. Gewarnt aus weiteren Studien aus neoliberaler Globalisierung, dass der Rekurs auf Selbstverantwortung zwar die Individuen wirklich »freisetzt«, dass diese Freiheit unter sonst verschärften Bedingungen des Existenzkampfes nur von sehr wenigen Jungen und Starken genutzt werden kann und sich daher in direktem Gegensatz zu Gleichheit entfaltet, suchte ich bei anderen Lehrern Beratung. Bei Brecht endlich entdeckte ich den Satz »Freiheit und Gerechtigkeit sind Produktionsfragen« (Meti), den ich nicht sogleich in seiner Tragweite entschlüsseln konnte, der mich aber in gespannte Unruhe versetzte, die es erlaubte, mich den vielen Texten der Bewerberinnen und Bewerber zu widmen. Obwohl es alle verdient hätten, Erwähnung und Diskussion zu finden, wende ich mich endlich der Arbeit von Christoph Spehr zu, bei deren Lektüre sich schon nach wenigen Sätzen ein Gefühl gelöster Heiterkeit einstellte. Dies nicht, weil der Text voller Scherze steckte, sondern weil er für mich einen Raum eröffnete, in dem sich gut leben, denken, atmen ließ, und in den ich ohne Mühe immer wieder zurückkehrte – schließlich ist auch dieser Text 96 enggedruckte Seiten lang.

Er beginnt mit einer zunächst harmlosen Kindergeschichte aus dem Kinder-magazin »Hoppla« des Weltbild Verlags, die sogleich auseinandergenommen wird als exemplarisch für eine Erziehung zur Subalternität. Der so gewonnene Standpunkt wird ausgedehnt auf Fragen »unserer« Demokratie, zurückgeholt in die Fragestellung des Preisausschreibens, wie sie durch Rousseau formuliert auftaucht, diese wiederum in ihrer Doppelbödigkeit entziffert und aufbereitet zum Umgang mit der Hauptthese, die Christoph Spehr im Laufe des Textes durchdekliniert und schon auf Seite zehn vorwegnehmend formuliert: Freiheit und Gleichheit fallen zusammen in der Idee der freien Kooperation.

Der Gedanke wird weitergetrieben zum Problem, dass Freiheit und Gleichheit nicht einfach erreichbare oder gar erreichte Ziele sind, sondern eine stets zu erstreitende Perspektive. Es gibt kein: Es ist vollbracht. Linke, emanzipative Politik sorgt für den Rahmen, in dem immer weiter um Gleichheit und Freiheiten gerungen wird, und zwar von Kollektiven.

Auch in den Formulierungen ist Christoph Spehr meist mit Genuss zu lesen, so etwa im Resümee aus den einleitenden Zurechtlegungen: »Das Selbstbewusstsein einer zukünftigen linken Politik wird sich nicht daraus speisen, ›die Probleme gelöst, und ›Freiheit und Gleichheit durchgesetzt' zu haben, weil dies nie ein für allemal der Fall sein kann. Es wird sich darauf stützen, freier und gleicher zu sein als andere und auf allen Ebenen dafür zu wirken. Und es wird sich darauf stützen, sich nicht zu verneigen – nicht vor angeblichen Errungenschaften, nicht vor angeblichen Notwendigkeiten, und nicht vor der aktuellen Tageswährung von Freiheit und Gleichheit, wie sie an den Börsen herrschaftlicher Selbstdarstellung gerade gehandelt wird.« (30) Damit werden Freiheit und Gleichheit keine Besitzstände, die unter bestimmten Bedingungen realisiert sind oder sein könnten, sondern eine dauernde Aufgabe linker Politik – eine Lösung, bzw. ein Vorschlag, der zugleich einen praktischen Maßstab für die Unterscheidung rechter von linker Politik angibt, also auch nicht erst in ferner Zukunft, sondern unmittelbar hier und heute politisches Handeln erlaubt und bestimmt – wie dies im Sinne von Rosa Luxemburg geschehen sollte.

Das Faszinierende und Befreiende an dieser Arbeit ist, dass Christoph Spehr außerordentlich souverän mit eigenen und überlieferten Gedanken und vorgefundenen Phänomenen umgeht, ohne sich an irgendeiner Stelle durch die vielen möglichen Versuchungen, sich moralisch oder einfach parteilich auf die eine oder andere Seite zu schlagen, verführen zu lassen. Nach den beständigen Verdummungsanstrengungen unserer Medien und den schwierigen Versuchen, im Alltagsverstand einiges vom Schutt wieder abzutragen, ist das Lesergefühl bei dieser Abhandlung eines des Genusses, wie wenn man endlich auf dem Berg angekommen ist und freie Luft zum Atmen gewonnen hat, dies obwohl man in vielen Punkten eine andere Auffassung haben kann und wird. Kurz: Der Text macht Lust zu streiten. Das Gefühl auch von Leichtigkeit und Unbestechlichkeit ist dabei nicht erkaufte durch eine Abgehobenheit wie sie das Jonglieren mit so aufgeladenen Begriffen wie Freiheit und Gleichheit und deren Behandlung in der Theoriegeschichte möglich macht, im Gegenteil stürzt sich Christoph Spehr geradezu mit Tollkühnheit in Probleme aktueller Politik, in Arbeits- und Lebensweise.

Ich muss gestehen, dass mich nach den ersten 12 Seiten zugleich mit der Freude an den Gedankengängen ein Gefühl von Trauer beschlich. Ich hatte nämlich den Eindruck, als ob ein so leichthin mit dem Florett gefochtener Umgang mit Rousseau und dem Contrat Social, wie er beiläufig eingeflochten wird,

hinüberspringt zu Camus, um sich dann wieder unserer heutigen Gesellschaftsordnung zuzuwenden, trotz der anfänglichen pädagogischen Erzählung durchaus auch etwas selbstbewusst Arrogantes hat und in dieser Weise nach meiner Erfahrung nur von einem Manne geschrieben sein konnte, während ich es auch als meine Aufgabe betrachte, besonders sorgfältig die Beiträge der Frauen zu begutachten, ihnen zur Anerkennung zu verhelfen. Was wäre denn gewonnen, wenn die mühsam in die Entscheidungsgremien geholten Frauen jetzt wiederum darangingen, wie eh und je das Denken und die Äußerungen von Männern zu loben, weil sie klassisch Bildung elegant vorweisen können?

Dabei wollte ich natürlich nicht selbst ungerecht sein, so blieb eine gewisse Traurigkeit, die aber sogleich verflog und stattdessen einem ganz anderen Unbehagen Platz gab, als ich zum ersten Teil und dem dort durchdeklinierten Beispiel kam, dem Putzfrauen-Dilemma. Aus vielen Diskussionen kannte ich den moralischen Vorwurf, dass es Frauen gebe, die ihre Emanzipation auf Kosten von anderen Frauen, die sie sich als Diensthilfen halten, realisieren. Schuldbewusst registrierte ich, dass ich als reisende Professorin in dieser Weise sündig wurde und mir also selbst den Boden entzog, auf dem ich für Frauenbefreiung stritt und machte so theoretisch und gefühlsmäßig die im Vorwurf gemachte Unterstellung mit, dass sich beim Putzen helfen zu lassen, eine der wesentlichen Ausbeutungen in unseren Gesellschaften sei, besonders dann, wenn Frauen sich derart verhalten, statt wie gewohnt, ihren Männern den Rücken freizuhalten vor solcher Zumutung. Aber die Ebene der moralischen Denunziation ist keineswegs diejenige, die Christoph Spehr wählt. Er nimmt diese erregt behandelte Frage nicht einfach opportunistisch auf, um sich sodann selbstgefällig auf die Seite einer putzfrauösen Frau oder eines ebensolchen Mannes zu schlagen. Das Beispiel dient im Gegenteil dazu, paradigmatisch eine Grundstruktur kapitalistischer Ökonomie, wie sie auf Lebensweisen durchschlagen muss, offen zu legen, kurz zusammengezogen im Satz: »Du musst weniger kosten als ich.« (32) Die Frage der Putzfrau lässt sich natürlich entziffern als Kooperationsfrage. Dass dies in solchen Beispielen gesellschaftlich nicht so wahrgenommen wird (die Putzfrauen in der Universität etwa als Kooperationspartnerinnen der Professoren) macht die Argumentation zugleich durchschlagender und riskanter. Oder anders, indem Christoph Spehr durchweg aktuelle Beispiele aus dem Lebens- und Argumentationszusammenhang von Frauen nimmt und dabei auf hohem Niveau unbestechlich – nicht jammernd, nicht redundant, nicht beleidigt und subaltern – argumentiert, gelingt es, exemplarisch die Frage der Geschlechterverhältnisse als Paradigma für die Erkenntnis von Gesellschaft und für die Formulierung von Politik zu nutzen.

Aus dieser Diskussion lässt sich zugleich ebenso exemplarisch lernen, wie wir der eingangs erwähnten neoliberalen Falle, gesellschaftliche Probleme und

Strukturen in die Selbstverantwortung der Einzelnen zu legen, ohne ihnen zugleich die Gestaltung der Gesellschaft zu überantworten, begegnen können. Und zwar nicht, wie dies lange in linker Politik üblich war, indem wir einfach den Alltag zugunsten der Analyse der Gesellschaft im Großen weglassen, sondern, indem wir uns einen Einblick in den Zusammenhang erarbeiten, indem wir studieren, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Einzelnen hindurchgehen, wie sie also Gesellschaft leben.

Seit Jahrzehnten ringe ich darum, feministische Positionen in den Marxismus zu bringen, und kämpfe dabei gleichzeitig mit der Unzulänglichkeit feministischer Theoriebildung und der Borniertheit altgedienter marxistischer Männlichkeit. In all dieser Zeit habe ich noch keinen derart souveränen Umgang mit der theoretischen Bearbeitung alltäglicher Probleme weiblichen und also auch allgemeinen Lebenszusammenhangs gelesen. Und so war ich inzwischen auch zunehmend überzeugt, dass der Text eine weibliche Autorin haben müsste, die ich mir schon als Verstärkung für marxistisch-feministische Arbeit vorstellte. Es schien mir zwar möglich, dass männliche Autoren, wie wohl sie dies recht selten tun, feministische Theorien aufnehmen und bearbeiten, aber dass jemand seine alltäglichen Beispiele aus Küche und Kinderzimmer, aus Haushalt und Reproduktion wählt, schien mir männlicher Selbstachtung zu widerstreiten und daher unmöglich. Das einzige, das mich irritierte, war, dass ich eine so scharfsinnige Autorin, die so produktiv einen aktuellen politisch-philosophischen Text schreiben kann, bislang nicht längst kennen gelernt hatte. Ich beschloss, dass dies sofort nachzuholen sei und schmiedete schon Pläne, diese Autorin für das nächste Heft der Frauenredaktion unserer Zeitschrift *Argument* zu gewinnen.

Die feministische Sciencefiction-Autorin Ursula K. LeGuin schrieb:

In der Literatur wie im so genannten wirklichen Leben sind Frauen, Kinder und Tiere nur ein obskures Gewusel, über das sich phallogisch die Zivilisation erhebt. Dass sie das andere sind, ist in der Sprache begründet, der Vater-sprache. Solange das Spiel Mann versus Natur heißt, ist es kein Wunder, dass die Mannschaft all diese Nicht-Männer abschiebt, die die Regeln nicht lernen wollen und stattdessen quietschend und bellend und schnatternd ums Spielfeld toben. (Aus *Stimmen schreien in der Wildnis*)

Das Eingeständnis, dass dem so ist und der Zorn, den dies hervorruft, hindert jedoch nicht, dass man in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Beispielen aus Frauenalltag müdes Gähnen oder mitleidiges Schulterklopfen ernetzt. Irgendwie wartet jeder ab, bis man sich ernsthafteren Fragen zuwendet. Es gilt also auch hier auf zwei Fronten zu arbeiten: die Beispiele dennoch bringen, aber dies auf eine Weise, dass sie sich eben nicht wie Gequietsche und Gebell anhören, sondern den Ton des exemplarisch Wichtigen, des Lehrstücks erhalten. Dies ist nach meinem Dafürhalten die besondere Leistung des vor-

liegenden Textes. Es scheint mir selbst da gelungen, wo über Kindergärten und Kinderabholen usw. gesprochen wird, weil auch niemals auf der Ebene lange ausgeruht und die Beispiele breitgeredet, sondern sie immer sogleich ins Allgemeine gezogen werden, so dass das Symptomatische erkennbar ist. Man kann daraus lernen, dass es möglich und empfehlenswert ist, die Alltagsphänomene auf die Ebene scharfer politischer herrschaftskritischer allgemeiner Kritik zu bringen und gesamtgesellschaftlich und also auch für alle politische Lehren zu ziehen. (Das heißt nicht unbedingt, dass alle Punkte und Argumente allseits Zustimmung finden müssen oder können; aber es heißt, dass alle auf jeden Fall mit Gewinn zu diskutieren sind.) Gewissermaßen ein Nebenprodukt der Argumentations- und Herangehensweise ist die Tatsache, dass solcherart ausnahmsweise auch feministische Autorinnen in die Literaturliste gelangen und so in den Rang allgemein interessierender politischer Texte gehoben werden, auch nicht eben ein Umstand, der schon allgemein wäre.

Anschaulich wird das Verfahren, aus Alltagsbeispielen zu Gesellschaftskritik vorzustoßen auch in den an das Putzfrauen-Dilemma anschließenden Ausführungen über Herrschaft (33 ff). In jedem Fall wird die eigene Person und ihre Denkweise mit zur Verfügung gestellt, es wird also selbstreflexiv argumentiert; das macht sprunghafte Lernerlebnisse geradezu einfach. Dabei nutzt Christoph Spehr zugleich jede Argumentationsebene für weitere Problematisierungen und Lernerfahrungen – so etwa im Zusammenhang von Herrschaft die unterschiedlichen Herangehensweisen und »Urbilder« der verschiedenen sozialen Bewegungen als neue Notwendigkeit, Herrschaftstheorie weiterzuentwickeln. Als Paradigma dient der Film Matrix, den er charakterisiert als die »Inszenierung des Sozialen, aus der die Idee der freien Kooperation vollständig ausgetrieben ist«.

Auch in diesem Teil über Herrschaft schreibt Christoph Spehr in knappen, auf das Wesentliche zusammengezogenen Lehrsätzen, ohne dass dabei auf Erfahrung, auf inhaltliche Füllung verzichtet wird und ohne dass bloß banale Allgemeinplätze vorkommen.

Natürlich ist es hier nicht passend, im Sinne eines Gutachtens wie es bei einer Dissertation nötig wäre, vorzugehen und gewissermaßen Passage um Passage den Lesegewinn herauszusezieren. Daher beschränke ich mich auf eine kursorische Betrachtung der weiteren Teile der Arbeit. Auffällig bleibt in der Darstellung eine gewisse – vielleicht kann man sagen – unbestechliche Schreibweise. Nüchtern und sehr klar werden jeweils die Substanzen – hier von Kapitalismus und Sozialismus – herausgeschält, dargeboten und weder einfach verdammt noch beruhigt hochgelobt, sondern in ihrer Reichweite skizziert und dem nachdenkenden Urteil zur Verfügung gestellt. Auch diese Weise des argumentierenden Umgangs hat etwas durchweg Befreiendes für das Denken. Die Methode der Darstellung wird vervollständigt durch provozierende Fragen.

Wiewohl der Text zwischen erfahrungsbezogenen Stücken und theoretischer Reflexion hin- und hergeht, entbehrt er nicht eines stets wieder aufgenommen und auf höherer Stufe behandelten roten Fadens, der schließlich auch in die brennende Frage nach revolutionärer Realpolitik, nach dem Verhältnis von überschießender Perspektive und pragmatischer Reformpolitik mündet. Der Vorschlag: »Freie Kooperation ... braucht keine tabula rasa von Neuordnung, sondern kann ansetzen an einer konkreten, hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaft mit vorhandenen Institutionen, überkommenen Strukturen politischer Machtorganisation und aktuell wirksamen Regelsystemen. Sie entgeht nicht den notwendigen Spannungen zwischen Utopie und konkreter Politik, zwischen den vielfältigen Formen von ›Expertentum‹, das zu beweisen versucht, wieso es nicht anders geht, und dem Veränderungsanspruch einer allgemeineren Bewegung, die aus etwas abstrakterer Entfernung überzeugt ist, dass es ganz einfach geht. Auch hier gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Streit um parlamentarische Realpolitik oder ökonomische Rahmensteuerung, und dem Streit, ob man eine konkrete Beziehung verlassen ›muss‹, welche ›Sachzwänge‹ ein selbstorganisiertes Projekt in Rechnung stellt oder nicht usw. Das Problem ist nicht die Spannung; ein Problem ist es, wenn sie zusammenbricht ... Der Beitrag einer utopischen Methode dazu, die Spannung aufrechtzuerhalten und auszuhalten, besteht darin, nicht Effizienzdenken und Patentrezepte aufeinander prallen zu lassen, sondern in (bestimmten) Kriterien zu denken und zu verhandeln.« (70)

Um diese Kriterien geht es im dritten Teil der Arbeit, in denen die Grammatik von »fünf Politiken« vorgestellt wird, nach denen die Grundlegung der freien Kooperation artikuliert werden soll und die als »Grammatik einer in Entstehung begriffenen zeitgenössischen Sprache der Befreiung« (70) bezeichnet wird. Diese sind: die Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten, die Politik der Beziehungen, die Entfaltung sozialer Fähigkeiten, praktische Demokratiekritik und Organisierung. Sie beziehen sich gleichermaßen auf die Subjekte als auch auf die gesellschaftlichen Strukturen, in denen sie leben. Christoph Spehr wird jetzt anders konkret: »Man kann die Politik der freien Kooperation als Antwort auf die Frage lesen: ›Was heißt antikapitalistische Politik heute?‹ oder ›Was ist radikaler Reformismus?‹ Man kann sie genauso lesen als Antwort auf die Frage ›Is there a collective story?‹ ... als vereinbarte Arbeitsgrundlage einer übergreifenden emanzipativen Bewegung.« (72)

Die Kriterien werden überraschend und recht selbstsicher formuliert. Da mischen sich unter bekannte Artikulationen aktuelle Beispiele, und es werden Zusammenhänge hergestellt, die zunächst verblüffen. So unter dem Postulat »Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten – Machtfragen stellen« nicht einfach die alte Vorstellung vom Abbau des Staates, sondern der Vorschlag, dahin zu wirken, dass Kooperationsleistung weniger leicht erzwungen werden kann; dies wird exemplarisch durchdekliniert in der nächsten Forderung

»Intervention verhindern«, ein Abschnitt, der erwartungsgemäß von der NATO handelt, deren Praxen aber in eine Reihe bringt mit Asylfragen, Männergewalt gegen Frauen und dabei bewaffnete antikoloniale Befreiungskriege abheben kann, nicht, weil sie nicht gewalttätig sind, sondern weil sie Vorbedingung sind für eine freiere Kooperation. Die Sprünge vom Alltag zu Weltpolitik und zurück landen beim »Abbau von Verfügbarkeit«, ein Kriterium, das Marx und Engels in Zusammenhang mit Arbeitskraft und Klassen brachten (Deutsche Ideologie). Auch Christoph Spehr beginnt mit dem klassischen Beispiel des Mehrwerts und entziffert die Frage nach der Effizienz von Kooperation statt nach ihrer Gleichheit als Grundübel, dem es entgegenzuarbeiten gilt. Er versucht dies durch eine Skizze eines alternativen belegschaftsgeführten Betriebsmodells, die in eine Reihe von diskutierbaren politischen Vorschlägen auch für Drittweltländer mündet. Es wird also in den weiteren Passagen versucht, bis in Details fünf praktische Politiken für heute zu konzipieren. Freie Kooperation wird weiter zum Maßstab von Politik in aktuellen Diskussionen und Bereichen gemacht und durchdekliniert in der Frage der »Entprivilegierung der formalen Arbeit«, denn »die Privilegien der formalen Arbeit sichern die Verfügung über alle andere Arbeit und alle anderen Arbeitenden, die wahlweise als ›informelle Arbeit‹, ›Reproduktionsarbeit‹, ›soziales Kapital‹, ›einfache Arbeit‹, ›unqualifizierte Beschäftigung‹ bezeichnet oder überhaupt nicht gesehen wird, weil sie z.B. als illegalisierte Arbeit oder als Billigarbeit in anderen Ländern an den Rand der gesellschaftlichen Wahrnehmung gedrängt ist« (80). Und der Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten begegnen wir schließlich noch bei der »Aneignung von Räumen und Zusammenhängen« und der »Direkten Überlebenssicherung«, zu der auch Spaß und Genuss zählen.

Ich werde Sie jetzt nicht durch die fünf Politiken führen. Nur soviel: Diese konkreten Übersetzungen in politisches Alltagshandeln sind auch anstrengend zu lesen, gerade wegen der Vorgehensweise von Christoph Spehr, zwischen den Ebenen und Beispielen hin- und herzuspringen. Aber diese Anstrengung wird unmittelbar belohnt: nicht, weil man jetzt den Stein der Weisen gefunden hat, nicht weil die Vorschläge allesamt nur umgesetzt werden müssten, sondern weil sie kreatives produktives Denken freisetzen. Man wird zum Widerspruch angeregt, man möchte sich einschalten, auf diesen Ebenen, auf denen man alltäglich lebt oder in denen man lange schon gedacht hat, mitdiskutieren. Kurz es wird politische Phantasie freigesetzt.

Daher eignen sich diese Abschnitte für politische Seminare besser als jedes Handbuch. Jeder Begriff steigt in die Niederung alltäglicher Beispiele, schwingt sich auf die Höhen allgemeiner theoretischer Diskussion, wird Politikvorschlag.

Die Arbeit endet fast biblisch mit einer Reihe von wie Geboten formulierten Verhaltens- und Haltungsvorschlägen, nur dass sie alle von der Respektlosigkeit handeln und auf Veränderung zielen.

Ich lese zum Abschluss ein Stück aus diesem Teil zur Ermutigung, zum Protest, zur Verdeutlichung von Christoph Spehr und einer zugleich alten und neuen Weise sich politisch zu artikulieren:

»Ihr wart lange genug Figuren in einem Uhrwerk, das ihr nicht gebaut habt. Hört auf damit.

Ihr lebt in einer Welt, in der es keinen erhöhten Punkt gibt, von dem aus man besser sehen könnte als durch eure Augen. Ihr seid die Einzigen: Es wird niemand anders kommen, der für euch sorgt. Ihr seid so gut wie jeder andere, also könnt ihr so gut wie jeder andere Einfluss auf die Regeln nehmen. Hört auf, euch auf das zu verlassen, was euch weder frei noch gleich machen wird. Seid unzufrieden mit euch. Verliert den Respekt.

Nehmt euch die Regeln vor.

Rüstet ab: euch und andere. Verhandelt: respektiert euch und alle anderen als Menschen, die verhandeln. Lernt das, was notwendig ist, um Vorschläge zu machen. Begreift, dass ihr Privilegien habt und akzeptiert, dass es notwendige Kompensationen gibt. Organisiert euch. Wo immer ihr geht und steht und was immer es heißt: organisiert euch.

...Ordnet alle eure Beziehungen – alle privaten, politischen, gesellschaftlichen, die zu Einzelnen, zu Gruppen, zum Ganzen – nach dem Bild von Beziehungen zwischen Menschen, die sich als frei und gleich betrachten. Menschen, die gehen können, die verhandeln, die sich weigern, aufkündigen, zurückziehen, einschränken, Bedingungen stellen.« (113)

Ich danke der Rosa-Luxemburg-Stiftung, dass sie diese Frage stellte, dass ich in der Jury sein durfte, dass der Preis an jemanden vergeben wird, den Vieles mit uns Älteren und unserer Weise Politik zu machen, verbindet, an dem Vieles für uns ungewöhnlich und widerständig ist, und hoffe, dass es ihm auch durch diese Ehrung weiter gelingt, politisch wirksam zu sein.

*Die mächtige mittelalterliche Uhr in Lund
zeigt den Planetengang und Tag- und Nachtgleichen an*

sie tickt wie ein sehr langsames Herz.

*Einmal täglich gehen ihre Türen auf.
Zwei kleine mechanische Bläser spielen dünn*

In Dulci Jubilo.

*Aus Holz geschnitzt, ziehen Könige
und die Diener von Königen*

an der Muttergottes vorüber

*und alle verneigen sich vor ihr, bis auf den letzten.
Er ist der letzte, und er verneigt sich nicht.*

Lars Gustafsson: Die Uhren haben mich lange krank gemacht,
in: Die Stille der Welt vor Bach, München 1984, S. 50 ff.

CHRISTOPH SPEHR

Gleicher als andere.

Eine Grundlegung der freien Kooperation

Zugleich Beantwortung der von der *Rosa-Luxemburg-Stiftung* gestellten Frage:
Unter welchen Bedingungen sind soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar?

Einleitung: Die drei Bären

Und welcher Art sollten die Ketten der Abhängigkeit unter Menschen sein, die nichts besitzen? Wenn man mich von einem Baum wegjagt, so steht es mir frei, zu einem anderen zu gehen; wenn man mich an dem einen Ort misshandelt, wer will mich hindern, anderswohin zu gehen?

Jean-Jacques Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 1998, S. 70 f.

In einer Hütte lebten drei Bären, zwei große und ein kleiner. Die großen Bären haben alles im Griff und wissen, wo es langgeht; aber der kleine Bär ist uneinsichtig und eigensinnig. Die großen Bären nennen ihn das »Prinzchen«. Wenn die großen Bären ihn rufen, sagt der kleine Bär »Nein« und kommt, sobald es ihm passt. Er will keine Suppe essen, obwohl die gesund ist und gut schmeckt, sondern lieber Schinken. Später, wenn die Suppe längst kalt ist, isst er sie dann plötzlich. Zum Schlafen will er keinen Schlafanzug anziehen und möchte, dass das Licht brennt. Die großen Bären lassen dem kleinen seinen Willen, aber sie sind nicht zufrieden. Sie finden das nicht in Ordnung.

Die großen Bären gehen sich beim Bärentherapeuten Rat holen. (Ohne den kleinen Bär, versteht sich.) Der Therapiebär sagt: »Na, kein Wunder! Ich will euch mal ein Bild malen.« Dann malt er ein Bild, auf dem der kleine Bär eine Krone trägt und die großen Bären vor ihm auf den Knien liegen. »Genauso seid ihr«, sagt der Therapiebär. »Hängt das Bild zu Hause auf, und es wird euch helfen.«

Die großen Bären hängen das Bild zu Hause auf. Als der kleine Bär das nächste Mal sagt: »Ich will jetzt nicht essen kommen!«, sieht der eine große Bär das Bild an und sagt mit fester Stimme: »Prinzchen, du kommst sofort her, oder du gehst ins Bett!« Das schockt den kleinen Bär. Der andere Bär will den kleinen Bär schon fragen, ob er lieber was anderes essen will, da sieht er das Bild an der Wand und sagt: »Basta. Wenn dir das hier nicht schmeckt – ab ins Bett.« Im Bett heult der kleine Bär, weil er das Licht anhaben will. Aber niemand kümmert sich drum. Nach einer Weile bettelt der kleine Bär, dass er wenigstens einen Gutenachtkuss haben will, sonst gar nichts. Den kriegt er dann. Die großen Bären sind jetzt wieder sehr zärtlich und freundlich.

Die großen Bären sehen auf das Bild an der Wand, und sie sehen, wie sich das magische Bild des Therapiebärs langsam verändert: Die Krone des kleinen Bären verschwindet, und die großen Bären richten sich auf. Es sieht fast so aus, als ob der kleine Bär lächelt.

So ist es gut!

Diese Geschichte, entnommen dem Kindermagazin »Hoppla« des Weltbild Verlags¹, ist ein typisches Stück demokratischer Propaganda. Sie zeigt alle Muster und das ganze Grauen dieser Propaganda, wie sie heute auf allen Gebieten üblich ist. Typisch sind, erstens, die Fragen, die nicht gestellt werden: Woher nehmen die alten Bären das Recht, dem kleinen Bären zu sagen, wann er ins Bett zu gehen hat und ob er dabei Licht braucht? Wieso werden sie dadurch zu seinen Untertanen, dass er beim Essen persönliche Geschmacksvorlieben hat? Wem schadet er, weil er seine Suppe nicht essen will und wieso freuen sie sich nicht, wenn er sie später doch essen will? Wer stellt mehr Zumutungen an den anderen: der kleine Bär, dessen Zumutungen immer auffallen, oder die alten Bären und ihre Welt, die unzählige Regeln, Forderungen, Normen umfasst und eine einzige, gewaltige, polypenhafte Zumutung an den kleinen Bären ausspricht: sich einzufügen und sie zu akzeptieren, wie sie ist? Wieso wird ein Unterschied zwischen diesen Zumutungen gemacht, je nachdem, in welche Richtung sie gestellt werden; womit wird dieser Unterschied begründet oder gerechtfertigt? Wer hat eigentlich wirklich die Macht: der kleine Bär, der in eine Welt nachkommt, die ihm von anderen vorgesetzt wird, oder die alten Bären, denen diese Welt gehört, die darüber verfügen, die sich selber Essen machen können und die keine Angst im Dunkeln haben? Was bedeutet das für die Situation des Konflikts?

Typisch ist, zweitens, dass soziale Kooperation nur als eine Form vorstellbar ist, wo jemand das Sagen hat. Irgendwer muss das Sagen haben und jemand anders nicht; das gilt als »Klarheit« und schafft »Ordnung« und »Orientierung« für alle. Irgendwer hat immer die Krone auf, entweder der kleine Bär, wo man sie sehen kann, oder die großen Bären, wo man sie nicht sehen kann, denn die großen Bären haben ja einfach Recht. Konflikt ist schlecht, Streit ist schlecht, Nicht-zur-Entscheidung-Kommen ist schlecht: Es gilt als Indiz dafür, dass etwas nicht in Ordnung ist. Natürlich haben gemäß der demokratischen Propaganda nicht Personen das Sagen, sondern Prinzipien, Regeln, Diskurse, Formen der Entscheidungsfindung. Aber wer keine solchen Entscheidungen über sich »finden« lassen will, ist der Feind.

1 Thierry Foucher: Vom Prinzchen, das immer Nein sagt, in: Hoppla – Das Kindermagazin zum Mitmachen, Mitlachen, Mitlernen, Augsburg, Nr. 115 – 4/99, S. 42-45. Die Tierart wurde geändert: Bei Foucher sind es drei Affen. Affen geben dem ganzen einen rassistischen Anstrich (die Illustrationen zeigen denn auch einen afrikanischen Kontext: die in Afrika müssen halt die einfachsten Dinge noch lernen), und Affen würden sich im Zusammenhang dieser Einleitung nach allzu billiger Polemik anhören. Bären sind besser.

Typisch sind, drittens, die Formen der Denunziation: der Feind, der Aufmüpfige, der Regelverletzer, der Uneinsichtige und mit Gewalt zur Ordnung zu Rufende wird als Monarch dargestellt. Seine fehlende Unterordnung wird als Willkürherrschaft eines absolutistischen Fürsten porträtiert. Seine Weigerung, nach den für ihn vorgesehenen Normen zu arbeiten, zu leisten, zu funktionieren, wird als Schmarotzertum, Faulheit, Verweichlichung, Luxussucht gebrandmarkt – alles Vorwürfe, die wir mit der Lebenshaltung von Adeligen und Fürsten assoziieren. Dies ist die normale Form der Denunziation im demokratischen Zeitalter, egal, ob es um die Ansprüche von Kindern, von Sozialhilfe beziehenden Müttern, von armen Nationen oder wem auch immer geht. Die in der sozialen Hierarchie Untenstehenden werden als hochnäsige Müßiggänger im Hermelinpelz gezeichnet, als die eigentlich Dominanten, die heimlichen Fürsten.

Typisch ist, viertens, was als selbstverständlich vorausgesetzt wird: dass Macht, wenn sie in Übereinstimmung mit den herrschenden gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen ausgeübt wird, auch Recht ist, und gleichzeitig, dass sie gar keine Macht ist. Dies klingt absurd, ist jedoch gang und gäbe und Herzstück demokratischer Propaganda. Eigentum, Verfügungsgewalt, physische und strukturelle Gewalt, Zugang zu den Ebenen, auf denen die Normen gesetzt und die Regeln verhandelt werden, alles, was einen alten, dicken Bär von einem kleinen Bär unterscheidet: Es ist so selbstverständlich, dass es unsichtbar wird.

Wieso gehört den alten Bären das Haus? Weil sie darin geboren sind? Weil sie es gebaut oder gekauft haben, als der kleine Bär noch gar keine Chance hatte, ein Haus zu bauen oder zu kaufen? Wieso entscheiden sie, wann das Essen gegessen wird? Weil sie es gekocht haben? Müsstest dann nicht die darüber entscheiden, die die Nahrungsmittel dafür angebaut haben? Oder die, von denen diese wiederum den Samen dafür gekauft haben? Oder die, die diese Säcke mit Samen zu ihnen hingeschleppt haben? Oder die, die den Sackschleppern ihr Essen gekocht haben? Was unterscheidet die einen in der Kette von den anderen? Wieso dürfen die alten Bären den kleinen Bär zu etwas zwingen? Wer gibt ihnen das Recht, zu wissen, was für den kleinen Bären gut ist? Ist es nicht ein Skandal, dass sie ihm gegenüber derart im Vorsprung sind?

Wenn jemand danach fragt, heißt es, es gibt Formen der demokratischen Entscheidungsfindung, die setzen das so fest, wer was darf. Wenn jemand weiter fragt, heißt es, gut, natürlich wird nicht über alles so entschieden, und es kann nicht jede Entscheidung dabei herauskommen. Es gibt auch noch die Vernunft, das Recht, den Schutz, die Notwendigkeit, das Herkommen, den normalen Menschenverstand und so weiter; und hinten jeden dieser Begriffe ließe sich in Klammern einsetzen: »derjenigen, die Macht haben«. Wenn jemand darüber klagt, über diese Macht, heißt es: Es ist keine. Wir halten uns nicht weiter mit der Absurdität unserer Haltung auf. Wir haben unsere Thera-

piebären dafür, die das schmutzige Geschäft des ideologischen Reinwaschens für uns erledigen: Philosophieprofessoren, Politikwissenschaftler, Lehrer, Nachbarn, Stammtischpolitiker, Männerfreundschaften, Illustrierte. Alle Arten von Therapiebären, die wir bezahlen und beauftragen oder die sich aus innerem Antrieb berufen fühlen. Die Therapiebären helfen uns dabei, uns gegen die Ansprüche anderer emotional abzuschotten und das miese Gefühl niederzukämpfen, wenn wir Gewalt anwenden, um andere Bären hungrig im Dunkeln schlafen zu lassen.

Demokratische Propaganda heißt, Herrschaftspropaganda im demokratischen Zeitalter. Im demokratischen Zeitalter, unserem Zeitalter, das in etwa mit den revolutionären Erschütterungen zu Anfang des 20. Jahrhunderts beginnt und bis heute andauert, verliert Herrschaft im vordemokratischen Stil ihre Akzeptanz. In früheren Zeiten untermauerten herrschende Gruppen ihren Anspruch, das Kommando zu haben, gerade mit ihrer Andersartigkeit, ihrer Ungleichheit mit den Beherrschten. Die herrschenden Gruppen behaupteten, sie seien von Natur aus zum Herrschen bestellt. Sie seien von Natur aus dazu befähigt, Gott näher, der Vernunft näher, der Zivilisation näher oder wem auch immer zu sein. Sie seien der Kopf, die andern die Organe. Mit solchen Argumenten rechtfertigte sich in vordemokratischen Zeiten die Herrschaft von Königen und Adel über das Volk, von Männern über Frauen, von Weißen über Nicht-Weiße, von Reichen über Arme, von Wirtschaftseliten über die, welche nur ihre Arbeitskraft besaßen. Im demokratischen Zeitalter ändert sich das. Rechtfertigungen dieses Stils werden auf Dauer nicht mehr hingenommen. Damit verschwindet Herrschaft nicht, aber sie verändert sich; und sie stellt sich auch anders dar. Im demokratischen Zeitalter betonen Herrschende und Privilegierte unermüdlich, wie gleich sie den andern seien: kein gottgleicher Über-Bär, sondern Bär unter Bären. Sie prahlen nicht mehr mit ihrer Herrschaft, sondern behaupten, es gebe keine mehr. Und wenn die großen, alten Bären die kleinen zurechtstutzen, dann herrschen sie nicht, sondern setzen nur die Regeln durch, die für alle gelten. Eigentlich handeln sie in Notwehr; sie sind es, die sich gegen die Regelverletzer zur Wehr setzen müssen.

Wir leben in einer Welt, die von alten Bären gemacht und beherrscht wird. Die Geschichte von den drei Bären hätte so in West und Ost erzählt werden können, im demokratischen Kapitalismus wie im realexistierenden Sozialismus. Sie wird erzählt in Schulen und Parlamenten, in Fabriken und Büros, in Familien und Beziehungen; sie rechtfertigt Dominanz zwischen Geschlechtern, ethnischen Gruppen, sozialen und ökonomischen Gruppen und zwischen Nationalgesellschaften. Man erzählt sie, bevor man ein Land militärisch angreift, bevor man Sozialleistungen streicht, bevor man jemand ein blaues Auge schlägt. Es steht heute ein großes Repertoire an Variantenbären zur Verfügung. Selbstgefällige Bären, frustrierte Bären, schulmeisternde Bären, locker scherzende Bären. Heiße und kalte. Aber das Muster bleibt gleich. Nein, wir

nehmen uns nicht mehr heraus als die anderen, Gott behüte. Wir verhelfen nur den Regeln zur Geltung, die für alle gelten.

Zukünftige ArchäologInnen, die unsere Zivilisation ausgraben, wären erstaunt über die unglaubliche Menge an Artefakten, die diese Zivilisation des demokratischen Zeitalters hervorgebracht hat: Raumfahrtzentren und Endlagerstätten, Kraftwerke und Fabrikhallen, Börsen und Konzertsäle, Business-Center und Paläste des privaten Luxus. Die ArchäologInnen der Zukunft würden dieselbe Schlussfolgerung ziehen wie wir, wenn wir die Pyramiden von Gizeh, die Tempel von Angkor Wat oder die Große Chinesische Mauer betrachten: dass diese Artefakte das Werk von Sklavenarbeit gewesen sein müssen, sehr wahrscheinlich Kriegsgefangene oder gewaltsam Verschleppte, und deren Kinder und Kindeskinde. Damit wären sie nicht weit weg von der Wahrheit.

Die Artefakte des demokratischen Zeitalters sind in der Tat Sklavenarbeit. Sie sind die Arbeit von Sklaven und Sklavinnen der heutigen Weltordnung; von Kriegsgefangenen in einem allgemeinen Wirtschaftskrieg der Reichen gegen die Armen; von Verschleppten durch die Gewalt der Not oder fehlender Alternativen. Man drehe die Gegenstände auf dem Tisch um, sehe nach, wo sie gemacht werden, frage, warum sie dort gemacht werden: Weil Arbeit dort billig und verfügbar ist. Man gehe der Frage nach, bei welchen Arbeiten in letzter Instanz alles endet oder anfängt, frage nach ihrer Stellung, Wertschätzung, ihren Bedingungen: Man findet preiswerte Hausarbeit und Kinderbetreuung durch Frauen; Billigstarbeit von MigrantInnen und WanderarbeiterInnen auf Baustellen und beim Müllsortieren; häufig illegale, ungeschützte Arbeit derer, die ohne dieses Zubrot nicht existieren können, bei allen Arten von Bedienen, Saubermachen, Transport; Billigstarbeit in Ländern des Südens beim Rohstoffabbau, beim Nahrungsmittelanbau, bei der Fertigung in Freien Produktionszonen, in der Sexarbeit.

Man stelle die Frage, was von den Artefakten zustandekommen würde, wenn diejenigen, deren Arbeit darin gerinnt, aus freien Stücken übereinkommen müssten, sie zu bauen oder zu ihnen beizutragen. Wenn sie aus eigener Motivation dafür Zeit und Kraft bereitstellen müssten, und nicht aus dem Zwang heraus, sich in der einen oder anderen Form dafür zu verdingen. Es wären wenige der Artefakte, die übrig blieben.

Die alten Bären behaupten, wir seien gleich und frei. Nichts davon ist wahr. Wir sind weder gleich noch frei. Wir sperren unsere Kinder in Räume, die sie nicht verlassen dürfen, wo wir sie dem Kommando von Leuten ausliefern, die sie sich nicht aussuchen und denen sie sich nicht verweigern können. Wir nennen das Schule, und es setzt sich fort in Lehrstellen, Universitäten, Betrieben. Wir sagen Menschen, die über kein für ihre Existenz ausreichendes Einkommen verfügen, was sie zum Leben benötigen; wir ermitteln das anhand von Warenkörben, in die wir seit Jahrzehnten Fürst-Pickler-Eis legen, weil das nicht im Preis steigt. Wir bestimmen, ob sie umziehen dürfen, wann ihre

Waschmaschine kaputt ist und gegen wen sie klagen müssen. Wir erklären denen, die von anderswo flüchten, dass die Welt leider schon verteilt ist, zufällig zu unseren Gunsten. Wir sagen ihnen, was sie legitimerweise woanders aushalten müssen und welches materielle Lebensniveau dort für sie normal ist. Wenn wir sie bei der Deportation im Flugzeug umbringen, weil sie am Knebel ersticken, gilt das als nicht so schlimm. Sie waren ja keine von uns, sie wollten es erst werden. Wir erklären denen, die die Regeln unserer Gesellschaft für scheußlich halten, dass wir dann leider keinen Platz für sie im Leben haben. Viele nehmen das wörtlich. Verantwortlich fühlen wir uns dann nicht; wir denken darüber nach, wo sich schon früher Anzeichen für ihre Schwäche und Labilität gezeigt haben.

Es ist nicht nur die Arbeit von Sklaven, was die Artefakte unserer Zivilisation schafft. Es ist auch die Haltung von Sklaven: Was geschieht, geschehen zu lassen. Die Regeln zu befolgen, die andere gemacht haben. Zu akzeptieren, dass man Regeln vielleicht auf kompliziertem Wege ändern kann, bis dahin aber unter allen Umständen befolgt. Wir trainieren das. Wir lassen es alle lernen und scheiden die aus, die es nicht lernen. Wir schützen die nicht, die Regeln brechen. Wir schützen die Regeln.

Wir erzwingen die Sklavenhaltung genauso wie die Sklavenarbeit. Der Reiche lebt nicht nur von der Arbeit derer, die für ihn schwitzen, sondern auch von der Ohnmacht der Besitzlosen, ihn zu bestehlen. Er lebt auch von der Struktur, die ihm Land, Kapital, Wissen zuwirft und anderen nicht. Sein Kommando erstreckt sich nicht nur darauf, dass Menschen etwas für ihn tun, sondern auch darauf, dass Menschen etwas gegen ihn unterlassen.

Man stelle wiederum die Frage, was von den Artefakten übrig bleiben würde, wenn diejenigen, deren Anteil an der Welt und an der Geschichte darin verplant, verbaut, vernutzt wird, ihren Anteil daraus zurückfordern könnten. Wenn sie entscheiden könnten, welche Strebe sie, aus Zustimmung zum Projekt, zum jeweiligen Artefakt, dort belassen wollen und welche sie lieber zu Brennholz verarbeiten oder für etwas eintauschen, was ihnen für sie selbst nützlicher erscheint. Nicht alle Artefakte würde verschwinden, aber viele. Ihr Bau würde sich verlangsamen, ihre Planung vorsichtiger gestalten. Ihr Nutzen würde eindeutiger und unmittelbarer. Sie würden schrumpfen auf das, was man nicht umsonst ein »menschliches Maß« nennt – im Gegensatz zu den Ausmaßen und der Anhäufung von Artefakten, welche den ArchäologInnen zu Recht als Indiz für eine Sklavenhaltergesellschaft gilt.

Wir werden in der heutigen Welt kaum eine Gesellschaft finden, in der Freiheit oder Gleichheit auch nur annähernd verwirklicht sind, ja in der sie überhaupt als grundlegender politischer oder sozialer Wert angesehen werden – es sei denn, wir akzeptieren die kümmerlichen Definitionen von Freiheit und Gleichheit, die uns vorgesetzt werden. Die heutige Ordnung ist eine Ordnung der Herrschaft wie die meisten vor ihr, nur anderer Herrschaft oder anders

konstruierter. Die Gewalt, mit der die Gesellschaft oder konkrete Einzelne und Gruppen in dieser Ordnung in das Leben und Schicksal von anderen Gruppen und Individuen eingreifen, ist teilweise kompliziert, teilweise nach wie vor simpel und primitiv, auf jeden Fall weitgehend.

Es ist die Erbsünde der demokratischen Moderne, diese Gewalt nicht prinzipiell bekämpft zu haben, sondern sich vorrangig damit zu beschäftigen, wie sie legitimiert und verregelt sein soll und wer darauf welchen Einfluss erhält. Herrschaft, die demokratisch legitimiert und ausgeübt ist, ist keine Herrschaft, so lautet das Credo (wobei es unterschiedliche Definitionen gibt, was »demokratisch legitimiert und ausgeübt« heißt). Das ist die mächtige historische Haupttendenz der demokratischen Moderne, mit der sie das Erbe älterer Herrschaftsformen antritt, wenngleich in gewandelter Form. Es gab und gibt daneben eine andere Tendenz in dieser Moderne, eine Tendenz, die Macht begrenzen will, die Herrschaft kritisiert und zurückzudrängen versucht. In dieser Tendenz ist ein Gefühl für die ungeheure Gewalt, mit der die Gesellschaft Einzelnen und Gruppen gegenübertritt, noch erhalten, und auch für die extreme Illegitimität dieser Gewalt. Die demokratische Moderne ist jedoch weniger eine Auseinandersetzung zwischen Kräften, die sich klar diesen beiden Strömungen zuordnen ließen, als vielmehr die Geschichte einer wechselseitigen Durchdringung beider Strömungen in der Praxis von Bewegungen und Organisationen, sowie in den Ideen und Utopien einzelner und ganzer Gruppen.

Das Werk Rousseaus ist vom Aufeinanderprall dieser beiden Tendenzen bestimmt, aber es ist auch förmlich zerrissen zwischen ihnen. Wenn die Stiftung sich auf die Spuren der Akademie von Dijon begibt und nach Antworten sucht, die in der Tradition von Rousseaus Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen stehen, so sucht sie nach jenen raren Momenten, wo der Schleier über den Verhältnissen reißt und jene Gewalt und ihre Illegitimität sichtbar gemacht wird. Rousseaus Abhandlung rechnet schonungslos mit jener Gewalt ab, mit den Zumutungen der demokratischen Moderne, wie sie sich zu jenem Zeitpunkt gerade erst anschicken, die volle Macht zu übernehmen. Diese Zumutungen gehen heute weiter, als Rousseau es sich jemals vorstellen konnte – sie schreiben sich den Menschen politisch, sozial, psychologisch, technisch, ja biologisch ein. Auch die Verschleierung dieser Zumutungen, ihre Verselbstständlichung, ihre scheinbar freiwillige Akzeptanz, ja Einforderung durch die Menschen selbst, geht viel weiter, als dies 1755 vorstellbar war.

Rousseau hat jedoch mit beiden Händen ausgeteilt², auf beiden Seiten gespielt. Er hat mit dem Contrat Social später eine Aufforderung verfasst, sich

2 William Gibson zitiert den Ausdruck als Bild für jemanden, der sowohl weiße als auch schwarze Magie betreibt. »Mit beiden Händen austeilen' ist so 'n Ausdruck bei uns. Heißt so ungefähr, sie haben ihre Finger auf beiden Seiten drin. Auf der weißen und der schwarzen.« William Gibson: Biochips, in: Die Neuromancer Trilogie (Ausgabe in einem Band), Frankfurt/Main 1996, S. 433.

der ersten Haupttendenz der Moderne, ihrer Erbsünde, mit Haut und Haaren zu verschreiben, getrieben von der Idee, eine Herrschaft, die auf die richtige Weise formal verfasst und demokratisch legitimiert sei, sei keine Herrschaft mehr und demzufolge in der Reichweite ihrer Gewalt unbeschränkt und unbeschränkt rechtens. Rousseau hat getan, was viele nach ihm getan haben: Er hat den »Sprung« vollzogen aus den Aporien und Frustrationen der zweiten Tendenz in die Sicherheit und vermeintliche Gestaltungsmacht der ersten Tendenz. Er hat sich, um es mit Star Wars zu sagen, der dunklen Seite der Macht verschrieben. (Es ist deshalb eine scheinbare Macht, die man erringt, weil es daran nichts zu gestalten gibt. Man bildet sich ein, im Verbund mit dieser Tendenz endlich wirklich eingreifen und verändern zu können; unterm Strich unterschreibt man einfach.)

Der »Sprung« ist vergleichbar mit dem »Sprung«, den Camus am Leben und Werk vieler Literaten analysiert hat, die als Atheisten beginnen und als Katholiken enden (in *Der Mythos von Sisyphos*).³ Zwischen ihrer anfänglichen Überzeugung, dass es in der Moderne keine allgemein begründbaren Werte und Orientierungen mehr gibt, und ihrer späteren Überzeugung, dass diese verpflichtenden Werte und Orientierungen sich aus dem Christentum entnehmen ließen, gibt es keinen logischen Übergang, keine Herleitung. Sie »springen« einfach. Die einzige Verbindung ist die Radikalität ihrer jeweiligen Überzeugung, ihre Fixierung auf die Frage, deren Antwort sie wechseln. Man »springt«, weil man es dort nicht mehr aushält, wo man sich hingestellt hat; und wenn man an diesen Punkt gekommen ist, dann springt man auch richtig. Alle literarischen Konvertiten, von denen Camus berichtet, wurden katholisch.

Es ist der Stiftung natürlich bekannt, dass Rousseau »mit beiden Händen ausgeteilt« hat, auch wenn sie in der Ausschreibung nicht davon spricht. (Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Rousseau sprach den Mitgliedern der neuen Gesellschaft im *Contrat Social* ohne weiteres auch das Recht zu, einander bei Regelverletzung zu töten, und er sah keinen Widerspruch zu seinem Anspruch, der Mensch solle unter den Bedingungen des Gesellschaftsvertrags »so frei und gleich bleiben, wie vorher«.) Und es dürfte kein Zweifel daran bestehen, dass hier Parallelen bestehen zum Schicksal der sozialistischen Bewegung und der marxistischen Theorie, die im 20. Jahrhundert auf beiden Seiten gespielt hat, auf der Seite der Kritik an der Gewalt und den Zumutungen der demokratischen Moderne und auf der Seite der Rechtfertigung dieser Gewalt und der Unterwerfung unter diese Zumutungen. Wenn die Stiftung die Frage ausschreibt, unter welchen Bedingungen sich Freiheit und Gleichheit vereinbaren lassen, hält sie daran fest, dass diese Aufgabe ungelöst ist. Indem sie zu Rousseaus zweiter Abhandlung zurückgeht, sucht sie nach einer alternativen Zukunft für die vergangene Kritik, so wie sie im

3 Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburg 1959, S. 35 ff.

Zurückgehen auf Rosa Luxemburg nach einer alternativen Zukunft für die Sache der sozialistischen Kritik sucht.

Die Frage der Stiftung zielt auf das Herz der Ordnung, in der wir leben. Es ist ein kaltes, zur Gewalt bereites Herz, das Herz einer aufgeklärten Sklavengesellschaft und das Herz alter Bären; in vielen Fällen auch »gesprungener« Bären. Es gehen von der Frage allerdings einige falsche Fährten aus. Die Stiftung ergreift eine Frage der Zeit und macht sie zum Thema; und als eine Frage der Zeit ist sie unweigerlich von Konnotationen begleitet, von mitgedachten Vorannahmen, die selbst in Frage zu ziehen sind. Anders gesagt, die Frage kann in der gestellten Form bestimmte Vorstellungen nahe legen, die nicht geeignet sind, eine befreiende Antwort zu finden. Die wichtigsten sind:

- die Vorstellung, Freiheit und Gleichheit ließen sich überhaupt voneinander trennen und zumindest getrennt voneinander definieren;
- die Vorstellung, im demokratischen Kapitalismus sei Freiheit auf Kosten von Gleichheit (»politische Freiheit«), im Realsozialismus dagegen Gleichheit auf Kosten von Freiheit (»soziale Gleichheit«) verwirklicht, also zumindest eines von beiden bereits realisiert worden: die Freiheit oder die Gleichheit;
- die Vorstellung, es ließe sich eine gesellschaftliche Ordnung angeben im Sinne eines institutionellen Regelsystems, welches dann Freiheit und Gleichheit sozusagen zielsicher produziert;
- die Vorstellung, es gebe eine Hierarchie zwischen der allgemeinen politisch-sozialen Form, die eine Gesellschaft sich gibt (also ihrer institutionellen und ökonomischen »Großverfassung«) und den konkreten sozialen Verhältnissen und Interaktionen, dem wirklichen Leben zwischen den beteiligten Individuen und Gruppen sozusagen, eine Hierarchie im Sinne einer Kausalität und in dem Sinne, dass die »Großordnung« das einseitig bestimmende Moment sei;
- die Vorstellung, politische Theorie als »Wissenschaft« hätte eine Logik aus sich selbst heraus, sie würde also durch die Präzision von Definitionen und die Schlüssigkeit von Argumentationsketten in ihrer Qualität maßgeblich beeinflusst.

Diese Vorstellungen, die man in die Ausschreibung zumindest hineinlesen könnte, werden in dieser Abhandlung jedenfalls nicht geteilt. Hier wird vertreten, dass Freiheit und Gleichheit zusammenfallen in der Idee der freien Kooperation; dass die Modelle der »zynischen Freiheit« und der »ohnmächtigen Gleichheit«, wie sie im demokratischen Kapitalismus und im Realsozialismus propagiert und realisiert wurden, weder mit Freiheit noch mit Gleichheit viel zu tun haben; dass die Antwort auf die Frage nicht in einem gesellschaftlichen Ordnungssystem liegt, sondern in einer Politik; dass die verschiedenen Orte und Kooperationen einer Gesellschaft in Form der Selbstähnlichkeit miteinander verbunden sind, und dass eine kritische Utopie und eine ihr verpflichtete Politik nicht die Struktur einer Rahmensetzung haben, sondern ebenfalls ein

selbstständliches Programm für verschiedenste Bereiche und Kooperationen entfalten müssen; dass die Qualität politischer Theorie daraus resultiert, dass sie sich der tatsächlichen Praxis emanzipatorischer Versuche eng anlegt (wie das Kleid, von dem Danton bei Büchner spricht)⁴ und für diese und andere Versuche nutzbar ist, während die Qualität von politischer Theorie und von Wissenschaft allgemein ganz sicher nicht daraus resultiert, sich von den Normen des akademischen Systems für ihre denksportlichen Höchstleistungen auf die Schulter klopfen zu lassen.

Die Frage wird also durch die Antwort eine Rekonstruktion erfahren. Dies kann auch nicht anders sein; weil eine Antwort, die Neues wagt, wie die Stiftung dies ausdrücklich einfordert, nicht schon in der logischen Form der Frage enthalten sein kann, so dass sie gewissermaßen nur daraus abgeleitet zu werden brauchte. Die Antwort muss in der Wirklichkeit wildern und den Teppich der Frage schmutzig machen, anders ist sie keine.

Die Antwort, die hier gegeben wird, lautet: Frei und gleich sind Menschen im Rahmen einer freien Kooperation. Freie Kooperation hat drei Bestimmungen: Freie Kooperation beruht darauf, dass die vorgefundenen Regeln und die vorgefundene Verteilung von Verfügung und Besitz ein veränderbarer Fakt sind und ihnen keinerlei höheres, objektivierbares Recht zukommt. Freie Kooperation besteht darin, dass alle Beteiligten dieser Kooperation sie aufgeben, ihre Kooperationsleistung einschränken oder unter Bedingungen stellen können, um auf die Regeln der Kooperation in ihrem Sinne einzuwirken, und zwar zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis, und dass sie dies individuell und kollektiv auch wirklich tun. Freie Kooperation bedarf einer Politik, die sie immer wieder aufs Neue realisiert, indem sie die Grenzen der Freiheit und die Realität der Gleichheit praktisch erprobt und indem sie die äußeren und inneren Voraussetzungen des »vergleichbaren und vertretbaren Preises« durchsetzt. (Dies ist gleichzeitig die Definition von »linker« Politik im Gegensatz zu »rechter«.) Hierfür lassen sich, im Sinne einer Politik »mittlerer Reichweite«, die wesentlichen Elemente bzw. Kriterien angeben, die sich auf alle Bereiche gesellschaftlicher Kooperation anwenden lassen.

Die Antwort knüpft an bei Rousseaus zitierter Passage über die Ketten der Abhängigkeit. Wir sind daran gewöhnt, dass über die Ordnung unter den Bäumen diskutiert wird, wie sie möglichst frei und gleich würde, was als Misshandlung gelte und wie sie zu verhindern sei. Dabei übersehen wir, dass in den theoretischen Überlegungen und in der politischen Praxis des demokratischen Zeitalters die Menschen unter dem Baum festgehalten werden. Sie sind das theoretische und praktische Objekt der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung. In dieser Rolle können wir jedoch niemals frei und gleich werden. Wenn jemand den einen Baum verlassen und zu einem anderen gehen möchte,

4 Georg Büchner: Dantons Tod, in: Werke und Briefe, München 1980, S. 10.

macht es keinen Sinn, zu sagen: Er (oder sie) irrt sich. Wir können den Fakt, dass jemand mit dieser Kooperation, wie sie unter jenem Baum stattfindet, nicht zufrieden ist, nur zur Kenntnis nehmen: ob es sich nun um eine Beziehung handelt, eine Gruppe, ein Projekt, oder eine Gesellschaftsform. Ob jemand eine Kooperation für sich weiter erstrebenswert findet oder nicht, ist eine Tatsache, die wir nicht theoretisierend oder durch eine preskriptive Praxis, also durch Vorschriften, hinterschreiten können. Es ist der realexistierende Zynismus demokratischer Herrschaftspraxis, Menschen unter einen Baum zwingen und ihnen beweisen zu wollen: Euch geht's doch gut!

Umgekehrt wird jedoch ein Konzept daraus. Wenn Menschen nach Freiheit und Gleichheit streben, so tun sie das in aller Regel dadurch, dass sie ihren Baum verlassen; oder dass sie auf die Ordnung unter ihrem Baum Einfluss gewinnen, weil sie ihn sonst verlassen oder das Spiel unter dem jeweiligen Baum nicht mehr wie bisher mitspielen. Dies ist die allgemeinste Form emanzipativer Praxis. Linke Politik – eine Politik, die Herrschaft ablehnt und tatsächliche Freiheit und Gleichheit befürwortet – kann diese konkrete emanzipative Praxis weder theoretisch vorwegnehmen noch praktisch überflüssig machen. Inhalt linker Politik ist es, dafür einzustehen, dass diese emanzipative Praxis stattfinden kann, und zwar für alle und zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis. Es gibt keinen »großen Wurf«, keine »gesellschaftliche Ordnung« im traditionellen Sinne, die konkrete Emanzipation und linke Politik entbehrlich machen könnte. Im Gegensatz zu dem Eindruck, den Rousseau an der zitierten Stelle erweckt, gibt es keinen gesellschaftlichen Zustand, wo die Menschen »nichts besitzen« würden. Es gibt immer Formen der Verfügung, wenn auch vielfältige, und sie sind immer dafür offen, in Herrschaft zu münden. Und selbst die Wegnahme von herrschaftsförmigen Zugriffen, die Abschaffung von Zwang, sagt uns noch nichts darüber, wie wir leben möchten.

Der Titel der Abhandlung ist doppelsinnig. »Gleicher als andere« ist Orwells Formulierung. In *Animal Farm* stellen die Tiere eines Tages fest, dass das erste Gesetz »Alle Tiere sind gleich« von den Schweinen ergänzt wurde: »Aber einige Tiere sind gleicher als andere.«⁵ Es ist ein Bild dafür, wie Herrschaftsordnungen des demokratischen Zeitalters Freiheit und Gleichheit proklamieren, den Sinn jedoch so verdrehen, dass sie hinterrücks Unfreiheit und Ungleichheit schaffen und legitimieren. So sind im demokratischen Kapitalismus immer schon einige Tiere freier als andere gewesen, und im Realsozialismus einige Tiere gleicher als andere – was mit Freiheit und Gleichheit dann eben wenig zu tun hat.

In dieser Abhandlung wird jedoch auch vertreten, dass Freiheit und Gleichheit nicht durch eine Rahmensetzung von oben gewährt oder verwirklicht werden können. Freiheit und Gleichheit oder, wie sie hier zusammengefasst

5 George Orwell: *Farm der Tiere*, Zürich 1974, S. 137.

werden, freie Kooperation, ist die Leistung von Menschen, das Ergebnis einer Politik im weitesten Sinne, und sie ist eine Eigenschaft von Kollektiven – eben von Kooperationen, egal ob es sich um Gesellschaften, Gruppen, Beziehungen, ökonomische Kollektive oder Kollektive von Gesellschaften handelt. In diesem Sinne gibt es sehr wohl Kooperationen, die freier und gleicher sind als andere. Das Selbstbewusstsein einer zukünftigen linken Politik wird sich nicht daraus speisen, »die Probleme gelöst« und »Freiheit und Gleichheit durchgesetzt« zu haben, weil dies nie ein für alle Mal der Fall sein kann. Es wird sich darauf stützen, freier und gleicher als andere zu sein und auf allen Ebenen dafür zu wirken. Und es wird sich darauf stützen, sich nicht zu verneigen – nicht vor angeblichen Errungenschaften, nicht vor angeblichen Notwendigkeiten, und nicht vor der aktuellen Tageswährung von Freiheit und Gleichheit, wie sie an den Börsen herrschaftlicher Selbstdarstellung gerade gehandelt wird.⁶

6 »Sich nicht zu verneigen«: Vergleiche die eingangs zitierte Passage aus dem Gedicht von Lars Gustafsson.

Erster Teil: Freiheit und Gleichheit

1. Von der Sklaverei (Das Putzfrauen-Prinzip)

Morpheus: What is the Matrix? It is the world that has been pulled over your eyes to blind you from the truth.

Neo: What truth?

Morpheus: That you are a slave, Neo. Like everybody else, you were born into bondage ... kept inside a prison that you cannot smell, taste, or touch. A prison for your mind.

Andy und Larry und Wachowski, The Matrix, Transskript der Filmfassung.

Der heutige bürgerliche Mittelstand ist vertraut mit einem Problem, das als »Putzfrauen-Dilemma« bekannt ist. Es geht etwa so: Nach dem ersten Kind geht die Frau wieder arbeiten. Da sie in konventioneller Weise für den Bereich der familiären Reproduktion verantwortlich ist, kauft sie fremde Dienstleistungen ein, um sich die Zeit zu verschaffen, in der sie arbeiten geht: Sie beschäftigt eine Putzfrau. Die Putzfrau kostet Geld. Nun arbeitet aber die Frau, die die Putzfrau anstellt, selbst in der Regel Teilzeit. Sie wird aufgrund von Babypause, Qualifikationsverlust und allgemeiner patriarchaler Lohnpolitik vergleichsweise schlecht bezahlt. Da überdies die staatliche Steuerpolitik sie benachteiligt bzw. den männlichen »Alleinernährer« besonders fördert, stellt sich heraus: Es lohnt sich nicht. Der Mehrverdienst geht für das drauf, was die Putzfrau kriegt, ja womöglich zahlt man noch drauf, und wenn die Putzfrau dann noch Sozialabgaben kriegen soll, du lieber Himmel. Ohne Putzfrau kann die Frau nicht wieder arbeiten gehen; mit Putzfrau aber auch nicht. Das ist das Putzfrauen-Dilemma.

Das Putzfrauen-Dilemma betrifft verschiedenste Dienstleistungen und Lebensformen. Seine Ökonomie lässt sich in Kategorien von Geld oder von Zeit beschreiben. Was kostet die Tagesmutter? Wieviel Zeit kostet es, die Kinder zur Kita zu schaffen, wieder abzuholen, an Elternabenden teilzunehmen, unter Umständen alle paar Wochen für alle zu kochen usw.? Wieviel Ärger bereitet die Putzfrau, die ständig alles falsch macht? Der stöhnende Ausruf, dass es »sich nicht lohnt«, wird von traditionellen patriarchalen Kleinfamilien ebenso erhoben wie von homosexuellen Lebensgemeinschaften oder alternativen WGs, die alle ihre Putzfrau haben wollen. Er wird auch von karriereorientierten Singles ausgestoßen, die feststellen, dass ihre aktuelle Beziehung soviel Beziehungsarbeit oder soviel Geld kostet, dass die emotionalen, zeitlichen und finanziellen Kosten den Gewinn für die Reproduktion der eigenen Ar-

beitskraft überwiegen. Im Prinzip folgt auch das unternehmerische Jammern über die hohen Lohnnebenkosten und darüber, dass Arbeit »zu teuer« ist, dem Muster des Putzfrauen-Dilemmas. »Ohne« geht es nicht, »mit« aber lohnt es sich auch nicht.

Natürlich haben alle ihre Putzfrau. Natürlich lohnt es sich anscheinend doch. Worum geht es also? Es geht um Ideologie; es geht um die Verteidigung eines Anspruchs; es geht um eine Politik, diesen Anspruch durchzusetzen. Dieser Anspruch lautet: Du musst weniger kosten als ich. Und: Du musst akzeptieren, dass ich den Preis festsetze, so dass du weniger kostest als ich. Und zwar deutlich weniger.

Dies ist das Putzfrauen-Prinzip. Wo immer über das Putzfrauen-Dilemma lamentiert wird, geht es im Kern um die Durchsetzung des Putzfrauen-Prinzips: des Anspruchs, dass jemand anderes weniger kosten muss als wir, und dass wir die Bedingungen der Kooperation möglichst einseitig diktieren.

Es ist ein äußerst merkwürdiger Anspruch. Unter Menschen, die sich als halbwegs gleich betrachten, wird er nicht erhoben. Nimmst du meine Kinder, nehme ich deine Kinder; leihst du mir eine Stunde dein Ohr, leih ich dir meins; trägst du meinen Umzugskarton, trage ich deinen; trage ich das meine zu unserer Kooperation bei, trägst du etwas anderes bei. All dies können wir (nicht in jedem Fall, aber grundsätzlich) als gewinnbringende Kooperation betrachten; wir erwarten dabei nicht, dass wir etwas geschenkt bekommen. Wir würden es als diskriminierend empfinden, wenn jemand sagt: Hör mal, du kannst doch meine Kinder etwas öfter mit vom Kindergarten nach Hause nehmen als ich deine, meine Arbeitszeit ist nämlich teurer bezahlt als deine! (Was nicht heißt, dass so etwas nicht hin und wieder tatsächlich gesagt wird.)

Das ist genau der Punkt: Zwischen Menschen, die sich als gleich betrachten, sind wir äußerst empfindlich gegenüber dem Ansinnen, die eigene Zeit, Kraft, Leistung, Person sei fühlbar weniger wert als die des anderen. Und wir sind äußerst empfindlich, wenn wir den Eindruck gewinnen, dass sich die konkrete Kooperation für den anderen deutlich mehr lohnt als für uns selbst. Wir erwarten aber nicht (jedenfalls nicht bewusst), dass sie sich für uns deutlich mehr lohnen muss als für den anderen. Unter Gleichen definieren wir »es lohnt sich« als: »Diese Kooperation ist besser für mich, als wenn ich sie nicht hätte.« Wir definieren »es lohnt sich« nicht als: »Diese Kooperation lohnt sich, weil ich dir weniger gebe als du mir.«

Der Jammer über das Putzfrauen-Dilemma bezieht seine emotionale Kraft und seine scheinbare Plausibilität also daraus, dass wir legitimerweise empfindlich sind gegenüber einer Kooperation, die sich für andere mehr lohnt als für uns, und dass diejenigen, die da jammern, oft sowieso den Verdacht haben, in anderen Kooperationen ausgenommen zu werden (was ja z.B. im Fall der patriarchalen Kleinfamilie oft auch zutrifft für die Kooperation mit dem männlichen »Hauptarbeiter«). Ein Argument und eine Haltung, die unter

(dem Anspruch nach) Gleichen gerechtfertigt sein könnten, werden dazu verwendet, eine Struktur der Ungleichheit zu rechtfertigen und einzufordern. Wir merken dies schon daran, dass wir diese Position gar nicht erst einer konkreten Verhandlung aussetzen würden. Jedenfalls hört man selten Gespräche wie: »Hör zu, ich verdiene netto und nach Abzug aller Kosten und Nachteile 1.500 für 100 Stunden im Monat, wenn ich wieder arbeiten gehe. Wenn ich dir pro Woche 25 Mark die Stunde gebe für acht Stunden, sind das 800 Mark im Monat. Du verdienst also mehr dran, dass ich arbeiten gehe, als ich, und kriegst fast doppelt soviel Stundenlohn. Wenn ich dann noch den Kindergarten abziehe, arbeite ich praktisch für umsonst!« – »Ja, aber dir geht es doch gar nicht nur ums Geld. Du willst diese Lösung, weil du wieder deine Arbeit machen willst, weil du deinen Wert auf dem Markt wiederherstellen willst, oder weil du deine Stellung gegenüber deinem Mann behaupten willst. In jedem Fall tauschst du eine Arbeit, die du gerne machst und die dich weiterbringt, gegen eine Arbeit, die du nicht gerne machst und die dich nicht weiterbringt, nämlich Putzen. Es wird dich vielleicht überraschen, aber mich bringt Putzen auch nicht weiter, und ich kann mir auch interessantere und angenehmere Arbeiten vorstellen. Und dass du den Kindergarten geistig von deinem Job abzieht und nicht von dem von deinem Typen, ist nicht mein Bier; willst du die Kinder ewig in deinem Wohnzimmer stapeln? Wenn ich, s mir recht überlege, fände ich 30 Mark eigentlich angemessen.«

Wir möchten uns so etwas gar nicht anhören. Wenn wir über das Putzfrauen-Dilemma jammern, wollen wir nicht verhandeln. Wir hängen der Vision an, die Bedingungen setzen zu können, nicht verhandeln zu müssen, einfach verfügen zu können. Der Vision von Herrschaft mithin. Wir beschwerten uns darüber, dass wir in einem bestimmten Bereich, in einer bestimmten Beziehung, nicht genügend herrschen.

Was ist Herrschaft? Herrschaft besteht darin, über andere verfügen zu können: ihre Arbeit, ihren Körper, ihre Person. Es spielt dafür keine Rolle, ob das in guter Absicht geschieht oder unwillkürlich, ob es für die Beherrschten in dieser oder jener Hinsicht vielleicht »nützlich« ist. Es spielt keine Rolle, wer uns dazu ermächtigt hat, ob uns diese Herrschaft zugefallen ist, ob wir hart dafür gearbeitet haben oder ob wir sie einfach beansprucht haben. Es spielt auch keine Rolle, ob sie uns jemand durch demokratische Verfahren zugeteilt hat, ob sie durch Verträge zustande kommt, ob wir sie erkauft haben, ob die Beherrschten sie uns freiwillig geben. All dies sind wichtige Unterschiede, es ist nicht egal für das, was abläuft. Aber all dies ändert nichts daran, dass hier Herrschaft vorliegt.

Von den verschiedenen TheoretikerInnen der verschiedenen sozialen Bewegungen sind unterschiedliche Aspekte von Herrschaft betont worden oder genauer gesagt, die Betrachtung von Herrschaft wird von unterschiedlichen »Urbildern« geprägt. Die marxistische Theorie geht vom Urbild des Arbeiters

aus, dessen Leben darin besteht, dass er für den Mehrwert des Unternehmers verschlissen wird; die feministische Theorie geht vom Urbild der Frau aus, die unbezahlte Reproduktionsarbeit in der Familie leistet und sexueller Gewalt ausgesetzt ist; TheoretikerInnen der schwarzen Emanzipation gehen vom Urbild des Sklaven oder der Sklavin aus, die als Ding gehandelt werden, grundsätzlich völlig schutzlos sind und gewaltsam aus ihrer Welt in eine andere verfrachtet wurden. Schwul-lesbische Theorie geht aus vom Urbild des Menschen, der für seine Sexualität zum Monstrum gemacht wird, um die herrschende Form der familiären Reproduktion und der geschlechtlichen Sozialisation allgemein zu erzwingen; Theorien der antikolonialen Befreiung vom Urbild einer Gesellschaft, die von außen überfallen und zerstört und deren eigene Entwicklung ausgeschaltet wird.

Die Aufzählung ist weder vollständig, noch die Urbilder verpflichtend. Je nach Urbild geraten die einen Aspekte und Formen von Herrschaft schärfer in den Blick und andere weniger. Je schärfer eine Theorie der Befreiung den Fokus auf das eine oder andere Urbild einstellt, je wuchtiger ihre Argumentation die jeweilige Form der Unterdrückung und die entsprechende Notwendigkeit der Befreiung zum Ausdruck bringt, desto unschärfer werden die anderen Formen. Das kann sie nicht nur in Gegensatz zu anderen Befreiungskämpfen bringen, es kann sie auch von der nachfolgenden Generation entfremden, deren Erfahrung durch das bisherige Bemühen um Befreiung bereits verändert ist: sowohl ihre Erfahrung von Herrschaft, als auch ihre Notwendigkeiten von Befreiung sind andere geworden und finden im Urbild nicht mehr ihren adäquaten Ausdruck. Eine Weiterentwicklung der Theorie, weg vom Urbild, wird unumgänglich.

Die Entfernung vom Urbild birgt jedoch ebenfalls Gefahren. Eine allgemeine Theorie von Herrschaft, die sich nicht mehr auf die historischen Urbilder bezieht, wird zu einer leidenschaftslosen Abstraktion, der aus dem Blick gerät, dass hier von Herrschaft die Rede ist und nicht von einer unpersönlichen Fehlentwicklung. Eine solche Haltung ist heute durchaus Mode. Es wird dann etwa leicht hingefügt, »der Kapitalismus kann die Probleme der Welt nicht lösen«, wie wenn es sich um eine fehlerhafte Rechenaufgabe handle und nicht um die Vergewaltigung von Menschen durch Menschen. Entsprechend zu kurz greifen dann die Vorstellungen, wie eine solche Situation zu ändern sei.

Die Suche nach einem verallgemeinerten Begriff von Herrschaft rechtfertigt sich aus der Notwendigkeit der Weiterentwicklung und aus der Notwendigkeit von Bündnissen quer zu den verschiedenen Befreiungsbewegungen. Sie muss sich der Gefahr bewusst sein, stets zu kurz zu greifen. Auf den ersten Blick scheint Herrschaft zum Beispiel in zwei Aspekte zu zerfallen: den Aspekt der Ausbeutung, der Aneignung fremder Arbeit und Natur zu eigenem Nutzen, und den Aspekt der Dominanz, der Bestimmungsgewalt über andere. Wenn wir jedoch fragen: »Gibt es ein objektives Kriterium für den Nutzen, den

jemand aus fremder Arbeit und Natur zieht, ein quantifizierbares Kriterium für Ausbeutung?«, und wenn wir diese Frage verneinen, dann fließen beide Aspekte wieder in eins zusammen. Herrschaft richtet die Welt so und so ein. Sie schafft eine Welt, wie sie der Herrschende sich erträumt, indem er über den Beherrschten verfügt.

Die Rede ist hier also von einem verallgemeinerten Begriff von Herrschaft, der aus der Konfrontation konkreter Erfahrungen gewonnen wird, nicht von einem allgemeinen, abstrakt hergeleiteten. Wir kommen auch bei der Suche nach einem verallgemeinerten Begriff nicht ohne Urbilder aus, ob wir sie beschreiben oder nur mitklingen lassen, weil allgemeine Begriffe von Herrschaft immer eine Abstraktion bleiben, die ihren Nutzen für konkrete Unterdrückungsverhältnisse beweisen müssen.

Wenn wir uns also auf dem dünnen Eis eines verallgemeinerten Begriffs von Herrschaft bewegen wollen, dann können wir sagen: Herrschaft ist erzwungene soziale Kooperation. Die Kooperation ist erzwungen, weil die eine Seite sich nicht aus ihr lösen kann, weil sie nicht darüber bestimmen kann, was sie einbringt und unter welchen Bedingungen, weil sie keinen oder nur geringen Einfluss auf die Regeln der Kooperation hat.

Die zeitgenössische Sklavenhaltergesellschaft versucht, Herrschaft die Nähe zu den erwähnten Urbildern zu nehmen. Matrix stellt ein anderes Urbild vor, um die postmoderne Realität von Herrschaft sichtbar zu machen. Wir bekommen eine Gesellschaft gezeigt, in der all die hässlichen klassischen Urbilder an den Rand gedrängt sind und wir uns augenscheinlich frei und gleich bewegen. Nur ist das nicht die Wirklichkeit, sondern eine virtuelle Inszenierung. In Wahrheit ist die Struktur der Verfügung und erzwungenen Kooperation total. Wir sehen das aber normalerweise nicht, obwohl es Hinweise gibt und ein unbestimmtes Gefühl.⁷ Wir sind Opfer der »Matrix«, der Welt, die uns über die Augen gezogen wird: der Selbstinszenierung einer demokratischen Gesellschaft, die von sich behauptet, dass sie gegen die klassischen Urbilder kämpft und dass sie selbst nicht herrschaftsförmig ist. Dieses virtuelle Welt macht uns blind gegenüber der Realität: dass wir Sklaven sind. Verfügbar. Regeln und Kontrollen unterworfen, denen wir uns nicht entziehen und über die wir nicht bestimmen können. Den ganzen Tag, mit all unseren Empfindungen und Fähigkeiten; bis ans Ende unserer Tage und bis in die siebte Generation. Sehen können wir das, wenn wir die oben genannte Definition von Herrschaft anwenden. Fast alles ist erzwungene Kooperation. Auf die Frage »Was ist die Matrix?« lautet die Antwort: Die Matrix ist die Inszenierung des Sozialen, aus der die Idee der freien Kooperation vollständig ausgetrieben ist. Dadurch bewirkt sie, dass wir die Stäbe unseres Gefängnisses weder riechen, noch schmecken, noch berühren können. Wir nehmen unser Gefängnis überall hin

⁷ Es gibt Mr. Rhineheart, und es gibt die Frage nach der Matrix, die uns umtreibt.

mit, wohin wir auch gehen, in jedes konkrete Verhältnis. Und das Ausmaß, in dem wir in Wirklichkeit versklavt sind, ist weit totaler als das jeder antiken oder bürgerlichen Sklavenhaltergesellschaft vor uns.

Unserer Putzfrau würden wir auch gerne eine »Matrix« überziehen, eine Betrachtungsweise die ausblendet, dass wir in diesem Verhältnis auf der herrschenden Seite stehen. Was blenden wir dabei aus? All das, was unsere Putzfrau hindert, frei zu verhandeln oder etwas anderes zu machen. Indem wir der Frage nachgehen, »Warum machen Putzfrauen das?«, gewinnen wir einen Eindruck, wodurch erzwungene Kooperation erzwungen wird.

Man kann, um es in der Art Tucholskys zu sagen, einen Menschen (oder eine Gruppe von Menschen) auf vielerlei Art versklaven. Es ist nichts darunter, was in unserer heutigen Gesellschaft oder unserer heutigen Weltordnung nicht zur Anwendung käme. Es gibt keine abschließende Beschreibung der Methoden und Instrumente, mit denen Herrschaft ausgeübt, d. h. Ausbeutung und Dominanz erzwungen wird. Für einen pragmatischen Überblick, auf den in der Folge zurückzukommen sein wird, lässt sich folgende Einteilung vornehmen:

1. Die Ausübung oder Androhung direkter, physischer Gewalt – die »militärische« Ebene von Herrschaft.
2. Strukturelle Unterordnung, d. h. die Errichtung oder Aufrechterhaltung von Regeln und Verteilungen in einer sozialen Kooperation, die zu einer systematisch unterschiedlichen Anhäufung von Macht führen – die »ökonomische« Ebene von Herrschaft.
3. Diskriminierung, d. h. ausschließende Solidarität einer Gruppe gegen den »Rest« – die »soziale« Ebene von Herrschaft.
4. Kontrolle der Öffentlichkeit, d. h. der maßgebliche Einfluss darauf, wie in einer Kooperation geredet und gedacht wird, welche Interpretationen und Normen die vorherrschenden sind – die »institutionelle« Ebene von Herrschaft.
5. Abhängigkeit, d. h. die Ausschaltung von Alternativen für die jeweils andere Seite in der Kooperation, so dass diese Kooperation für die Gegenseite möglichst alternativlos wird – die »existenzielle« Ebene von Herrschaft.

Die Trennschärfe dieser Einteilung ist begrenzt. Es geht hauptsächlich darum, eine Vorstellung zu gewinnen, was in einer Kooperation alles an Herrschaftsinstrumenten zum Einsatz kommt oder kommen kann; wir vergessen leicht ganze Ebenen dabei. Die Spannweite der Instrumente, die auf diesen fünf Ebenen verwendet wird, ist groß. Die »militärische« Ebene, die der direkten Zwangsgewalt, reicht von den Fäusten des Nachbarsjungen, der uns auf dem Schulhof verprügelt um regelmäßig an unser Pausenbrot zu kommen, bis zu militärischen Hightech-Systemen, mit denen wir fremde Länder überfallen. Strukturelle Unterordnung hat meistens mit Arbeitsteilung zu tun, aber ebenso mit den »terms of trade«, den Bedingungen zu denen gehandelt wird. Abhängigkeit kann materiell bewirkt sein, aber auch technisch, psycho-

logisch oder emotional. Die Instrumente reichen von so modernen Instrumenten wie der angestrebten gentechnischen Revolution in der Landwirtschaft bis zu äußerst traditionellen, wie der sozialen Isolierung der Frau in der patriarchalen Gesellschaft.

Herrschaftsbeziehungen »sprechen« auf allen Ebenen. Es ist wichtig für Herrschaft, die einzelnen Ebenen ineinander »übersetzen« zu können – aus militärischer Überlegenheit ökonomische Unterordnung zu machen und umgekehrt, Abhängigkeit in Kontrolle der Öffentlichkeit umsetzen zu können und umgekehrt, usw. Wir unterschätzen meist, wie komplex und weitreichend die Instrumente sind, die in ganz konkreten Beziehungen zum Einsatz kommen oder »im Hintergrund« genutzt werden. Als einzelne Person wenden wir meist keine unmittelbare Gewalt gegen unsere Putzfrau an, um sie zur Arbeit zu zwingen. Dass sie aus Bosnien geflüchtet ist, vor militärischer Gewalt, oder aus Osteuropa eingewandert, auf der Flucht vor den Folgen struktureller Unterordnung, spielt für unser Verhältnis jedoch eine große Rolle; es beeinflusst die Alternativen, die sie hat. Wir diskriminieren die Gruppe unserer eingewanderten Putzfrauen gemeinsam, indem wir z.B. ihre Ausbildung und Abschlüsse nicht anerkennen und dadurch ihre Arbeit verbilligen bzw. auf den Putzsektor hin dirigieren. Dass Putzfrauen schlecht organisiert sind und dadurch wenig Kontrolle der Öffentlichkeit haben, nehmen wir dankend als Vorteil an.

Aufgrund der Komplexität von Herrschaftsinstrumenten ist das Gewaltmonopol übergeordneter Strukturen keine Lösung; es dient denen, die auf den anderen Ebenen (denen außer der »militärischen«) Vorteile haben und zur Anwendung bringen. Auch auf den anderen Ebenen von Herrschaftsinstrumenten bringt eine Politik, die der des Gewaltmonopols entspricht, keine Lösung – wir wissen heute, dass die Verstaatlichung von produktivem Eigentum und ökonomischer Verfügung an sich keineswegs bewirkt, dass strukturelle Unterordnung verschwindet. Die Politik der »Zivilisierung«, typisch für das demokratische Zeitalter, ist entsprechend ambivalent: Sie mag positive Elemente einer Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten enthalten, zumeist wirkt sie jedoch negativ im Sinne einer Entwaffnung der Beherrschten, um sie desto reibungsloser den anderen Instrumenten und Ebenen von Herrschaft auszuliefern.

Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten bildet daher einen wesentlichen Bereich linker Politik, einer, die auf das Ziel von Freiheit und Gleichheit abzielt bzw. auf das Ziel freier Kooperation. Dies kann bereits festgehalten werden, auch wenn Abwicklung keineswegs ausreicht.

2. Zynische Freiheit, ohnmächtige Gleichheit

Freiheit schafft Ungleichheit. Gibt man zwei Menschen Freiheit, wird immer einer erfinderischer und produktiver sein als der andere.

Themba Sono, südafrikanischer Ökonom, in: Der SPIEGEL, Nr. 33/2000.

Wenn wir dem Anschein nachgehen, es handle sich beim demokratischen Kapitalismus und beim Realsozialismus um zwei Systeme, von denen das eine politische Freiheit auf Kosten von sozialer Gleichheit, das andere soziale Gleichheit auf Kosten von politischer Freiheit verwirklicht hätte, dann begehen wir damit die Ruinen eines politischen Anspruchs. Wir besichtigen die dürrtigen Reste, die übrig geblieben sind. Und wenn wir sie antippen, fallen sie um und stürzen zu Staub.

Es ist der Erinnerung wert, dass beide Systeme ursprünglich auf den politischen Anspruch zurückgehen, sowohl Freiheit als auch Gleichheit zu realisieren. Die amerikanische Unabhängigkeitsverfassung enthält nicht umsonst den Passus, wonach die Menschen frei und gleich geboren wären und deshalb unverbrüchliche und unveräußerliche Rechte hätten.⁸ (Was weder die Vernichtungskriege gegen die Indianer noch die Versklavung der Schwarzen im Süden verhinderte.) Die realsozialistische Gesellschaft interpretierte sich an ihrem Ausgangspunkt als Form der Befreiung, als Schritt auf dem Weg, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«, wie es bei Marx heißt.⁹ (Was weder Massenhinrichtungen noch Zwangsarbeit verhinderte, die nicht erst unter Stalin, sondern bereits in den ersten Jahren der Sowjetunion an der Tagesordnung waren.) Gemessen an diesen Ansprüchen, betrachten wir heute eine Welt des doppelten Scheiterns. Erst in der Ära des Neoliberalismus, also ab den frühen siebziger Jahren, und parallel dazu in der Ära Breshnew, engte sich die Selbstdarstellung der Systeme ein: Der demokratische Kapitalismus stand zunehmend offen zur sozialen Ungleichheit und argumentierte für sich, wenigstens politisch »freier« zu sein; der realexistierende Sozialismus versuchte immer weniger, die politische Unfreiheit zu kaschieren, sondern verteidigte sich damit, wenigstens sozial »gleicher« zu sein. Gemeint war damit im einen Falle das System juristisch verbriefter »Freiheitsrechte« (Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Vereinigungsfreiheit usw.), im anderen Fall die geringere Schere bei den Einkommen.

Einen solchen Begriff von Freiheit und Gleichheit als reduziert zu bezeichnen, wäre unverdiente Milde. Was ist »frei« an einem Individuum, das sich politisch frei betätigen darf, der strukturellen Unterordnung und der Kontrolle der

8 Zur Idee der Gleichheit in der amerikanischen Tradition vgl. David Brion Davis: Freiheit-Gleichheit-Befreiung, Die Vereinigten Staaten und die Idee der Revolution, Berlin 1990, S. 18 ff.

9 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, S. 385.

Öffentlichkeit durch Kapital und große gesellschaftliche Machtblöcke jedoch unverändert ausgesetzt ist? Was ist »gleich« an einem Individuum, dessen Einkommen im Verhältnis zu anderen nicht geringer als ein Drittel oder ein Viertel ausfällt, dessen persönliche Gestaltungsspielräume oder politische Einflussnahme im Verhältnis zur oberen Funktionsklasse und der ökonomischen Elite jedoch gegen Null gehen? Wir können dem demokratischen Kapitalismus bestenfalls ein Modell der zynischen Freiheit attestieren. Der Mensch ist darin geringeren Beschränkungen ausgesetzt, wenn es ihm gelingt, eine privilegierte ökonomische Stellung zu erreichen; er hat durch die warenförmige Verfügbarkeit von Arbeit und Natur eine gewisse Chance, sich diese ökonomisch privilegierte Stellung auf Kosten anderer zu verschaffen; und er kann sich als politisch frei betrachten, wenn es ihm nichts ausmacht, dass er mit all seinen verbrieften Rechten praktisch nichts verändern kann. Dem realexistierenden Sozialismus können wir entsprechend ein Modell der ohnmächtigen Gleichheit bescheinigen. Der Mensch ist darin in geringerem Maße von vollständiger Armut bedroht, soweit er sich den gesellschaftlichen Konventionen gemäß verhält; er hat über die Möglichkeit affirmativer politischer Betätigung eine gewisse Chance, auf Kosten anderer sozial aufwärts mobil zu sein; und er kann sich als sozial gleich betrachten, wenn er die Tatsache ignoriert, dass sein Einfluss auf die gesellschaftlichen Entscheidungen (politische, ökonomische, soziale) minimal ist.

Viel ist das nicht. Im späten Realsozialismus wie auch im heutigen demokratischen Kapitalismus finden wir die Tendenz, auch noch die verbliebenen Ruinen zu schleifen, sich von sozialer Gleichheit oder von der Unveräußerlichkeit bestimmter Freiheitsrechte ebenfalls zu verabschieden. In gewisser Weise ist das konsequent. Wer erst ein Gärtchen ausweist, innerhalb dessen die Freiheit oder die Gleichheit ein bisschen grasen darf, sofern sie außerhalb dieser speziellen Sphäre nichts anrichtet, der kann irgendwann auch dieses Gärtchen planieren und Freiheit und Gleichheit gleich im Museum ausstellen.

Oder wie sollen wir es nennen, wenn Einzelne sich ganze Stiftungen kaufen können, sich vollelektronische Häuser bauen und mehrere Tausend Mark im Monat nur vertelefonieren, während wir der Sozialhilfeempfängerin für die Woche Kur ihren Leistungsbezug streichen, weil sie dort ja schon zu Essen bekommt? Ist das ein Mangel an Freiheit? An Gleichheit? Wenn Arbeiter, denen ihr Staat angeblich gehört, monatelang keinen Lohn bekommen, während die Manager des militärisch-industriellen Komplexes, bei dem sie arbeiten, auf den internationalen High-Tech-Märkten shoppen gehen, Streik aber als systemfeindlich verboten ist? Fehlende Freiheit? Fehlende Gleichheit? Freiheit und Gleichheit ist es jedenfalls nicht. Es ist, ob in Ost oder West, bestenfalls die Freiheit zu gehorchen und die Gleichheit der optimalen Verwertung. Es ist, schlicht und ergreifend, Herrschaft.

Wenn wir einfache, konkrete Fragen stellen wie: Wie groß ist der Anteil am gesellschaftlichen Leben und am gesellschaftlichen Reichtum, den ich gestal-

ten kann? Welche alten Bären können in mein Leben hineinreden, ohne dass ich sie daran hindern kann? Von welchen hierarchisch übergeordneten Personen, gegen die ich mich nicht wirklich wehren kann, werden schicksalhafte Entscheidungen über mein Leben getroffen? Wieviele Arschlöcher muss ich überzeugen, um eine gute Idee verwirklichen zu können? Wie ist die tatsächliche tägliche Arbeitszeit zwischen Frauen und Männern verteilt? Welchen Preis muss eine Frau, welchen ein Mann für den Luxus bezahlen, Kinder zu haben? Gibt es eine Gruppe von Menschen, die hauptsächlich schwere, körperliche Arbeit oder gesundheitlich belastende Arbeit leistet? Wer ist es? Werden die unangenehmen, monotonen oder schmutzigen Arbeiten am besten bezahlt und erfahren die meiste Anerkennung? Wenn das nicht der Fall ist, wie wird dann erreicht, dass sie jemand macht? Gibt es Schmürze?¹⁰ Wenn ja, wer sind sie? Welches Maß an tatsächlicher Anerkennung und Gleichstellung erhalten Menschen, die aus anderen Ländern stammen oder die aus der Peripherie des eigenen Landes kommen? Wie groß ist die Wahrscheinlichkeit, ins Gefängnis oder in die geschlossene Psychiatrie eingewiesen zu werden? Welchen Preis muss ich bezahlen, wenn ich den Wertvorstellungen und Leitbildern meiner Gesellschaft in der Praxis widerspreche? Zu welchem Leben kann ich von der Gesellschaft schlimmstenfalls gezwungen werden? Kann ich mich gesellen, mit wem ich will? Kann ich hingehen, wohin ich will, und was kostet mich das? Sind die zentralen gesellschaftlichen Entscheidungen und langfristigen Weichenstellungen für mich irgendwie erreichbar, beeinflussbar? – dann werden zwar Unterschiede deutlich, aber auch viele Ähnlichkeiten zwischen der Praxis der beiden großen politischen Systeme des demokratischen Zeitalters. Die Antworten hängen durchweg wesentlich stärker von der Position ab, die jemand in der gesellschaftlichen Hierarchie einnimmt, als von der Frage, ob man in Ost oder West lebte.

Es gibt keinen Grund, warum die liberale oder die marxistische Tradition nicht in der Lage sein sollten, einen radikalen Begriff von Freiheit und Gleichheit vorzustellen und zu verfolgen. Sie tun es bloß nicht, von Ausnahmen abgesehen. Gedanken lassen sich in jeder Theoriesprache ausdrücken, wenn auch unterschiedlich gut. Die Gefangenschaft in bestimmten Grundannahmen und Axiomen einer Theoriesprache ist keine zwangsläufige, sondern eine freiwillige, eine Wahl. Aber es ist die Wahl, die vom überwiegenden Mainstream getroffen wurde und heute nach wie vor getroffen wird. Es ist die Wahl einer begrifflichen Einhegung von Freiheit und Gleichheit, eines Entzahnens und Entklauens, einer Domestikation hin zu einem Freiheits- und Gleichheitsbegriff alter Bären.

10 Boris Vian: Die Reichsgründer oder Das Schmürz, uraufgeführt Paris 1959. Das Schmürz ist ein Wesen, von dem die anderen Personen keinerlei Notiz nehmen, das sie aber ständig ohne ersichtlichen Grund treten, ein »Fußabtreter« für die anderen. Es darf weder sprechen, noch greift es in den Gang der Handlung in irgendeiner Weise ein. Vgl. Martin Esslin: Das Theater des Absurden, Reinbek 1965, S. 196 ff.

Der marxistische Mainstream bestimmt Freiheit ausschließlich aus dem Verhältnis des Menschen zur objektiven Notwendigkeit; Freiheit ist Ausdruck für den Grad der Erkenntnis und praktischen Beherrschung der äußeren (und inneren) Natur. Engels berühmte-berühmte Formulierung aus dem Anti-Dühring, die dabei zustimmend zitiert wird, lautet: »Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein. ... Freiheit besteht also in der, auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten begründeten, Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur.«¹¹ Auch Marx lokalisiert im Kapital das »Reich der Freiheit ... erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion«.¹²

Es gehört zur Schwäche des vorherrschenden Marxismus, dass er über keine Konflikttheorie verfügt.¹³ Konflikte und der Umgang damit sind nicht vorgesehen. Konflikte sind immer objektiv entscheidbar, oder sie verschwinden im zukünftigen Kommunismus. Sie können daher nicht Gegenstand einer Politik des Sozialen sein, die auf Freiheit und Gleichheit Bezug nimmt.

Für den liberalen Mainstream ist Freiheit ebenfalls nicht im Bereich der sozialen Interaktion verortet. Freiheit meint hier weitestmögliche Abwesenheit von Einmischungen durch den Staat. Für alle konkreten Kooperationen zielt der liberale Freiheitsbegriff gerade auf die Befreiung von Beschränkungen, die sich aus sozialer Interaktion und Verhandlungen ergeben könnten. Im Prinzip orientiert man sich an der Formulierung aus der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1791: »Die Freiheit besteht darin, alles tun

11 Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), in: MEW, Bd. 20, S. 106.

12 Karl Marx: Das Kapital, Band 3, in: MEW, Bd. 25, S. 868.

13 In der Spätphase der DDR gab es theoretische Versuche, Ideenpluralismus, Organisationspluralismus und institutionelle pluralistische Demokratie marxistisch zu begründen, mithin also eine reale marxistische Konflikttheorie auszuarbeiten, und daraus Reformen für den realsozialistischen Staat abzuleiten. Praktisch werden konnten diese Überlegungen durch die »Wende« nicht mehr. Ihr Einfluss auf den westlichen Marxismus scheint heute gering zu sein. Das Bekenntnis zum herrschenden System institutioneller, repräsentativer Demokratie und zum gesellschaftlichen Pluralismus wird hier nach wie vor entweder antikommunistisch begründet, d. h. mit der Erfahrung der staatlichen Machtkonzentration im Realsozialismus, oder gramscianisch mit dem »westlichen Weg zum Sozialismus« sowie einer den herrschenden Verhältnissen angepassten Auffassung von »Zivilgesellschaft«. Das klingt moderner und weitgehender, ist aber tatsächlich sehr viel altdenkerischer: »Zivilgesellschaft« und plurale Demokratie können es sich in diesem Konzept nämlich ohne weiteres herausnehmen, sich zum Richter über das Richtige aufzuschwingen und dies mit Gewalt durchzusetzen, während der Reformmarxismus der späten DDR sich einer Vorstellung von gesellschaftlichen Gegensätzen annäherte, zwischen denen nicht objektiv entschieden werden kann, weil es keine »höhere Werte« gibt, von der aus diese Objektivität möglich wäre. Die praktische Relevanz zeigt sich in den Positionen zum NATO-Angriffskrieg gegen Jugoslawien, wie auch in der Haltung zur neoliberalen Sozialreform von oben.

zu können, was keinem anderen schadet.«¹⁴ Nun müssen Menschen einander aber unter Druck setzen und mitunter schaden, um die Verhältnisse untereinander zu verändern, Herrschaftsverhältnisse zu transformieren, sich zu befreien. Die Freiheit, die niemand anderen kratzt, niemand anderen wehtut, ist eine »Freiheit«, die die gesellschaftlichen Verhältnisse einbalsamiert, konserviert wie sie sind – was das Gegenteil von Freiheit ist. Der feine Unterschied zu einem radikalen Begriff von Freiheit und Gleichheit liegt denn auch darin, dass das Putzfrauen-Prinzip selbstverständlich vorausgesetzt wird, so wie dies Themba Sono in der eingangs zitierten Passage tut: dass die anderen »liefern«, ihre Arbeit und Natur nämlich, gilt als ausgemacht. Das Bestreben, dies unter Bedingungen zu stellen, erscheint dann als Beschränkung der Freiheit, weil der »Erfinderischere und Produktivere« (in der Praxis wohl eher der Reichere und Privilegierte) dann irgendwie nicht so frei schalten und walten kann, wie er das möchte. So wird der liberale Begriff von Freiheit zu einem, der Unfreiheit sanktioniert, ja geradezu einfordert.

Das Verhältnis beider Traditionslinien zur Gleichheit ist im Grunde höchst ähnlich. Für Rawls als Vertreter eines modernen, aufgeklärten Liberalismus, ist soziale Ungleichheit jederzeit gerechtfertigt, sofern sie ökonomisch nützlich ist – so nützlich jedenfalls, dass sie auch den Benachteiligten eine Besserung ihrer Stellung bringen kann.¹⁵ Die ganze Idee der Gleichheit wird weggeworfen für einen diffusen Wechsel auf die Zukunft. Denselben ideologischen Mechanismus finden wir auch in der marxistischen Tradition, die das

14 Artikel 2. Zur näheren Einschätzung der »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« siehe Walter Markov und Albert Soboul: 1789. Die Große Revolution der Franzosen, Köln 1977, S. 139 ff. Die Erklärung bemüht sich in der Tat, eine Freiheit zu definieren, die den aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen möglichst wenig schadet. Das Recht auf Eigentum wird in Art. 2 und Art. 17 als »unverjährbar«, »unverletzlich« und »heilig« festgeschrieben, die konkreten Freiheiten ebenso konkret beschränkt. Markov/Soboul geben auch das schöne Zitat von Loustalot in der von Prudhomme herausgegebenen Zeitschrift »Revolutions von Paris«, Nr. 8: »Wir sind schnell von der Sklaverei zur Freiheit fortgeschritten, wir marschieren noch schneller von der Freiheit zur Sklaverei.«

15 »Es ist aber nichts Ungerechtes an den größeren Vorteilen weniger, falls es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht.« Dieser Grundsatz sowie der einer formalen Gleichheit der Grundrechte und -pflichten »dürften eine faire Grundlage dafür sein, dass die Begabteren oder sozial besser Gestellten – was beides nicht als Verdienst angesehen werden kann – auf die bereitwillige Mitarbeit anderer rechnen können, sofern eine funktionierende Regelung eine notwendige Bedingung für das Wohlergehen aller ist.« (John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1979, S. 32.) Rawls' Suche nach den »Grundsätzen, denen freie und gleiche Menschen unter fairen Bedingungen zustimmen würden«, d. h. sein Konzept der Rekonstruktion eines fiktiven Gesellschaftsvertrags, ist etwas ganz anderes als Rousseaus Frage aus dem Contract Social, wie die Menschen unter den Bedingungen ihrer Vergesellschaftung so frei und gleich bleiben könnten wie vorher. Das »Fairness«-Konzept beinhaltet drei zentrale Einschränkungen der Freiheit und Gleichheit: Ob die Gesellschaft »gerecht« ist, ist objektivierender Betrachtung zugänglich, kann also »erkannt« werden; die Beteiligten können ihre Kooperation nicht aus freien Stücken aufkündigen, einschränken oder neu verhandeln; eine Politik, die Herrschaftsinstrumente erkennt und zurückdrängt, wird nicht für nötig erachtet, weil es einen Herrschaftsbegriff bei Rawls nicht gibt. Diese drei Bestimmungen sind typisch für die meisten aktuellen politischen Konzepte, die von sozialer »Gerechtigkeit« (und nicht Gleichheit) reden. Alle drei Bestimmungen werden von der Theorie der freien Kooperation nicht geteilt.

»Leistungsprinzip« verteidigt und sich reale Gleichheit erst in einer fernen Zukunft kommunistischen Überflusses vorstellen kann.¹⁶ Der ganze Unterschied der Systeme schnurrt an diesem Punkt darauf zusammen, dass wir heute unter der Herrschaft des demokratischen Kapitalismus jungen Leuten, die fragen, wie sie denn frei und gleich werden könnten, sagen: »Werdet reich!«, während die klassische Antwort im realexistierenden Sozialismus lautete: »Wartet ab!«

Wie kommen wir zu einem tatsächlichen Begriff von Freiheit und Gleichheit? Einem, der nicht auf eine eng definierte Sphäre »zulässiger politischer Betätigung« oder der »maßvollen Einkommensungleichheit innerhalb einer größeren Gruppe der Bevölkerung« eingehegt ist?

Wir kennen nur eine Wirklichkeit, die des Sozialen. Aus ihr beziehen wir all unsere Maßstäbe, sie macht unser Leben aus. Alles menschliche Leben ist Interaktion, Beziehung, Kooperation. Dies ist auch der Ort, wo Freiheit und Gleichheit stattfinden. Sie finden nicht später statt, sondern hier und jetzt.

Jede menschliche Tätigkeit beruht auf der Kollektivität und Historizität von Arbeit und Natur. Was immer wir tun, wir nutzen dabei die Arbeit und Natur anderer. Wenn Freiheit bedeuten sollte, dass wir das möglichst ungehemmt und ohne Beschränkungen tun sollten, dann wäre Freiheit immer nur auf Kosten der Unfreiheit anderer möglich. Eine Freiheit aber, deren Grenzen von einer übergeordneten Instanz »erkannt« und gesetzt würden, wäre totale Unfreiheit dieser Instanz gegenüber. Beides wären überdies blinde, monadische Begriffe von Freiheit, die der lebendigen Auseinandersetzung mit anderen keinen Platz und keinen Wert zuweisen; ich bliebe auf mich zurückgeworfen, die Grenzen meiner Sichtweise wären auch die Grenzen meiner Welt, was auch nichts anderes als eine Form der Gefangenschaft ist.

Ein radikaler Begriff von Freiheit kann daher nur einer sein, der von Freiheit in der Kooperation handelt: frei bin ich, wenn ich in meiner Verhandlung mit anderen frei bin, d. h. von keiner Instanz behindert und von niemand durch Zwang beschränkt. Dies bedeutet aber nichts anderes, als dass ich anderen in der Kooperation gleich bin: dass meine Kooperation keine erzwungene ist, sondern dass ich darüber mit anderen auf gleicher Ebene verhandeln kann, und dass dabei auch niemand über mir ist, dessen Regeln und Kontrolle ich unterworfen bin. Ein radikaler Begriff von Freiheit und von Gleichheit fallen zusammen.¹⁷

16 Vgl. Karl Marx: Kritik des Gothaer Programmentwurfs, in: MEW, Bd. 19, S. 21.

17 Das Zusammenfallen von (radikal verstandener) Freiheit und Gleichheit gehört durchaus zur Tradition beider Begriffe. Vgl. Georges Lefebvre: »Für die Franzosen von 1789 waren Freiheit und Gleichheit untrennbar miteinander verbunden, im Grunde zwei Wörter, die dasselbe bedeuten. Hätten sie wählen müssen, so wäre ihnen die Gleichheit am wichtigsten gewesen, und wenn die Bauern, die ja ihre überwältigende Mehrheit bildeten, der Freiheit zujubelten, so dachten sie dabei an die Abschaffung der Macht des Grundherrn, der jetzt einfacher Bürger sein sollte.« Georges Lefebvre: 1789. Das Jahr der Revolution, München 1989, S. 195.

Freie Kooperation, wie sie hier definiert wird, hat drei Bestimmungen. Freie Kooperation liegt vor, wenn

- die überkommene Verteilung von Verfügungsgewalt, Besitz, Arbeit und die überkommenen Regeln nicht sakrosankt sind, ihnen also kein »höheres Recht« zukommt, sondern sie vollständig zur Disposition stehen, d. h. von den Beteiligten der Kooperation jederzeit neu ausgehandelt werden können;

- alle Beteiligten frei sind, die Kooperation zu verlassen, ihre Kooperationsleistung einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, und dadurch Einfluss auf die Regeln der Kooperation zu nehmen;

- alle Beteiligten insofern gleich sind, als sie dies zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis tun können; d. h. dass der Preis dafür, die Kooperation zu verlassen bzw. die eigenen Kooperationsleistungen einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, für alle Beteiligten ähnlich hoch (oder niedrig), aber auf jeden Fall zumutbar sein muss.

Vereinfacht gesagt: In einer freien Kooperation kann über alles verhandelt werden; es dürfen alle verhandeln; und es können auch alle verhandeln, weil sie es sich in ähnlicher Weise leisten können, ihren Einsatz in Frage zu stellen.

Die Freiheit zu verhandeln schließt die Freiheit ein, Verhandlungen scheitern zu lassen und zu gehen – »den Baum zu wechseln«, um es mit Rousseau zu sagen. Die Gleichheit der Beteiligten schließt dabei ein, dass sie nicht mit leeren Händen gehen, sondern einen Anteil an den bisherigen Früchten der Kooperation aus dieser herauslösen und in ihre eigene Verfügung zurückführen können. Auch dieser Anteil bemisst sich nicht mathematisch, sondern nach dem Prinzip der Gleichheit: Es soll für die einen nicht wesentlich schlimmer sein, die Kooperation zu verlassen oder sie scheitern zu lassen, als für die anderen.

Die Definition gibt keine formalisierten Verfahren des Verhandeln oder der Entscheidungsfindung vor. Für solche Verfahren gilt dasselbe wie für alle anderen Regeln auch: Sie genießen kein höheres Recht, sie sind der Verhandlung nicht entzogen. Verhandeln meint hier den realen Prozess, auf den alles immer wieder zurückgeht: »Nein, wenn nicht ...«

Machen wir uns noch einmal den Unterschied klar zwischen einem solchen Begriff von Freiheit und Gleichheit und dem liberalen und marxistischen Mainstream. Der liberale Freiheitsbegriff impliziert die freie Verfügung über fremde Natur und Arbeit. Er definiert Freiheitsrechte, die vor allem in der Abwesenheit von Beschränkungen liegen; zu diesen Freiheitsrechten gehört dabei aber gleichzeitig, dass die überkommene Verteilung von Eigentum ein unantastbares Recht der Besitzenden darstellt und nicht verhandelt werden kann, sondern »Schutz« genießt. Diese Freiheit ist mit freier Kooperation definitiv nicht gemeint. Die Individuen sind darin frei, jedwede Verteilung zur Disposition zu stellen, und sie sind frei, ihre Kooperation unter Bedingungen zu stellen, sowohl individuell als auch kollektiv. Es gibt keine Freiheit von diesem Anspruch und auch keinen Schutz dagegen. Allerdings steht es auch je-

dem frei, die Bedingungen der Kooperation abzulehnen und »sein eigenes Ding zu machen«. Das Individuum kann also tatsächlich gern »erfinderischer und produktiver« sein als andere, wie Sono das nennt, es leitet sich daraus aber kein privilegierter Zugriff auf die Arbeit und Natur anderer ab. Die Freiheit der anderen, über die Regeln und Bedingungen jedweder Kooperation zu verhandeln, bleibt unberührt.

Der marxistische Freiheitsbegriff impliziert die objektive Erkennbarkeit der Welt und bindet sich an die »optimale Entfaltung« der allgemeinen Produktivkräfte, von der letztendlich die Freiheit des Einzelnen (und aller) sich herleitet. Auch dieser Freiheitsbegriff beinhaltet die freie Verfügung über fremde Arbeit und Natur. Es ist keine individuelle Verfügung im Sinne der »wirtschaftlichen Freiheit« des Einzelnen wie in der liberalen Tradition, es eine kollektive Verfügung als berechtigter Zugriff der Gesellschaft auf die Arbeit und Natur des Einzelnen, um das Ziel der Entwicklung zu erreichen. Auch dieser Freiheitsbegriff ist mit freier Kooperation definitiv nicht gemeint. Das Recht der Individuen (und Gruppen), Einfluss auf die Regeln zu nehmen, ihre Kooperationsleistung unter Bedingungen zu stellen oder Kooperationen abzulehnen, die ihnen nicht zusagen, kann durch keine objektivierende Betrachtung oder angebliche Entwicklungsnotwendigkeit außer Kraft gesetzt werden – zu keinem Zeitpunkt. Ein Mechanismus »jetzt kann nicht verhandelt werden, aber später werdet ihr frei sein« steht in vollständigem Gegensatz zum Konzept der freien Kooperation.

Während in der liberalen und in der marxistischen Tradition der Gleichheitsbegriff schwach betont und eher negativ besetzt ist, kommt Gleichheit im Konzept der freien Kooperation zentrale Bedeutung zu. Der liberale Begriff ist der einer formalen Gleichheit, d. h. der abstrakten Gleichbehandlung der Individuen unabhängig von ihrer tatsächlichen sozialen Situation, oder bestenfalls ein Begriff der »Chancengleichheit«. Die Gleichheit liegt dann darin, dass man auch Glück haben kann – Monopoly plus Lotto sozusagen. Eine tatsächliche Gleichheit der Individuen an sozialer Macht, Verfügung, Eigentum, die immer wieder neu hergestellt werden müsste, gilt als Unfreiheit, weil das findige Individuum nicht »frei« ist, die angeblichen Früchte seiner Arbeit zu behalten. Dieser Einwand wird von der Konzeption der freien Kooperation nicht geteilt. Freie Kooperation maßt sich allerdings nicht an, die Individuen (oder Gruppen) anhand irgendwelcher Parameter vollständig »gleich« zu machen oder die Verhältnisse zwischen ihnen »gerecht« zu regeln; ihr Kriterium von sozialer Gleichheit ist die gleiche Verhandlungsmacht. Den Rest regeln die Individuen (oder Gruppen) in ihrer Kooperation selbst. Wenn sie dabei Druck ausüben und Umverteilungen erstreiten, ist das ein Ausdruck ihrer Freiheit und kein Mangel an Freiheit.

Der marxistische Begriff von Gleichheit ist noch negativer, er sieht in der Gleichheit eine kleinbürgerliche Idee der Gleichmacherei, einen falschen Un-

mittelbarkeitsanspruch, der nicht den angeblich notwendigen Weg über die proletarische Revolution und die sozialistische Gesellschaft akzeptiert. Tatsächlich »gleich« sind die Menschen bestenfalls im Kommunismus, wo der allgemeine Überfluss Fragen von Verteilung und Verhandlung buchstäblich überflüssig macht. Das Konzept der freien Kooperation beharrt jedoch darauf, dass die Individuen real gleich sein sollen in ihrer Macht, Einfluss auf die Regeln zu nehmen und ihre Kooperation aufzukündigen oder unter Bedingungen zu stellen, und zwar jederzeit. Freie Kooperation beinhaltet nicht, dass die Beteiligten einer Kooperation homogen oder identisch sind. Sie beinhaltet aber, dass die Beteiligten einander in einer sozialen Position der Gleichheit gegenüberreten. Die Kooperation ist nur frei, wenn sie gleich ist; und die Individuen können nur frei sein in einer Kooperation, wo sie gleich sind. Die beiden Begriffe bezeichnen denselben Sachverhalt.

Trotz der beschriebenen Unterschiede zur heutigen liberalen und marxistischen Traditionslinie weist die Idee der freien Kooperation allerdings eine gewisse Verwandtschaft zu Vorstellungen auf, mit denen in der Frühzeit der liberalen und marxistischen Tradition ein radikalerer Begriff von Freiheit und Gleichheit begründet wurde. Es besteht eine Verwandtschaft zu der liberalen Idee, dass niemand einem vorschreiben kann, welche Wertvorstellungen man zu haben hat und wie man glücklich wird (nur gilt dies im Konzept der freien Kooperation für alle und nicht nur für eine Elite der wirtschaftlich »Freien«); dass das Individuum Schutz braucht vor staatlichem Zugriff und gesellschaftlichem Zwang (allerdings nicht nur das männlich-weiße Besitzindividuum, sondern jedes); dass es keine transzendenten Grundlagen des Staates und der Gesellschaft gibt, die für alle verpflichtend wären, so dass die Menschen frei sind, sich jedwede gesellschaftliche Ordnung zu geben, ohne Einschränkung (die Theorie der freien Kooperation sagt nur, was Voraussetzungen für Freiheit und Gleichheit sind, und verteidigt das Recht aller, für ihre Freiheit und Gleichheit einzutreten und sich gegen erzwungene Kooperation zu wehren, notfalls mit Gewalt). Auch die freie Kooperation bejaht die liberale Idee, dass die Menschen frei sind, ihre Verhältnisse untereinander vollständig selbst zu regeln; nur geschieht dies nicht in Form einklagbarer Verträge, sondern in Form von Vereinbarungen, die jederzeit zur Disposition gestellt werden können.

Eine Verwandtschaft besteht auch zur marxistischen Anschauung, dass es im Grunde nur eine einzige, unteilbare Freiheit gibt, die nicht in kodifizierbaren Freiheitsrechten aufgeht. Allerdings wird diese grundlegende, unteilbare Freiheit in der Theorie der freien Kooperation anders definiert: nicht als Freiheit zur optimalen Entfaltung des geschichtlich möglichen Grades an Naturbeherrschung und gesellschaftlicher Rationalität, sondern als die Freiheit, sich seine sozialen Kooperationen zu wählen und sie selbst zu gestalten – die Freiheit, nicht in erzwungenen Kooperationen zu leben. Ganz offensichtlich besteht eine Verwandtschaft zur marxistischen Anschauung, dass den historisch

überkommenen Verteilungen von Eigentum keine höheren Weihen zukommen und sie in der Regel auf Diebstahl durch Regeln beruhen (oft auch auf direktem Raub). Die Konzeption der freien Konzeption lehnt es jedoch ab, dass diese Anschauung zu irgendeinem Zeitpunkt oder in irgendeiner gesellschaftlichen Ordnung aufgegeben werden sollte, weil die Zustände jetzt angeblich die richtigen sind und Verfügungsgewalt und Regeln jetzt angeblich dem guten Zweck dienen. Und schließlich besteht eine Verwandtschaft zur marxistischen Auffassung, dass Individuum und Gesellschaft keine für sich bestehenden Einheiten sind (wie in der liberalen Auffassung). Die Gesellschaft ist nichts anderes als die gesellschaftliche Praxis der gesellschaftlichen Individuen. Befreiung heißt nicht, Modelle zu entwerfen, sondern diese gesellschaftliche Praxis zu verändern.

Warum gibt es keine Alternative zu diesem Begriff von Freiheit und Gleichheit in der Kooperation, vom Zusammenfallen beider in der Idee der freien Kooperation? Weil die fünf großen Revisionen im Nachdenken über Emanzipation, die von den sozialen Bewegungen der letzten dreißig Jahre eingefordert und vorgenommen wurden, uns keine andere Wahl lassen. Die Revisionen betreffen das Verhältnis zu Macht/Staat, Fortschritt/Entwicklung, Objektivität/Homogenität, Demokratie sowie zu Vergesellschaftung/rationaler Bedürfnisbefriedigung.

Kritisiert und verworfen wurde die Idee, durch Übernahme der zentralen Staatsmacht ließe sich die Gesellschaft von oben neu einrichten, was gleichzeitig eine Entmachtung aller Individuen und aller gesellschaftlicher Kooperationen bedeuten würde (und tatsächlich bedeutet hat). Kritisiert wurde die Auffassung, es gebe in der Menschheitsgeschichte eine lineare Entwicklung, die zwangsläufig und für alle Gesellschaften verpflichtend sei (wer anders lebt, als ein leitender Angestellter in Toronto oder Stockholm, erscheint in einer solchen Auffassung einfach als rückschrittlich – »er ist noch nicht soweit«). Abgelehnt wurde die Vorstellung, man könne für andere »objektiv« urteilen, was sie brauchen, wollen, wann ihre Kooperationen gut oder gerecht sind (was nichts anderes heißt, als dass man ihre angeblichen »objektiven Interessen« gegen ihre tatsächlichen Forderungen ausspielt und dass man alle einem vorgegebenen Bild angleichen will, die Menschen zur sozialen Homogenität zwingt).

Einer kritischen Revision unterzogen wurde auch das Ideal von Demokratie und »Demokratisierung«. Wenn fünf Leute einen sechsten verprügeln, wird die Sache dadurch nicht besser, dass sie vorher mit 5:1 eine demokratische Abstimmung durchgeführt haben. Demokratisierung bedeutet meistens, dass die soziale Eingriffstiefe herrschender Strategien vorangetrieben wird – Partizipation begrenzt hier nicht Macht, sondern wird ihr Transmissionsriemen nach unten, zu den einzelnen Menschen, zum Alltag, zur konkreten »Mikropolitik«. Demokratie verbürgt also keineswegs Emanzipation, und Emanzipation im demokratischen Zeitalter bedeutet immer auch Schutz vor »De-

mokratisierung«, d. h. vor dem Anspruch anderer, im eigenen Leben herumzupfuschen. Einer kritischen Revision unterzogen wurde schließlich auch das Ideal von Vergesellschaftung, gesellschaftlicher Rationalität und rational geplanter Bedürfnisbefriedigung.

Eine komplette Vergesellschaftung von Reproduktion z.B. ist weder möglich noch wünschenswert; sie wäre genauso wie die gesellschaftlich geplante Bedürfnisbefriedigung eine massive Entmachtung der Individuen (bzw. konkreten Kooperationen). Die Kritik geht also über den Punkt, dass Verstaatlichung der Produktionsmittel allein noch keine Vergesellschaftung bedeutet, weit hinaus und zieht das dahinter liegende Ideal einer rational geordneten, von allen Partikularinteressen gereinigten, wundervoll funktionierenden gesellschaftlichen Maschine selbst in Frage.

Keine Auslieferung, keine »Gerechtigkeit«; keine Vertagung, keine Rechtfertigung von »entwicklungsbedingter« Gewalt; keine Objektivierbarkeit, kein Zwang zur Homogenität; keine »demokratische« Unterwerfung und Kontrolle; keine verordnete Befreiung nach männlich-weißem Vorbild: das sind die Kriterien, die eine zeitgenössische emanzipatorische Utopie, ein zeitgemäßer Begriff von Freiheit und Gleichheit, erfüllen muss. Sonos Zitat zeigt an allen diesen Punkten, wie man es nicht macht.

3. Freie Kooperation oder To Be Someone

And I

got a feeling that I belonged

I

got a feeling that I

could be someone,

be someone.

Tracy Chapman: Fast Car (1988)

Freiheit und Gleichheit werden verwirklicht (und sind vereinbar, ja identisch) in der freien Kooperation. In einer freien Kooperation werden keine überkommenen Rechte und Regeln anerkannt (außer als vorläufiger Ausgangspunkt). In einer freien Kooperation sind die Beteiligten frei, sich der Kooperation zu entziehen, d. h. sie zu verlassen; sie sind frei, ihre Kooperationsleistungen einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, um dadurch Einfluss auf die Regeln zu nehmen. Freie Kooperation hat zur Voraussetzung, dass alle Beteiligten diese Form der Einflussnahme (oder der Aufkündigung) auch praktizieren können, und zwar zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis. Diese Voraussetzung muss immer wieder neu hergestellt und durchgesetzt werden; dies ist der Inhalt linker Politik.

Diese Definition ist keine theoretische Kopfgeburt. Sie lehnt sich an die reale Praxis von Emanzipation an; sie erwächst aus der sozialen Praxis und den Diskussionen der sozialen Bewegungen. Die feministische Bewegung beispielsweise hat die Realität der gemischtgeschlechtlichen Partnerbeziehung nachhaltig verändert. Sie hat dies jedoch nicht dadurch getan, dass sie Regeln für eine solche partnerschaftliche Kooperation aufstellte oder versucht hätte zu beschreiben, wie sie auszusehen hätten – »wie es richtig ist«. Sie hat die Realität der Partnerbeziehung dadurch verändert, dass sie die Voraussetzungen dafür durchgesetzt hat, dass Frauen diese Beziehungen zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis verlassen können, bzw. ihre Kooperationsleistung einschränken. Durch ein verändertes Scheidungsrecht; durch eine verbesserte soziale Absicherung; durch die Kriminalisierung von Gewalt in der Ehe; durch eine umfassende Praxis, die das »Nein, wenn nicht ...« auch emotional, psychologisch, sozial möglich gemacht hat; durch alles, was die eigenständige Definition von Frauen durch sich selbst, ihre Selbstvergesellschaftung untereinander, ihre Organisierung als Frauen, gefördert und gestärkt hat. »Feministische Bewegung« meint dabei sowohl die politischen Organisationen, als auch die kollektive soziale Praxis, als auch das konkrete Agieren der Individuen in ihren Kooperationen. Es ist bekannt, dass die Voraussetzungen sich nicht so weit verändert haben, dass heterosexuelle Partnerbeziehungen heute wirklich freie Kooperationen sein könnten. Es ist auch richtig, dass die Veränderung der heterosexuellen Beziehung nicht das zentrale Anliegen der feministischen Bewegung war oder auch nur ein allgemein geteiltes Anliegen gewesen wäre. Aber die Veränderung ist eingetreten. Sie demonstriert den Mechanismus; sie zeigt, wie ein Schritt aussieht auf dem Weg von der erzwungenen Kooperation zu einer freien Kooperation.

Die Liste der Beispiele ist lang. Linke Politik findet statt. Emanzipation findet statt. Die Utopie der freien Kooperation existiert.

Es geht immer um den Mechanismus, nicht für andere definieren zu wollen und zu können, wie ihre Kooperationen auszusehen haben, wie sie »richtig« sind, aber die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sie dies frei aushandeln können: den vergleichbaren und vertretbaren Preis. Die meisten Fortschritte bei der »Humanisierung der Arbeitswelt« werden nicht in den Phasen erzielt, wo es besonders viele Gesetze dazu gibt, sondern zu den Zeiten, wo die Verhandlungsgrundlage der Arbeitenden besser ist. Weil es annähernd Vollbeschäftigung gibt; weil die soziale Absicherung bei Erwerbslosigkeit gut ist; weil es konkret möglich und persönlich vertretbar ist, seine Arbeitskooperation zu verlassen, wenn sie einem nicht zusagt. Die großen Emanzipationsbewegungen der letzten 30, 40 Jahre – die feministische, die schwarze, die trikontinentale usw. – sind alle auf ihre Art zu Diskussionen gelangt, in denen die Position zumindest Raum gewinnt, dass eine preskriptive Politik überholt ist. Dass sie nicht definieren können und dürfen, wie man zu leben hat, wenn

man dieser Bewegung folgt; wie man auszusehen hat, wie man sich zu verhalten hat, wie die Kooperationen auszusehen haben, in denen man lebt; auch nicht, dass man Kooperationen aufzugeben hat, wenn sie bestimmten Grundprinzipien dieser Bewegung widersprechen. Was die Individuen (oder Gruppen) wollen, was sie für ihre konkrete Emanzipation brauchen, welche Kompromisse sie machen, darüber kann man reden und Meinungen austauschen, aber man kann es nicht vorschreiben. Was man hingegen kann, ist, gemeinsam bessere Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass man in den verschiedensten Kooperationen frei und gleich wird.¹⁸ Und diese Voraussetzung zu verbessern, heißt immer wieder: den Preis zu verändern, zu dem man gehen oder einschränken kann.

Emanzipation bedeutet, sich aus erzwungenen Kooperationen zu befreien und freie Kooperationen aufzubauen. Beides ist notwendig. Der Wegfall des Alten verbürgt nicht automatisch das Neue. Emanzipationskämpfe finden in der Situation statt, wo der Preis nicht vergleichbar ist. Sie verlaufen darüber, dass man es hart auf hart kommen lässt: Kooperationen verlässt oder Kooperationsleistungen einschränkt, obwohl der Preis dafür unter Umständen höher ist als für die Gegenseite – weil man entschlossen ist, genau diese Situation zu verändern. Linke Politik bedeutet, andere Emanzipationskämpfe zu erkennen und anzuerkennen und sich dabei gegenseitig zu unterstützen, um das Prinzip der freien Kooperation zu stärken und seinen Einfluss zu vergrößern.

Das Umgekehrte ist ebenfalls möglich. Auch aus der Situation einer freien Kooperation heraus sind Herrschaftsstrategien möglich; umso leichter, als freie Kooperation immer ein Näherungswert ist, ein dynamischer Prozess, kein für alle Zeiten konservierbares Gleichgewicht. Deshalb wird es immer Emanzipationskämpfe geben, und deshalb wird nie der Zustand erreicht, wo eine linke Politik nicht mehr nötig wäre.

Wie aber sieht eine linke Politik aus; eine Politik, die der freien Kooperation verpflichtet ist? Was sind ihre Bestandteile, ihre Elemente? Gibt es überhaupt ein gemeinsames Muster?

Für die Beschreibung einer solchen Politik ist das Schema nützlich, mit dem im ersten Kapitel (des ersten Teils) skizziert wurde, welche Ebenen von Herrschaftsinstrumenten es gibt. Es handelt sich auch bei der schematischen Einteilung und Strukturierung einer »Politik der freien Kooperation« mehr um eine Anschauungshilfe, mit der Muster der sozialen Praxis sichtbar gemacht werden, als um eine logische Deduktion, aber irgendwie müssen wir die Din-

18 Freiheit und Gleichheit in der Kooperation ist nicht dasselbe wie das, was häufig unter »having a choice« beschrieben wird. Es geht nicht darum, dass wir biographische Wahlmöglichkeiten in einem gesellschaftlichen Supermarkt der Möglichkeiten haben – z.B. zwischen Karrierefrau und Mutter. Diese neoliberale »Wahlfreiheit« ist lediglich eine »pluralistisch-preskriptive« Politik: Wir können zwischen verschiedenen Lebensmodellen wählen, aber wie wir auch wählen, wir gewinnen keinen Einfluss auf die Regeln, wir »kaufen« ein fertiges Paket, das wir so zu akzeptieren haben.

ge strukturieren – obwohl immer alles mit allem zusammenhängt. »Politik« wird hier grundsätzlich im Sinne eines erweiterten Politikbegriffs verstanden, der kulturelle Formen ebenso einbezieht wie traditionell »politische«, die Mikropolitik des Alltags ebenso wie Aktionen im Raum der traditionellen »politischen« Öffentlichkeit. Träger dieser Politik können Einzelne genauso sein wie soziale und kulturelle Bewegungen, Gruppen und Kollektive; auch Institutionen und Parteien können durchaus Träger einer solchen Politik sein (wenn auch nicht isoliert).

Im ersten Kapitel wurden fünf Ebenen von Herrschaftsinstrumenten unterteilt: direkte Gewalt (die »militärische« Ebene); strukturelle Unterordnung (die »ökonomische« Ebene); Diskriminierung (die »soziale« Ebene); Kontrolle der Öffentlichkeit (die »institutionelle« Ebene); Abhängigkeit (die »existentielle« Ebene). Eine Politik der freien Kooperation besteht aus fünf verschiedenen »Politiken«. Jede dieser »Politiken« für sich nimmt auf alle fünf Ebenen von Herrschaftsinstrumenten Bezug; gleichzeitig korrespondiert auch die Einteilung in fünf »Politiken« den fünf Ebenen von Herrschaft.

Konkret wird das klarer. Wenn erzwungene Kooperation durch eine Fülle von Herrschaftsinstrumenten aufrechterhalten wird, dann ist es für eine Politik der freien Kooperation notwendig, diese Instrumente abzuwickeln. »Abwicklung« bedeutet, dass diese Instrumente nicht für »etwas Besseres« eingesetzt werden können, sondern heruntergefahren werden; dass dies ein Prozess ist und keine einmalige Aktion; dass ein »Ausknipsen über Nacht« nicht möglich und in vielen Fällen auch nicht wünschenswert ist, dass das Ziel aber klar sein muss. Nichts anderes kann man sich heute darunter vorstellen, was es heißt, Machtfragen zu stellen: Herrschaft sichtbar zu machen und ihre Instrumente in der Praxis zurückzuweisen, und zwar an allen Orten der Gesellschaft und in jeder Kooperation.

Damit ist aber keineswegs klar, wie Kooperation sich stattdessen gestalten soll. Jenseits der abstrakten Bestimmung, wie sie das Prinzip der freien Kooperation gibt, bedarf es einer konkreten Politik, die auf bestimmten Lernerfahrungen von Emanzipationsbewegungen beruht und Alternativen zur herrschaftsförmigen Kooperation praktisch vorstellbar macht. Am weitestgehenden sind solche Überlegungen im italienischen Feminismus unter dem Begriff einer Politik der Beziehungen ausgearbeitet worden.¹⁹ Für alle Arten von Kooperation weitergedacht, ist das nichts anderes als die Frage, was man sich unter einer alternativen Vergesellschaftung in der Praxis vorzustellen hat.

Der Vorteil von Herrschaft ist, dass sie bequem ist und funktioniert. Eine Politik der freien Kooperation kommt nicht umhin, eine Entfaltung sozialer

¹⁹ Vgl. Libreria delle donne di Milano: *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 1988, und Michaela Wunderle (Hrsg.): *Politik der Subjektivität. Texte der italienischen Frauenbewegung*, Frankfurt/Main 1977.

Fähigkeiten zu betreiben, mit der sich die Individuen (und Gruppen) dabei unterstützen, die Entscheidung über sich tatsächlich in die eigene Hand zu nehmen. Aufgrund des Kahlschlags, den Herrschaft im demokratischen Zeitalter in diesem Bereich betrieben hat, sind wir ganz oft nicht fähig, unsere Kooperation selbst zu regeln – auch dies gilt wieder für alle Orte der Gesellschaft und alle ihre Kooperationen. Entfaltung sozialer Fähigkeiten ist nichts anderes als das, was subjektive Aneignung heute meinen kann: sich die gesellschaftlichen Erfahrungen und Fähigkeiten individuell und kollektiv verfügbar zu machen.

Eine Politik der freien Kooperation muss, viertens, in der Praxis Stellung beziehen zum Doppelcharakter von Demokratie und Demokratisierung im demokratischen Zeitalter: dass die real existierenden Formen institutioneller demokratischer Systeme zur Ausübung und zum Ausbau von Herrschaft dienen können, dass es aber kein Fortschritt für Freiheit und Gleichheit wäre, sie zugunsten vordemokratischer Formen abzuschaffen. Da es kein Modell institutioneller Demokratie gibt, das von diesem Doppelcharakter frei wäre, kann die Lösung nicht darin liegen, ein konkretes Modell vorzuschlagen, das diese Probleme angeblich nicht hätte. Es gibt keine »herrschaftssichere« Form institutioneller Demokratie.

Eine Politik der praktischen Demokratiekritik – oder, um es anders auszudrücken, eine Politik der emanzipativen Demokratisierung – ist daher nicht an eine bestimmte institutionelle Form gebunden, sondern fasst Elemente zusammen, die aus der Praxis sozialer Bewegungen hervorgegangen sind und quer zur konventionellen Demokratievorstellung liegen, wie Dezentralisierung, affirmative action usw.

Schließlich umfasst eine Politik der freien Kooperation auch eine Politik der Organisierung. Organisierung bedeutet, sich mit Gleichgesinnten (oder besser gesagt: in bestimmten Punkten ähnlich Gesinnten) gemeinsam für bestimmte Ziele einzusetzen und dabei gleichzeitig bereits eine alternative Praxis zu entfalten. Dies ist ein sehr breiter Begriff, der nicht unbedingt an feste Organisationen gebunden ist, sondern ebenso kulturelle Bewegungen, soziale Organisierung und Prozesse inhaltlicher Annäherung und praktischer Kooperation zwischen unterschiedlichen Emanzipationsbewegungen meint. Man muss nirgends eintreten, um sich zu organisieren (aber man kann), und es wird für eine Politik der freien Kooperation keinen Dachverband und kein Parteimonopol geben.

Im Grunde gilt für Organisierung Ähnliches, wie für den Doppelcharakter der Demokratie: Organisierung kann zur Ausübung und zum Ausbau von Herrschaft dienen, aber es gibt keine Alternative zur Organisierung. Eine Politik der Organisierung, als Bestandteil einer Politik der freien Kooperation, schreibt daher keine formalen Organisationsmodelle vor, sondern umfasst praktische Elemente, in denen sich historische Erfahrungen niederschlagen, wie dem Herrschaftscharakter von Organisierung zu begegnen ist.

Eine nähere Beschreibung der Politik der freien Kooperation wird in Teil III gegeben, unter Angabe von Beispielen aus verschiedenen Praxisfeldern und gesellschaftlichen Bereichen sozialer Kooperation – von der WG bis zur internationalen Kooperation von Nationalgesellschaften. Jede der fünf »Politiken« wird dabei mit ihren wichtigsten Elementen hinsichtlich der fünf Ebenen von Herrschaftsinstrumenten beschrieben (was heißt »Abwicklung« hinsichtlich des direkten Zwangs, hinsichtlich der strukturellen Unterordnung, hinsichtlich Diskriminierung usw.), was eine Art Programmatik der freien Kooperation mit 5 x 5 zentralen Elementen ergibt. Dies ist der Grundriss einer Politik der freien Kooperation. Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass dies eine Form der Veranschaulichung und Handhabbarmachung ist; die Welt ist nicht notwendig in Fünfergruppen organisiert. Im Sinne dieser Veranschaulichung und Handhabbarmachung lässt sich auch sagen, dass jede der fünf »Politiken« als Ganze einen besonderen Bezug zu einer der fünf Ebenen von Herrschaft hat. Abwicklung ist, so gesehen, die Antwort auf den direkten Zwang; die Politik der Beziehungen ist die Antwort auf (und die Alternative für) strukturelle Unterordnung; Entfaltung sozialer Fähigkeiten ist die Antwort auf Diskriminierung; die Politik der praktischen Demokratiekritik ist die Antwort auf die Kontrolle der Öffentlichkeit; Organisierung ist die Antwort auf Abhängigkeit.

Welche Rekonstruktion der Frage steht am Ende des ersten Teils? Auf die Frage: »Unter welchem Modell gesellschaftlicher Ordnung sind Freiheit und Gleichheit vereinbar?«, lautet die Antwort zunächst: Unter jedem, es kommt nur darauf an, was man unter Freiheit und Gleichheit versteht. Wenn wir daraufhin die Frage aufwerfen: »Was sollen wir denn unter Freiheit und Gleichheit verstehen?«, lautet die Antwort: Frei und gleich sind wir in der freien Kooperation. Auf die Frage: »Welche gesellschaftliche Ordnung (im Sinne von institutionellem Regelsystem oder Verfassung) gewährleistet Freiheit und Gleichheit?« lautet die Antwort: keine bestimmte. Wenn wir daraufhin fragen, »Wie werden wir aber frei und gleich?«, lautet die Antwort: durch die Politik der freien Kooperation, die wir in jeder vorgefundenen Form gesellschaftlicher Ordnung anwenden können, um diese Ordnung zu transformieren – ohne Modell, mit offenem Ende. Diese Antwort ist es, die in Teil III ausführlicher beschrieben ist.

Im Teil II wird zunächst der methodische Charakter der freien Kooperation näher geklärt und auf einige Einwände eingegangen, die gegen sie erhoben werden können. Ein Einwand soll allerdings hier schon aufgegriffen werden. Er lautet: Ist das nicht alles etwas dürrt? Ist freie Kooperation nicht ein etwas farbloses Versprechen? Wieder nur Konflikte, wieder kein fester Boden einer herrschaftssicheren Ordnung, wieder keine glückliche Einheit ohne Gegensätze und schmerzhaftes Missverständnisse? Keine Formel »So müssen wir die Wohnung einrichten, dann klappt auch mit dem Nachbarn«?

Das ist natürlich eine Geschmacksfrage. Aber freie Kooperation ist nichts anderes als das, wovon die eingangs zitierten Zeilen von Tracy Chapman handeln. In der erzwungenen Kooperation sind wir ein Nichts. In der freien Kooperation »sind wir jemand«. Nur dort. Nur so. Nirgends anders. Und das ist nichts Farbloses.²⁰

20 Frei und gleich zu sein, heißt nicht nur nicht unterworfen sein, sondern auch fähig zur Interaktion, zum Austausch, zur »Transzendenz« der eigenen Erfahrung – nämlich der Auseinandersetzung mit anderen, ihrer Erfahrung, ihrer Weltsicht und Praxis. Dass wir das können und dass das jemand mit uns tut, gehört unverzichtbar dazu, dass man »jemand ist«. Die Vision dessen ist nicht nur eine Antwort auf die Farblosigkeit einer oberflächlich verstandenen »Interessenpolitik«, die in keiner Weise ausreichend ist, sondern auch eine Antwort auf die reale Pathologie der herrschenden verkürzten Begriffe von Freiheit und Gleichheit. Eine Gesellschaft, wo Freiheit und Gleichheit nicht als soziale Intersubjektivität begriffen wird, erzeugt die typischen Empfindungen, dass die eigene Person keinen Wert hat, dass eigentlich auch sonst nichts Wert hat und dass wir umfassend ohnmächtig und letztlich nicht gefragt sind.

Zweiter Teil: Politik und Anti-Politik

1. Politische Utopie jenseits der Utopien

»Du hast mich in einer seltsamen Phase meines Lebens getroffen.«

David Fincher: Fight Club, USA 2000, Schlusszene.

Vivien erzählt gelegentlich, der schlimmste Horror beim Familienbesuch zu Hause sei für sie das gemeinsame Ansehen der Acht-Uhr-Nachrichten. Bereits in jungen Jahren, als sie noch zu Hause wohnte, versuchte sie sich dem zu entziehen, meist erfolglos. Die Acht-Uhr-Nachrichten (öffentlich-rechtlich, versteht sich, nicht etwa via Privatsender) seien bei ihr zu Hause, in einem in die Jahre gekommenen Ex-68er-Haushalt, ein Ritual von zentralem Stellenwert; ein elterlicher Ritus, mit dem begangen wird, wofür man man sich zu interessieren hat, wozu man eine Meinung zu haben hat, woraus die Welt besteht und was in ihr wichtig ist. Erst das Interview mit dem Finanzminister, dann der Konflikt in Burundi, und kurz vor Schluss noch die Abfallprobleme der Love Parade. Nichts anderes. Und nicht umgekehrt.

Politische Utopie wird nie wieder so sein können wie die Acht-Uhr-Nachrichten. Sie nahm das gewohnheitsmäßig für sich in Anspruch, aber das ist vorbei. So wird es nie wieder gehen. Und zu Recht. Eine Bilanz des vergangenen Jahrhunderts kann nicht alles, was darin geschehen ist, dem Wirken politischer Utopien anlasten, aber sie lässt eine prinzipielle Skepsis nicht nur berechtigt, sondern geboten erscheinen. Die Unterwerfung der Welt unter Bilder und Visionen, die Riten der Wichtigkeit, der Vorrangigkeit und der Priesterschaft der Eingeweihten, haben Folgen. Nicht nur blutige, sondern auch die blutleeren. Nicht nur die Gewalt, die sich mit dem richtigen Plan für die bessere Welt rechtfertigen will, sondern auch die soziale Stille einer Welt, in der man Rädchen und Teil ist, aber selbst nichts bedeutet, wo andere alles wissen und man selbst nicht gefragt ist – wo man niemand ist.

Damit hat sich politische Utopie nicht erledigt. Sie muss nur zugleich auch Anti-Utopie sein; nicht nur Politik, sondern auch Anti-Politik. Anstatt herrschaftsförmige Zugriffe zu legitimieren und die Individuen zu entmündigen, muss ihr Kern darin bestehen, sich gegen herrschaftsförmige Zugriffe zu verteidigen und auf dem Recht auf eigene Entscheidung zu beharren. Dafür ist politische Utopie heute notwendiger denn je.

Wir leben nämlich in einer Welt, die unverhohlen als utopische Erfüllung ausgegeben wird, als die beste aller möglichen Welten, wenn auch mit kleinen Einschränkungen und »im Prozess« begriffen. Es wird schon noch alles gut, schon immer noch besser, heißt es, wenn wir nur so weitermachen wie bisher,

und wenn wir alles mitmachen wie bisher und besser noch ein bisschen bereitwilliger.

Die Skrupellosigkeit liegt heute auf der Seite der »Wertfreien«, der Pragmatiker, derer, die für sich »Ideologiefreiheit« in Anspruch nehmen. Ideologiefreiheit und Utopiefreiheit sind jedoch Märchen. Wir sind nie »ideologiefrei«, denn wir handeln immer aus Deutungen der Welt heraus (die Frage ist eher, wie stark die Vielzahl der Deutungen unter ein bestimmtes Modell vereinheitlicht wird bzw. welche Hierarchien von Bedeutung und welche allgemeinen Geltungsansprüche damit aufgemacht werden). Wir sind auch nie »utopiefrei«, denn wir handeln immer aus Zukunftserwartungen heraus, aus Bildern davon, wie es sein soll. So ist die Ideologiefreiheit selbst eine Ideologie, und in der Utopielosigkeit verbirgt sich selbst eine Utopie, auch wenn sie sich nicht so nennt. Die Utopie der »Ideologiefreien« heute ist eine Welt, in der alles klappt, in der sie alles dürfen und in der sich niemand etwas anderes vorstellen kann.

Wenn wir die Frage stellen: »Ist freie Kooperation etwas, das auf Menschen wirkt wie die Acht-Uhr-Nachrichten?«, dann müssen wir versuchen, diesen Einwand in einzelne Kriterien zu zerlegen. Was macht den Kern des Widerwillens aus? Eine politische Utopie, die keine Acht-Uhr-Nachrichten-Utopie ist, so wird hier behauptet, muss folgende vier Kriterien erfüllen:

- sie ist nicht preskriptiv,
- sie ist nicht elitär,
- sie ist nicht hierarchisch,
- sie ist keine Form des politisch getarnten Eskapismus.

Diese Kriterien werden von der Theorie der freien Kooperation erfüllt:

1. Die Theorie der freien Kooperation stellt keine fixen Modelle auf, wie die »gute Gesellschaft«, das »richtige Leben«, die »korrekte Beziehung«, die »gesunde Lebensführung« etc. auszusehen hat. Sie versucht nicht, die Welt zu verbessern, sondern nur, den Menschen den Rücken zu stärken. Sie lehnt es kategorisch ab, das Putzfrauen-Prinzip dadurch zu bekämpfen, dass man Menschen verbietet, als Putzfrau zu arbeiten (oder als Prostituierte oder in Beschäftigungsverhältnissen »ohne Papiere« usw.). Die Theorie der freien Kooperation macht keine Vorschriften. Sie erkennt an, dass Individuen und Gruppen Kooperationen ablehnen, verweigern, einschränken können, wenn sie damit nicht zufrieden sind, ohne dass sie von einer objektiven Instanz daran gehindert werden könnten. Sie erkennt allerdings auch an, dass Individuen und Kollektive bestimmte Verhaltensweisen und Regelungen zur Bedingung der Kooperation machen können; sie können dies aber nicht einseitig erzwingen oder diktieren. Die konkrete Ausgestaltung von Kooperationen ist Sache der Beteiligten; von außen kann man dazu eine Meinung haben, man kann sie auch äußern, aber das war's dann auch. Die Politik der freien Kooperation beschränkt sich darauf, Voraussetzungen durchzusetzen, unter denen das Scheitern der Kooperation (oder ihre Einschränkung) für alle Beteiligten

zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis möglich ist. Sie weiß nicht, was bei Verhandlungen unter diesen Voraussetzungen im konkreten Fall herauskommt. Sie oktroyiert niemand etwas auf. Sie sagt lediglich denjenigen, die mit ihren Kooperationen nicht zufrieden sind: »Lasst euch nicht abspeisen!«

2. Die Theorie der freien Kooperation behauptet nicht, einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu haben. Sie erhebt keinen Anspruch, etwas zu wissen, was nicht jeder und jedem prinzipiell aus eigener Erfahrung zugänglich ist. Sie führt keine Führerscheine für Emanzipation ein, wonach man sich das Recht zu verhandeln erst verdienen oder sich dafür qualifizieren müsste, sie setzt auch keine bestimmte Versprachlichung und Verregelung als Eintrittsticket voraus. Sie berät Individuen und Gruppen auf die Frage hin: »Wie werden wir frei und gleich?«, indem sie strukturierte historische Erfahrungen in einer verstehbaren Begrifflichkeit und Systematisierung zur Verfügung stellt. Sie rät, das Recht zu verhandeln keinesfalls an irgendwelche Strukturen formalisierter Entscheidungsfindung, an irgendwelche übergeordnete Instanzen, an irgendwelche Chef- und Vordenker abzugeben. Sie rät zu Druck und realer Einschränkung von Kooperation im Konflikt und zu prinzipiellem Misstrauen gegenüber allen diskursiven Verfahren, die Individuen und Gruppen einreden, was sie wirklich wollen oder wem sie angeblich implizit zugestimmt haben.²¹

3. Für die Theorie der freien Kooperation gibt es keine Orte in der Gesellschaft und keine Arten von Kooperation, die wichtiger wären als andere. Sie verfolgt ein selbstähnliches Konzept, wonach politische Utopie darin besteht, eine andere Logik sozialer Beziehungen zu propagieren und durchzusetzen, und zwar für alle Arten sozialer Beziehung. Gesellschaftliche Veränderung ist ein komplexer Prozess ohne Vorher-Nachher-Effekt (nach dem Motto: erst den

21 Zeitgenössische westliche Philosophie bearbeitet hauptsächlich das Problem, wie trotz der Kritik an westlichen Rationalitätskonzepten und westlichem Universalismus objektive Geltungsansprüche behauptet werden können – mit anderen Worten, wie die Macht der Regeln nicht nur gewaltsam, sondern auch argumentativ verteidigt werden kann. Die Theorie bedient sich dazu verschiedener Taschenspielertricks wie »notwendigen Voraussetzungen«, »impliziten Zustimmungen« und »logisch enthaltenen Konsequenzen«, versucht also eine universalistische Meta-Rationalität zu begründen. Ansprüche und Zumutungen können von den einzelnen Akteuren dann nicht mehr abgelehnt werden, bzw. die Akteure können höchstens nachweisen, dass die konkrete Regelmachine nicht hinreichend der idealen Regelmachine entspricht. Zu Rawls siehe Anm. 15. Zu Habermas vgl. z.B. die Passage aus »Vernünftig' versus 'wahr' – oder die Moral der Weltbilder«: »In einer Assoziation von Freien und Gleichen müssen sich alle gemeinsam als Autoren der Gesetze verstehen können, an die sie sich als Adressaten einzeln gebunden fühlen. Deshalb ist hier der im demokratischen Prozess rechtlich institutionalisierte öffentliche Gebrauch der Vernunft der Schlüssel für die Gewährleistung gleicher Freiheiten. Sobald moralische Grundsätze im Medium des zwingenden und positiven Rechts Gestalt annehmen sollen, spaltet sich die Freiheit der moralischen Person auf in die öffentliche Autonomie des Mitgesetzgebers und in die private Autonomie des Rechtsadressaten, und zwar so, dass sich beide reziprok voraussetzen. Diese komplementäre Beziehung zwischen Öffentlichem und Privatem spiegelt keine Gegebenheiten. Sie wird vielmehr durch die Struktur des Rechtsmediums begrifflich erzeugt. Deshalb ist es Sache des demokratischen Prozesses, immer wieder von neuem die prekären Grenzen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zu definieren, um allen Bürgern in Formen der privaten wie der öffentlichen Autonomie gleiche Freiheiten zu gewährleisten.« In: Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main 1996, S. 126 f., Hervorhebungen vom Autor.

Staat ändern, dann die privaten Beziehungen; erst die Eigentumsverhältnisse ändern, dann die Formen der Organisation usw.). Deshalb funktioniert auch Cosmos Plan nicht, durch die elektronische Löschung sämtlicher Guthaben und Eigentumsunterlagen die Gesellschaft zu »befreien«. ²² Deshalb ist das »Herausfallen« von Menschen und Orten aus herrschaftlicher Kontrolle keineswegs automatisch Befreiung; weil es eben keine Nebenfrage oder vorübergehende Irritation ist, dass no-go-areas, die bei städtischen Aufständen entstehen, für Frauen vor allem rape areas sind. ²³ Freie Kooperation befürwortet keine Zusammenbrüche. Sie hält es für rational, wenn Menschen vor raschen Umorganisationen der Gesellschaft Angst haben, weil sie nicht wissen, was das für die Gesamtheit ihrer Kooperationen für Folgen hat. (Sie hält es allerdings für irrational, wenn Menschen umgekehrt keine Angst davor haben, dass es ewig so weitergeht wie bisher.) Freie Kooperation lehnt es prinzipiell ab, Widerstände gegen geplante »Großveränderungen« zu brechen mit dem Hinweis, hinterher werde sich das für alle als segensreich erweisen. Der einzige Widerstand, den sie zu brechen rät, notfalls auch mit Gewalt, ist der, jemanden weder verhandeln zu lassen noch zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis gehen zu lassen.

4. Die veränderte Blickrichtung (nicht die gute Gesellschaft schaffen, sondern die Möglichkeit freien und gleichen Verhandeln durchsetzen) bedeutet auch eine veränderte Vorstellung von Radikalität. Radikal sein heißt im Sinne der freien Kooperation, keinen gesellschaftlichen Bereich, keine soziale Kooperation vom Anspruch der freien Kooperation auszunehmen; es bedeutet, sich diesen Anspruch nicht abkaufen zu lassen; und es bedeutet, ihn wirklich durchsetzen zu wollen und sich nicht mit symbolischen Gesten zufrieden zu geben.

Verabschiedet wird damit ein Pseudobegriff von Radikalität, der auf der Trennung von »politischem Menschen« und Alltagsmenschen beruht. Derartige Pseudoradikalität kennt keine Zwischenschritte, keine Kompromisse, sie lässt keine Einwände gegen die Zumutungen gelten, die ein »möglichst radikales« Vorgehen den Menschen auferlegt. Im Grunde sollten wir am besten erst mal alles in die Luft sprengen, um es dann gründlich richtig zu machen – was ein wenig alltagstaugliches Konzept ist. Derartige falsche Radikalität ist immer patriarchal und immer elitär, denn man muss sie sich leisten können.

22 Phil Alden Robinson: Sneakers, USA 1991.

23 »Die zwei Vergewaltigungen während der Brixton Riots 1985 unterstreichen diesen Punkt. In der Frauenzeitung ›Monochrome‹ berichtete eine Frau, wie sie als ›Kriegsbeute‹ behandelt wurde und beschreibt, dass sie sich sicherer fühlte, als sie gegen die Bullen kämpfte, als danach in dem polizeifreien Gebiet. Schlecht für ein befreites Gebiet ... Die Frage was wir tatsächlich tun, wenn die Bullen sich verpiss haben, ist bisher nahezu vollständig von den Straßenrevolutionären ignoriert worden.« Anonymer Beitrag in Class War: »What do we do when the cops fuck off?«, London 1991. Abdruck in deutscher Übersetzung in: Franck Düvell: England: Krise, Rassismus, Widerstand. Materialien für einen neuen Antiimperialismus Nr. 3, Berlin 1992, S. 189 f.

»Frauen können diese Notwendigkeit (der Reproduktion auch unter den gegebenen Bedingungen) nicht in gleicher Weise ignorieren, schon deshalb weil sie sich in höherer Weise für Kinder verantwortlich fühlen, aber auch deshalb, weil z. B. die meisten Männer unter Bedingungen Politik machen, unter denen die meisten Frauen weder leben noch arbeiten können. Die ›radikale Trennung‹ legitimiert die interne Vorherrschaft derer, die sich ›am radikalsten freimachen können‹, und das sind allemal Männer.«²⁴

David Finchers »Fight Club« endet mit einer Szene, die den Eskapismus der »Radikalität« ironisch karikiert. Der (namenlose) Protagonist, der endlich erkannt hat, dass Tylor Durden eine schizophrene Abspaltung seiner eigenen Person ist, steht mit Marla vor einer riesigen Fensterfront. Obwohl er lebensgefährlich verletzt ist durch einen Schuss, den er auf sich selbst abgegeben hat, versichert er Marla, dass jetzt alles gut werden wird. In diesem Moment explodieren die Bomben, die er als Tylor Durden gelegt hat, und die gegenüberliegenden Wolkenkratzer sacken in sich zusammen. Marla sieht ihn irritiert an, und er antwortet entschuldigend: »Du hast mich in einer seltsamen Phase meines Lebens getroffen.«²⁵

Wir gehen, individuell wie kollektiv, durch viele seltsame Phasen unseres Lebens, in denen sich die Suche nach radikaler Veränderung von den konkreten Kooperationen unseres Alltags krampfhaft abspaltet, wie wenn es dadurch schneller und »radikaler« ginge. Die Suche nach der »radikalen Aktion«, der absoluten Nicht-Teilhabe am herrschenden System, die irrierte Idee, es gebe eine »Abkürzung« bei der mühsamen Veränderung der Verhältnisse, gehören ebenso dazu wie die magischen Praktiken, die »richtigen« Sprachregelungen für wichtiger zu halten als die reale Tendenz alltäglicher Kooperationen.²⁶ Nicht alles davon lässt sich immer vermeiden; wir müssen manchmal ein bisschen seltsam sein. Aber in Sachen »politische Utopie« zielt die Theorie der freien Kooperation darauf ab, diese seltsame Phase zu beenden.²⁷

Ist der Einwand damit entkräftet? Natürlich nicht. Es ist nur dargelegt, dass freie Kooperation nicht notwendig den Acht-Uhr-Nachrichten-Effekt haben muss. Ob sie ihn tatsächlich nicht hat; wie sie z.B. aussehen und auftreten

24 Redaktion Alaska, 150° West, 60° Nord. Eine Standortbestimmung jenseits vom Neuen Internationalismus, Alaska 223, 12/1998.

25 David Fincher: Fight Club. In der Romanvorlage von Chuck Palahniuk ist die Szene nicht enthalten.

26 Maivân Clech Lãm spricht von den »magischen« Praktiken des weißen Feminismus, nämlich dem Glauben, Bezeichnungen und symbolische Handlungen könnten wichtiger sein als die dahinter stehende reale Praxis. Feeling Foreign in Feminism, Forum entwicklungspolitischer Aktionsgruppen 185/186, September 1994, S. 6 ff.

27 Dies ist eine Stelle in meiner Abhandlung, die man leicht zum Kotzen finden kann, weil sie so widerlich abgeklärt über Kämpfe und Emotionen konkreter sozialer Emanzipationsbewegungen und konkreter Menschen ist (und nicht der verallgemeinernden Theorie), über solche seltsamen (und oft notwendigen) Phasen inzwischen reden zu können.

muss, damit Vivien sie nicht als Reinkarnation ihrer traumatisch-politischen Urszene ansieht; das ist eine Sache konkreter Verhandlung. Es gibt keinen anderen Weg, weniger seltsam zu werden.

2. Der methodische Charakter der freien Kooperation oder Das geht ja nicht auf!

Bär: Tutter, nur weil Treelo es anders macht als du, muss es deswegen nicht falsch sein. Tutter: Es ist vielleicht nicht falsch, Bär. Aber das Problem dabei ist – das Problem dabei ist, Bär: ES IST NICHT RICHTIG !!!

Der Bär im großen blauen Haus, Folge »Küchenzauber« (»Magic in the Kitchen«)

Eine Gruppe weiterer Einwände, die gegen die Theorie der freien Kooperation erhoben werden können, sind die, sie wäre widersprüchlich, apodiktisch oder zirkulär. Widersprüchlich bedeutet, dass Teile des Konzepts zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen führen. Apodiktisch bedeutet, was in der Logik »tautologisch« heißt: Die Argumentation beruht auf den Definitionen, die zu Anfang gemacht werden, auf »Setzungen«. Wenn wir davon sprechen, eine Theorie sei »zirkulär«, dann meinen wir damit, dass sie das von ihr behandelte Grundproblem nicht wirklich löst, sondern nur auf eine andere Ebene verschiebt. Bezogen auf die Theorie der freien Kooperation heißt der Einwand z.B.: Niemand kann für andere objektiv entscheiden, ob eine Kooperation gut oder gerecht ist; aber was ein vertretbarer und vergleichbarer Preis ist, diese Kooperation zu kündigen oder einzuschränken, muss dann ja doch wieder objektivierenden Verfahren zugänglich sein, oder es ist vollkommen willkürlich.²⁸

Diese Einwände lassen sich in der Tat nicht in Bausch und Bogen zurückweisen oder widerlegen. Die Sache ist die, dass es keine Theorie gibt, auf die sie nicht zuträfen. Um die erwähnten Einwände zu prüfen, müssen wir zunächst unsere Vorstellung von dem, was Theorie ist und sein kann, selbst auf den Prüfstand stellen.

Die Mathematik sagt, dass es in jeder Theorie mindestens eine Behauptung oder Annahme gibt, die selbst nicht aus der Theorie bewiesen werden kann. Die postmoderne Kritik sagt Ähnliches über unsere Konzepte, mit denen wir

28 Diesen Einwand erhebt Gero von Randow in seiner ZEIT-Rezension zum »Alien«-Buch (Spehr: Die Aliens sind unter uns!. Herrschaft und Befreiung im demokratischen Zeitalter, München 1999): »Freiwilligkeit des Zusammenschlusses setze voraus, dass jeder jederzeit kündigen, aussteigen kann, und das zu einem ›vergleichbaren und vertretbaren Preis‹ – doch halt, sind das nicht ebenfalls normative Kriterien, und wer setzt dann die Norm?« Gero von Randow: Neues von links, in: DIE ZEIT, Nr. 1, 29.12.1999.

die Welt beschreiben und strukturieren.²⁹ Widersprüchlichkeit und tautologische Elemente sind normal für jede Theorie. Je stärker wir unsere Folgerungen aus den Definitionen ableiten, die wir zu Anfang treffen, desto apodiktischer, tautologischer wird das theoretische Konzept; je mehr wir einzelne Elemente unserer Theorie aus unterschiedlichen Formen direkter Anschauung oder Praxiserfahrung nehmen, desto widersprüchlicher wird die Theorie. (Positiv gesprochen, setzen Widersprüchlichkeiten die Theorie in die Lage, mit der komplexen Wirklichkeit fertig zu werden und produktiven Streit innerhalb der Theorie zu befördern.) Die Idee, dann brauchen wir eben keine Theorie, funktioniert nicht. Von Widersprüchlichkeiten und Tautologien betroffen sind nicht nur explizite Theoriegebäude, sondern jede Konzeptionalisierung; und ohne »Konzepte« kommen wir morgens nicht einmal aus dem Bett, geschweige denn an eine Tasse Kaffee.³⁰

Der Widerstreit von Theorien, die historische Abfolge von unterschiedlichen Konzepten ist denn auch kein Wettstreit darum, welche Theorie die Wirklichkeit am besten abbildet. Die Forderung nach einer neuen theoretischen Anschauung ist die Forderung nach einer paradigmatischen Wende. Sie beruht nicht darauf, dass wir die Probleme in der Art einer Rechenaufgabe »besser gelöst« hätten, sondern auf der Behauptung, dass die neue Theorie eine höhere Leistungsfähigkeit in der Praxis hätte.

Wir leiten unsere Anschauungen nicht unmittelbar aus der Wirklichkeit ab; eher entwerfen wir ein Gebäude, das wir der Wirklichkeit anlehnen. Unsere Auffassungen von der Wirklichkeit, was nichts anderes heißt als unsere Praxis, sind »eine Harmonie parallel zur Natur«, wie es Cezanne für die moderne Malerei formuliert hat. Die postmoderne Philosophie weist darauf hin, dass in dieser Vorstellung noch eine feste gedankliche Unterscheidung zwischen Auffassung und Wirklichkeit enthalten ist, die sich ebenfalls nicht halten lässt. Wir haben keinen Zugang zur Wirklichkeit, der nicht über Auffassungen von der Wirklichkeit führt, ob es nun formulierte Ansichten sind oder Auffassungen, die in unserer Praxis zum Ausdruck kommen. Zu Ende gedacht heißt das, dass wir uns immer in Auffassungen bewegen, die Vorstellung von einer Wirklichkeit, die jenseits von Auffassungen irgendwo »real« herumliegt, ver-

29 Der mathematische Beitrag ist der von Gödel. In der postmodernen Philosophie wird unterstrichen, dass Theorie damit unmittelbar zur Machtfrage wird: Die Frage, welche Theorie zu benutzen oder nicht zu benutzen ist, ersetzt zunehmend die Frage, was in diesem oder jenem Fall »richtig« ist. »Wissen und Macht (sind) zwei Seiten derselben Frage: Wer entscheidet, was Wissen ist, und wer weiß, was es zu entscheiden gilt? Die Frage des Wissens ist im Zeitalter der Informatik mehr denn je die Frage der Regierung.« Jean-Francois Lyotard: Das postmoderne Wissen, Wien 1999, S. 35.

30 Foucaults Diskursbegriff hebt am nachdrücklichsten die Trennung zwischen Theorie und Praxis, Begriff und Handeln, Philosophie und Alltag auf. Auf dem Weg vom Bett zur Kaffeemaschine durchschreiten wir die verschiedensten Konzeptionalisierungen bezüglich Arbeitsgesellschaft, Körpermanagement, Lustprinzip versus verschobener Bedürfnisbefriedigung, Maschinengebrauch bis hin zu den ganz simplen Annahmen, dass der Kaffee noch da steht, wo wir ihn gestern abend hingestellt haben.

schwindet damit. Alles ist »Text« oder, mehr marxistisch ausgedrückt, alles ist soziale Praxis.

Die Philosophie der Sozialwissenschaften hat entsprechend unsere Vorstellung vom wissenschaftlichen Fortschritt bzw. vom historischen Wandel unserer Anschauungen verändert. Der selbst nicht beweisbaren Behauptung oder Annahme in der Mathematik entspricht hier das Paradigma: eine Grundvorstellung, die in unserer Anschauung bzw. in unserer Praxis eine zentrale, ordnende Bedeutung hat und zum Ausgangspunkt von Argumentationen wird, selbst aber nicht argumentativ abgeleitet ist. Irgendwann legen wir das alte Paradigma beiseite und benutzen ein neues – weil das alte zu unbequem oder umständlich geworden ist, weil uns das neue gut gefällt, wir uns Vorteile davon versprechen, oder einige von uns sich davon Vorteile versprechen und mächtig genug sind, es durchzusetzen. Das neue Paradigma wird nicht aus dem alten abgeleitet, und das alte Paradigma wird nicht wirklich widerlegt; zwischen beiden liegt ein Bruch.³¹

Man muss sich das so vorstellen wie das Essen mit Messer und Gabel. Wir sind daran gewöhnt, es hat bestimmte Vorteile und Nachteile, es hat bestimmte soziale Konsequenzen und wirkt sich nicht auf alle gleich aus – für Kinder wird es zu einem Initiationsritus, bei bestimmten Nahrungsmitteln wird es zu einer Form der sozialen Distinktion, sie trotz einer gewissen Umständlichkeit mit Messer und Gabel zu essen, und so weiter. Wenn sich unsere Praxis verändert, verkompliziert sich das Essen mit Messer und Gabel oder erscheint weniger praktisch – weil wir mehr quabbelige Weichtiere essen oder körnigen Reis oder Seetang; weil Metall knapp wird; weil es Mode wird, das Essen gleich in der Küche zu schneiden; weil Stäbchen hip werden; weil die Chinesen oder Japaner kulturell oder ökonomisch tonangebend werden; weil ein mächtiger Konzern auf 20 Jahre das Monopol zur europäischen Stäbchenherstellung erworben hat. Dass das Essen mit Messer und Gabel allmählich umständlicher und weniger günstig wird, sehen wir aber nur rückwirkend so, wenn wir den Paradigmenwechsel vollzogen haben und mit Stäbchen essen. Vorher fanden wir, es sei Verfeinerung und Fortschritt, dass wir jetzt spezielle Messer für quabbelige Weichtiere haben oder spezielle Zerlegetechniken erlernen oder wiederverwendbare Plastikmesser haben. Man kann nicht sagen, es wäre nicht mehr gegangen. Aber irgendwann lassen wir es.

An dieser Stelle kommt Tutter ins Spiel, die blaue Maus aus »Der Bär im großen blauen Haus«. Tutter streitet sich mit Treelo (dem Lemurenäffchen) darum, wie die Servietten fürs Pfannkuchenessen gefaltet werden müssen. Treelo schüttet sie einfach auf den Tisch, Tutter findet, sie müssten gefaltet und auf den Teller gesetzt werden, dass sie aussehen »wie ein Schwan auf einem

31 Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/Main 1976.

Teich«. Der Bär versucht Tutter zu beruhigen und sagt, nur weil Treelo es »vollkommen anders« mache, müsse es ja nicht falsch sein. Daraufhin sagt Tutter, gut, es sei vielleicht nicht falsch. »Aber das Problem dabei ist, Bär – es ist nicht richtig!« Das ist genau die Art und Weise, wie wir uns über unsere theoretischen Auffassungen von der Wirklichkeit und die praxisleitenden Konzepte unseres Handelns auseinander setzen. Von keinem lässt sich wirklich beweisen, dass es genau so sein muss oder dass alle anderen falsch sind. Das hindert uns jedoch nicht, ein Konzept zu wählen, weil wir finden, dass die anderen eben nicht richtig sind.

Tutter ist hier der »Konservative«, der sich gegen einen Paradigmenwechsel beim Serviettenfalten zunächst sperrt. Die Lösung wird dann doch in einem Paradigmenwechsel gesucht; beide erfinden zusammen »eine völlig neue Art, Servietten zu falten«. Das illustriert treffend, dass Paradigmenwechsel häufig auch darauf zurückgehen, dass neue Bündnisse in der Praxis geschlossen werden. Wenn wir das bisherige Neben- und Gegeneinander von zwei Emanzipationsbewegungen oder sozialen Gruppen überwinden wollen, müssen wir lernen, die Servietten neu zu falten.

Wenn wir uns Utopie als paradigmatische Wende vorstellen, wird klar, dass ihr Ruf nach einer geänderten sozialen Praxis und einer dem entsprechenden Politik nicht davon abhängt, dass sie mehr oder weniger widersprüchlich, apodiktisch oder zirkulär wäre als die aktuell vorherrschende Theorie. Wir verstehen dann den Charakter von Utopie als Vorschlag: zum einen als Vorschlag einer Übersetzung zwischen verschiedenen, unterschiedlichen Erfahrungen und Ansätzen, so dass sie sich als zumindest partiell ähnlich und vergleichbar erkennen können; zum anderen als Vorschlag von Konzeptionen, die als Geschäftsgrundlage eines sozialen Bündnisses fungieren können, oder etwas weniger nüchtern formuliert: als Idee eines neuen historischen Versprechens, das dieses Bündnis zusammenhält. Auf dieser Grundlage ist es möglich zuzugestehen, dass anderes nicht falsch sein mag, aber einfach nicht richtig ist. *There's magic in the kitchen.*³²

Die Theorie der freien Kooperation ist die Forderung nach einer paradigmatischen Wende; sie ruft dazu auf, die Probleme der Praxis in einer anderen konzeptionellen Form zu rekonstruieren. Sie ist ebensogut eine Geschichte, eine »story«, wie alle anderen auch; aber welche »story« man verwendet, hat Konsequenzen.³³ Weil sie sich dessen bewusst ist und nicht auf die »bessere

32 Auch die herrschende Theorie und Konzeptionalisierung von Erfahrung ist nichts anderes als Übersetzung und Bündnis. Wer sich wie BILD hinstellt und tönt »Lass dich nicht täuschen«, versucht das zu verschleiern. Wenn wir uns in vollständiger Übereinstimmung mit den herrschenden Konzeptionalisierungen befinden, glauben wir die Dinge zu sehen, »wie sie sind« – dabei ist das die eigentliche Ideologie.

33 Gayatri Spivak u.a.: *The Post-modern Condition: The End of Politics?*, in: Spivak: *The Post-Colonial Critic*, New York 1990, S. 17 ff.

Repräsentation der Wirklichkeit« beruft, sondern darauf, eine bestimmte »magic in the kitchen« zu befördern, ist sie eine postmoderne Utopie.

Wenn wir vor diesem Hintergrund die eingangs genannten Einwände prüfen, sieht die Sache so aus:

1. Die Theorie der freien Kooperation ist so apodiktisch/tautologisch wie jede andere Theorie auch, die mit einer zentralen Definition arbeitet. Sie beansprucht jedoch, keine frei erfundene Setzung zu sein, sondern mit einer zentralen Definition von Freiheit und Gleichheit zu arbeiten, die den historischen Erfahrungen und den Diskussionsprozessen neuerer Emanzipationsbewegungen näher kommt, geeigneter ist, ihre Probleme zu systematisieren und gegenseitig erkennbar und vergleichbar zu machen als jedes andere Konzept.

2. In der Theorie der freien Kooperation treten Widersprüche auf z. B. zwischen einzelnen Elementen der fünf »Politiken«, die im Grundriss einer Politik der freien Kooperatin dargestellt werden. Es gibt hierbei jedoch einen Bezugspunkt, eine Hauptseite: Die Definition von freier Kooperation ist der harte Kern, zu dem man im Zweifelsfall zurückgehen muss, während die »Politiken« und ihre Elemente ein anwendungsorientiertes Politikschema darstellen, das sich im Zweifel daran messen lassen und weiterentwickeln lassen muss. Die Grundauffassung von freier Kooperation ist gewissermaßen die Batterie des gesamten theoretischen Konzepts (so wie der Blues bekanntlich in der Musik die Batterie ist, zu der man ab und an zurückgehen muss, um sich neu aufzuladen).

3. Mit zirkulären oder paradoxen Aspekten müssen sich alle Theorien herumschlagen, die erfreulicherweise zulassen, dass ihre Objektivismus-Kritik auch auf sie selbst angewendet werden kann. (Für Theorien des Gottesgnadentums trifft dies z.B. nicht zu; hier gibt es keine Selbstreferenz, sondern totale Transzendenz.) Der Einwand, die Theorie der freien Kooperation sei zirkulär, beruht auf einer Überschätzung und Verabsolutierung dessen, was Theorie ist und kann. Sobald wir zulassen, dass die Theorie nicht außerhalb der Menschen existiert; dass es keinen erhöhten Turm gibt, von dem aus wir die Wirklichkeit automatisch richtig betrachten; dass eine Theorie nicht selbst ihre Deutung und Anwendung enthalten kann usw., geraten wir ein bisschen ins Schwimmen. Das ist typisches postmodernes Schwimmen. Theorien müssen schwimmen in der Postmoderne. Die Frage ist, ob sie dabei eine vergleichsweise gute Figur machen.³⁴

Eine postmoderne Utopie schafft keine Konflikte ab, auch keine Konflikte um ihre Ausdeutung oder konkrete Anwendung. Sie präferiert kein fixes, in-

³⁴ Das ist das Argument von Ernesto Laclau in »Beyond Emancipation«, in: Emancipation(s), London 1996, S. 1 ff: Dass Emanzipationstheorien paradox sind, heißt nicht, dass sie nicht die Praxis verändern können. Für die marxistische Tradition ist es ein geläufiges Paradox, dass »der Erzieher erzogen werden muss«, siehe Karl Marx: Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 533 f.

stitutionalisierbares Modell gesellschaftlicher Organisation oder Entscheidungsfindung, das Konflikte und Emanzipationskämpfe überflüssig machen würde. Der Charakter der Theorie der freien Kooperation ist der einer Politikberatung. Sie empfiehlt sich Menschen, die danach fragen, wie sie frei und gleich werden können, als Instrument der Analyse ihrer Kooperationen – ein Instrument, das sie verwenden können, keine Maschine, in die man oben Daten hineinfüttert und die unten einen Lochstreifen auswirft. Sie empfiehlt sich diesen Menschen zweitens als Begrifflichkeit, die sie benutzen können bei dem Versuch, sich anderen verständlich zu machen oder mit ihnen zusammenzuschließen. Sie empfiehlt sich drittens denjenigen, die ihre Kooperation miteinander frei und gleich gestalten wollen, als Handreichung, als Zusammenfassung von Erfahrungen bei dem Experiment »freie Kooperation«. Sie empfiehlt sich viertens Menschen und Gruppen, die zu der Auffassung gelangen, ihre Kooperationen seien erzwungen, als strukturierendes Modell bei der Suche nach Strategien der Transformation. Und sie empfiehlt sich fünftens als Methode, sich auf bestimmte Leitplanken zu besinnen im Konflikt mit Menschen, die alles anders sehen und anderes wollen.

Wenn wir also fragen: Wer entscheidet denn, was ein vergleichbarer und vertretbarer Preis für alle Beteiligten ist, eine Kooperation zu verlassen oder Kooperationsleistungen einzuschränken?, dann lautet die Antwort: Die Menschen selbst, und sie können sich dabei irren. Niemand kann ihnen diese Entscheidung abnehmen. Es gibt keine Instanz, die mit absoluter Verbindlichkeit und Sicherheit an ihrer Stelle entscheiden könnte. Es gibt kein Monopol, weder auf die Theorie noch auf korrekte Schlussfolgerungen daraus. Die Beurteilung, ob eine Kooperation erzwungen ist oder frei, ist jedoch weniger willkürlich als die Einschätzung, ob Verteilungen und Regeln »gerecht« sind, oder ob sie einem selber gefallen. Die Theorie der freien Kooperation ist in der Tat zirkulär, so zirkulär wie jede postmoderne Utopie. Sie verschiebt das Problem auf eine andere Ebene: weil sie der Meinung ist, dass es auf dieser Ebene besser in der Praxis zu bearbeiten ist, als auf der ursprünglichen. Glauben Sie keiner Theorie, die etwas anderes von sich behauptet.

Ist es also möglich, die Theorie der freien Kooperation dafür zu benutzen, Herrschaftsstrategien zu verschleiern und zu legitimieren? Absolut. Es gibt keine Theorie, keine Konzeptionalisierung, die davor sicher wäre. Ist es deshalb egal, welche Theorie wir verwenden, welches Paradigma durchgesetzt ist? Absolut nicht. Die Theorie der freien Kooperation macht es Personen, Gruppen und Instanzen, die für sich eine »Lösungshoheit« beanspruchen wollen, weniger leicht, als andere Theorien. Sie stellt Waffen und Werkzeuge bereit, die sich wirksamer gegen einen solchen Missbrauch einsetzen lassen, als dies in anderen Theorien der Fall ist. Nicht mehr; aber auch nicht weniger.

3. Utopie und Geltung

Und aus der Natur des Vertrages würde man ersehen, dass er nicht unwiderruflich sein könnte: Denn wenn es keine obere Gewalt gäbe, die für die Treue der Vertragschließenden bürgen oder diese zwingen könnte, ihre gegenseitigen Verpflichtungen einzuhalten, wären die Parteien allein Richter in eigener Sache, und jede hätte jederzeit das Recht, den Vertrag zu kündigen, sobald sie feststellt, dass die andere gegen seine Bedingungen verstößt, oder sobald diese ihr nicht mehr zusagen.

Jean-Jacques Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, S. 103.

Das Revolutionäre Frauengesetz der EZLN (der zapatistischen Befreiungsarmee) vom 8.3.1993, fast ein Jahr vor Beginn des bewaffneten Aufstands in Chiapas, entstand aus den Frauenversammlungen in verschiedenen Dörfern des Aufstandsgebiets heraus. Die Frauen machten ihre Mitwirkung am Aufstand abhängig davon, dass ihre gesellschaftliche Stellung sich änderte – nicht nur als Forderung für »hinterher«, sondern jetzt, sofort, in ihrer eigenen Community und in der Aufstandsbewegung selbst. Sie benutzten die Formel »Nein, wenn nicht ...« Sie konnten niemanden zwingen. Die Männer der EZLN hätten den Aufstand ohne die ausdrückliche Mitwirkung der Frauen versuchen können. Sie hätten ihn auch bleiben lassen können. Oder verschieben. Aber sie konnten die Frauen ihrerseits nicht zwingen. Sie konnten sie auch nicht vertrösten. Sie wussten, dass der Aufstand ohne die Mitwirkung der Frauen wenig Chancen gehabt hätte. Und sie hatten aufgrund der Auseinandersetzungen und Veränderungen der zurückliegenden Jahre eine ungefähre Vorstellung davon, dass die Forderungen der Frauen zwar nicht bequem, aber ein möglicher Teil einer möglichen gemeinsamen Sache sein könnten. Jedenfalls einigte man sich. »Gut, also dann ...«³⁵

So funktionieren soziale Prozesse zwischen Freien und Gleichen. In freier Verhandlung, gestützt auf einen ähnlich hohen, aber möglichen Preis des Scheiterns; ohne einen richtenden Dritten, mit keiner anderen Instanz als den Beteiligten, mit keinem anderen Druckmittel als dem der Kooperation oder Nichtkooperation, die alle Beteiligten ähnlich hart treffen würde. Punkt. Es gibt nichts anderes.

Dass Menschen einander in dieser Weise als Freie und Gleiche behandeln, hat keine historische »Stufe« zur Voraussetzung, die erreicht sein müsste. Es hat nicht zur Voraussetzung, dass man sich in einem vollständig herrschaftsfreien Umfeld befindet, dass keine »Sachzwänge« existieren oder wir als Men-

35 Anne Huffschmid: Die Zapatistinnen – wer sie sind und wofür sie kämpfen, in: Andreas Simmen (Hrsg.): Mexico. Aufstand in Chiapas, Berlin 1994.

schen frei wären von unserer jeweiligen Geschichte und den daraus resultierenden Besonderheiten. Man kann es tun; d. h. man kann es gemeinsam in einer Kooperation tun. Man kann darauf verzichten, Kooperation und Kooperationsleistung zu erzwingen; man kann die gegenseitige Situation dahingehend verändern, dass ein solcher Zwang auch tatsächlich weniger möglich ist, weil Zwangsmittel untereinander blockiert und abgebaut werden; man kann sich der Situation aussetzen, dass es keine Regeln gibt, nur die Tatsache: kooperiert oder lasst es bleiben.

Das allein macht Menschen nicht glücklich. Es führt auch nicht automatisch zu guten Entscheidungen. Es ist kein harmonischer Prozess. Man kann durchaus davon sprechen, dass es ein mitunter gewaltsamer Prozess ist, insofern die Beteiligten darauf bestehen, einander zu verändern. Sie haben allerdings keine Wand im Rücken, die sie daran hindert, wegzugehen oder zurückzueichen. Nur ein Band zwischen sich, das sie eingehen, aufrechterhalten, dehnen oder zerreißen können.

Freie Kooperation heißt, diese Logik des Sozialen auf alle Arten und Bereiche von Kooperation anzuwenden und das zu verändern, was ihr entgegensteht. Es ist eine Utopie in Echtzeit. Sie dehnt sich aus und radikalisiert sich – in dem Sinne, dass sie breiter, umfassender und gründlicher wird. Wir brauchen keine utopische Gesellschaft, um damit anfangen zu können. In einem gewissen Sinne ist es egal, wo wir anfangen. Die Frage ist nur, wie weit wir gehen.

Es gibt viele Wurzeln dieser Utopie. In allen neueren Befreiungsbewegungen finden wir Praxisformen und Überlegungen, die darauf hinwirken. Oder genauer gesagt, die auf etwas hinwirken, was in diesem Punkt – der Utopie der freien Kooperation – einander ähnlich und vergleichbar ist. Oder noch genauer gesagt, auf etwas hinwirken, was ihnen anhand von Utopien der freien Kooperation als vergleichbar vorkommt und was sie als ähnlich anerkennen können. Die Politik der Anerkennung und des Verhandeln, die im italienischen Feminismus formuliert wurde, bewegt sich ebenso in eine solche Richtung, wie die Ideenwelt und Praxis der Zapatisten in Chiapas. Viele andere tun das auch. Unsere »näheren« Beziehungen – Wohn- und Lebensgemeinschaften; selbstorganisierte ökonomische, politische oder kulturelle Projekte; Arbeitszusammenhänge; familiäre und »wahlverwandte« Strukturen – haben eine zentrale Bedeutung als Experimentierfeld für soziale Kooperation und ihre Logik. Auch sie sind jedoch kein privilegierter Ort für die Entwicklung freier Kooperation. Es gibt genauso den Effekt, dass gesamtgesellschaftliche Umbrüche und die damit verbundenen Bewegungen eine Avantgarde-Funktion übernehmen, dass also die »ferneren« Beziehungen die »näheren« inspirieren bei der Suche nach einer veränderten Logik sozialer Kooperation.³⁶

36 Der Begriff der Avantgarde hat derzeit keine gute Presse. Diese Situation ist jedoch durch und durch unbefriedigend. Es ist korrekt, sich von allen Positionen abzugrenzen, die einer Organisation ein Er-

Es gibt notorische Einwände dagegen, eine solche Logik des Sozialen zur allgemeinen Logik gesellschaftlicher Verhältnisse machen zu wollen. Freie Kooperation sei ja als Idee gut und schön, aber nicht praktikabel, insbesondere nicht für größere soziale Einheiten und komplexe Gesellschaften.

Die Theorie der freien Kooperation bestreitet in der Tat, dass es »komplexe Gesellschaften« gibt – wenn das heißen soll, dass es demgegenüber Formen sozialer Kooperation in kleinerem Rahmen gibt, die irgendwie »einfach« wären. Im Sinne der Selbstähnlichkeit von gesellschaftlichen Verhältnissen gibt es keine »einfachen« Kooperationen. Auf solche Ideen können nur Wirtschaftswissenschaftler kommen – oder all jene, die den modernen Staat und die internationalen Verflechtungen für so wahnsinnig komplex halten, weil sie nie in der Küche vorbeikommen. Sonst wüssten sie nämlich, wie komplex es in einer Küche zugeht. Weil es aber keine Form sozialer Kooperation gibt, die prinzipiell »einfach« wäre, gibt es auch keinen Grund, warum wir die Erfahrungen, die wir in kleineren Kooperationen mit dem Experiment der freien Kooperation machen, nicht auf größere und prinzipiell auf alle Kooperationen übertragen sollten.

Im Sozialen ist überhaupt nichts einfach. Jede soziale Kooperation, jede Situation darin und jede Handlung, ist unendlich komplex. Abgesehen davon, dass sie das Gegenteil von erzwungener Kooperation und von Herrschaft ist und die einzige Möglichkeit, »jemand zu sein«, ist freie Kooperation auch ein Weg, mit dieser Komplexität des Sozialen umzugehen. Ihre Logik entspricht genau dem, wie wir mit komplexen Systemen umgehen. Wir können sie nicht en detail steuern; wir beeinflussen sie, stellen fest wie sie sich verändern, und beeinflussen sie dann neu. Bis zu einem gewissen Grad behandeln wir sie als black box: Auch wenn wir die Mechanismen verstehen, können wir die Ergebnisse nicht vorhersagen; wir versuchen sie zielgerichtet zu beeinflussen, und das funktioniert auch oft, aber wir haben keine Garantie, dass ein bestimmter Input das gewünschte Ergebnis hervorbringt.

kenntnisprivileg gegenüber den »Massen« zusprechen. Aber um eine andere Logik des Sozialen durchzusetzen und immer wieder weiterzuentwickeln, braucht es sehr wohl Menschen und Kooperationen, die damit anfangen; es braucht Menschen und Kooperationen, die immer wieder aufs Neue mit Formen experimentieren, die eben nicht Allgemeingut sind. Es braucht Avantgarde, in dem Sinne, wie Mamphele Ramphela es am Beispiel von Geschlechterbeziehungen formuliert: »Successful transformation of gender relationships will need more than just a theoretical understanding of the problem. It requires courage and the determination to take risks, because there is no possibility of growth without pain. Both men and women will have to confront their own fears of exchanging the known for the unknown, and put tradition at risk before a new pattern of gender relations can emerge.« (Mamphele Ramphela: *The Dynamics of Gender Within Black Consciousness Organisations. A Personal View*, in: Barney Pitsoana u.a.: *Bounds of Possibility. The Legacy of Steve Biko and Black Consciousness*, Kapstadt 1991, S. 227.) Genau das ist der schale Nachgeschmack des rituellen Avantgarde-Abschwörens: dass sich dahinter in Wahrheit Unsicherheit und Unbeweglichkeit verbirgt. Dass die Bereitschaft fehlt, die Risiken einzugehen, die es erfordert, »gleicher als andere« sein zu wollen.

Freie Kooperation geht davon aus, dass wir selbst und unsere Beziehungen auch so komplex sind.³⁷ Marktforscher können uns Monate vorher sagen, was wir wählen werden. Aber ob wir plötzlich eine Beziehung beenden, aus einer Gruppe aussteigen oder in eine Partei eintreten werden, ist selbst für die nächsten Bekannten oft nicht vorhersagbar. Weil soziale Kooperationen komplexe Systeme sind, können wir sie nicht beliebig steuern. Es gibt dabei keinen Unterschied zwischen der Beziehung zu unseren Kindern und einer Neuregelung der Eigentums- und Verfügungsverhältnisse. Wir fischen im Trüben; es ist nicht alles total zufällig und unbeeinflussbar, aber wir haben keine feste Gewissheit, welche Wirkung diese oder jene Veränderung auf das Ganze der sozialen Kooperation haben wird. Deshalb können soziale Verträge nicht beliebig bindend sein, sondern müssen rückholbar bleiben. Deshalb kann eine utopische Gesellschaft, die wir uns vorgestellt haben, in der Praxis totaler Mist sein. Deshalb sind Kontaktanzeigen (»Löwe, der gern wandert, sucht Steinböckin mit ähnlichen Hobbies«) immer ein bisschen pervers, weil Beziehungen so nicht funktionieren.

Weil soziale Kooperationen komplexe Systeme sind – und nichts anderes meint es, wenn wir sagen, sie sind eine »Praxis« – bleiben wir mit unseren Analysen, Versprachlichungen und Einwirkungsversuchen notwendig an der Oberfläche. Dieser »schwache« Bezug zwischen Praxis und Formalisierung ist auch ein Grund, warum allgemeine Geltungsansprüche – egal ob durch Verfahren oder durch Analyse – höchst problematisch sind. Weder die »ideale Sprechsituation« Habermas' noch Rawls fiktive Rekonstruktion dessen, was wir objektiv wollen müssen, können uns die Entscheidung abnehmen, ob wir die aktuelle Realität einer Kooperation akzeptieren oder ablehnen.

Freie Kooperation zieht aus der Komplexität sozialer Systeme und der Problematik von Geltungsansprüchen bestimmte Konsequenzen. Sie beginnt nicht mit einem utopischen Ausgangsmodell, sondern nimmt die aktuelle Situation zum Ausgangspunkt, so wie sie ist. Sie spekuliert also nicht darüber, ob wir mit einem demokratisch-kapitalistischen Modell anfangen sollten oder lieber mit einem realsozialistischen bzw. das eine oder andere erst einmal »einführen« sollten. Sie fragt in der konkreten Ausgangslage: Wo liegt hier überall erzwungene Kooperation vor, durch welche Herrschaftsinstrumente wird freie Kooperation verhindert, was sind Schritte um diese Instrumente unschädlich zu machen oder zu beseitigen. Die Theorie der freien Kooperation überschätzt nicht das einzelne Instrument der Veränderung, sondern denkt in Kriterien, die sich in den fünf »Politiken« niederschlagen: was heißt hier »ab-

³⁷ Es ist die typische Verachtung des Menschen und des Sozialen, dass heutzutage Börsen »empfindlich« sein dürfen, während Menschen »belastbar« sein sollen; dass man an den ach so »komplexen« Wirtschaftskreisläufen möglichst nicht herumdrehen darf, während man glaubt Menschen problemlos »flexibel« herumschieben zu können.

wickeln«? wie kann hier eine »Politik der Beziehungen« zur Geltung gebracht werden? usw. Sie lässt Platz für Kontroversen um die Wirksamkeit dieses oder jenes Instruments und für Auseinandersetzungen um die mögliche Geschwindigkeit von Veränderung. Nur die Richtung ist klar; die Logik, der zum Durchbruch und zur Entfaltung verholfen werden soll.

Die angestrebte gesellschaftliche Ordnung, die Freiheit und Gleichheit ermöglicht, ist eine, in der ständig Prozesse ablaufen, die den im dritten Teil geschilderten Elementen der fünf »Politiken« entsprechen. Der Modus der Veränderung sind konkrete Menschen, Kooperationen und Bewegungen, die sich auf die drei Bestimmungen der freien Kooperation berufen, unterstützt und geschützt durch eine zunehmend allgemeinere Bewegung, deren Beteiligte sich zumindest gemeinsam auf das Prinzip der freien Kooperation beziehen.

Freie Kooperation ist deshalb implementierbar. Sie braucht keine tabula rasa von Neuordnung, sondern kann ansetzen an einer konkreten, hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaft mit vorhandenen Institutionen, überkommenen Strukturen politischer Machtorganisation und aktuell wirksamen Regelsystemen. Sie entgeht nicht den notwendigen Spannungen zwischen Utopie und konkreter Politik, zwischen den vielfältigen Formen von »Expertentum«, das zu beweisen versucht, wieso es nicht anders geht, und dem Veränderungsanspruch einer allgemeineren Bewegung, die aus etwas abstrakterer Entfernung überzeugt ist, dass es ganz einfach geht. Auch hier gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Streit um parlamentarische Realpolitik oder ökonomische Rahmensteuerung, und dem Streit, ob man eine konkrete Beziehung verlassen »muss«, welche »Sachzwänge« ein selbstorganisiertes Projekt in Rechnung stellt oder nicht, usw. Das Problem ist nicht die Spannung; ein Problem ist es, wenn sie zusammenbricht. Es gibt viele Gründe, warum das passieren kann. Der Beitrag einer utopischen Methode dazu, die Spannung aufrechtzuerhalten und auszuhalten, besteht darin, nicht Effizienzdenken und Patentrezepte aufeinander prallen zu lassen, sondern in Kriterien zu denken und zu verhandeln.

Bevor im Folgenden diese Kriterien, die Elemente der fünf »Politiken«, dargestellt werden, sei noch auf einen letzten Einwand hingewiesen. Dieser besteht darin, das alles sei doch viel zu kompliziert und daher letztlich elitär. Nun, die hier vorgelegte Grundlegung der freien Kooperation ist nicht wesentlich länger oder komplizierter als die Gebrauchsanweisung meines Handys, vom Betriebshandbuch für Windows ME ganz zu schweigen. Heute wird niemand behaupten wollen, Handys seien etwas Elitäres. Man kann sie auch benutzen, ohne Gebrauchsanweisungen zu lesen. Der Charakter dieser Grundlegung der freien Kooperation ist allerdings eher der einer Grammatik, der Grammatik einer in Entstehung begriffenen zeitgenössischen Sprache der Befreiung. Es gibt bessere und schlechtere Grammatiken. Man braucht auch nicht unbedingt eine Grammatik, um eine Sprache zu sprechen. Andererseits

sollten wir über den Punkt hinaus sein, wo bestimmte theoretische oder praktische Ansätze und Traditionslinien ganz herzerfrischend von sich behaupteten, sie seien die native speaker der Emanzipation und die Anliegen aller anderen bräuchten, bitte schön, nur in diese Sprache übersetzt werden.

Dritter Teil: Grundrisse einer Politik der freien Kooperation

One rule: no rules!

Janet Jackson, FreeXone, auf: The Velvet Rope.

Words are not cheap; in der Regel sind sie hart erstritten, Ausdruck historischer Findungs- und Selbstvergewisserungsprozesse. Deshalb können wir sie nicht beliebig wechseln. Weil wir an vielen unterschiedlichen Geschichten Anteil haben, arbeiten wir mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten.

Die hier benutzten Begrifflichkeiten sind nicht das, worauf es letztlich ankommt. Die einen möchten das, was hier als Grundrisse einer Politik der freien Kooperation beschrieben ist, vielleicht als postmodernen Sozialismus bezeichnen; es sei ihnen unbenommen.³⁸ Andere möchten das hier zusammengetragene Konzept vielleicht überhaupt nicht mit einem hochtrabenden Namen versehen, sondern sehen es als dürftigen Notbehelf, die weiterreichenden Utopien ihrer eigenen (z.B. feministischen) Bewegung mit anderen Bewegungen zu kommunizieren und daraus eine ergänzende gemeinsame Praxis anzustreben, oder als ambivalentes Instrument, mit dem sich bestimmte Probleme der eigenen Bewegung testweise bearbeiten lassen. Man kann die Politik der freien Kooperation als Antwort auf die Frage lesen »Was heißt antikapitalistische Politik heute?«³⁹ oder »Was ist radikaler Reformismus?« Man kann sie genauso lesen als Antwort auf die Frage »Is there a collective story?«⁴⁰, d. h. wie lassen sich trotz Objektivismuskritik und Autonomie unterschiedlicher Bewegungen allgemeinere Bestimmungen formulieren, zumindest als vereinbarte Arbeitsgrundlage einer übergreifenden emanzipativen Bewegung. Entsprechend sind die dargestellten fünf »Politiken« teilweise »zweisprachig« benannt; es macht die Sache vielleicht leichter.

38 Roger Burbach, Orlando Núñez und Boris Kagarlitsky: *Globalization and its Discontents. The Rise of Postmodern Socialisms*, London 1997. Laclau und Mouffe sprechen von »postmarxistisch«, im Doppelsinn von »jenseits des Marxismus« und »Weiterentwicklung des Marxismus«. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien 1991.

39 Vgl. Spehr: *Zur Erneuerung linker Perspektiven oder Was heißt Antikapitalismus heute?* Vortrag auf dem Neoliberalismus-Symposium des ASTA der Uni Oldenburg, 14.11.99 (masch.)

40 Vgl. Spivak, siehe Anm. 33.

1. Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten – Machtfragen stellen

Ihr wisst ebenso gut wie wir, dass Recht im menschlichen Verkehr nur bei gleichem Kräfteverhältnis zur Geltung kommt, die Stärkeren aber alles in ihrer Macht Stehende durchsetzen und die Schwachen sich fügen.

Thukydides, Der Peloponnesische Krieg, V 89, Stuttgart 1966.

Freie Kooperation hat zur Voraussetzung, dass Kooperation und Kooperationsleistung nicht erzwungen wird. Dafür ist es nicht schlecht, wenn die entsprechenden Herrschaftsinstrumente geächtet sind und nicht eingesetzt werden; es ist besser, wenn reale Hürden und Dämme dafür existieren, die den Einsatz verhindern; es ist am besten, wenn das zugrunde liegende Gewaltpotential zum Verschwinden gebracht wird. Die Politik der Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten stellt sich dies als einen schrittweisen, nie ganz abgeschlossenen Prozess vor. Einerseits ist die Liste möglicher Instrumente offen und Herrschaft ziemlich kreativ darin, alte zu variieren und neue zu erfinden; andererseits ist ein sofortiger Wegfall »in einem Schritt« meist weder möglich, noch in jedem Fall wünschenswert. Entscheidend ist der Prozess und das Kriterium dafür, was »vorn« ist. Dieses Kriterium ist nicht, ob einseitig überlegene Gewaltpotentiale für »etwas Gutes« eingesetzt werden, sondern ob die reale Möglichkeit, Kooperation und Kooperationsleistung zu erzwingen, effektiv geringer wird.

Die in der Realität wirksamen Herrschaftsinstrumente zu benennen und abzubauen, bedeutet, in einer konkreten Kooperation die Machtfrage zu stellen: Wer hat sie, worauf stützt sie sich, wie kann sie in der Praxis zurückgedrängt und überwunden werden. Allerdings können wir diese Frage heute, angesichts der Vielfalt von Unterdrückungsverhältnissen und der Tatsache, dass fast jeder und fast jede sich in irgendeiner Hinsicht auch auf einer herrschenden Seite befindet, nur noch im Plural stellen – »Machtfragen stellen«.

Intervention verhindern

Auf der Ebene unmittelbarer physischer (oder auch psychischer) Gewaltausübung geht es um das Verhindern gewaltförmiger Intervention eines mächtigeren Akteurs gegenüber einem im Verhältnis dazu ohnmächtigen. So simpel das klingt, so wenig verbreitet ist dieser Aspekt heute in der allgemeinen Anschauung. Seit Ende der Blockkonfrontation sind »gute« und »gerechte« Interventionskriege der NATO (mit welchem rechtlichen Konstrukt auch immer) an der Tagesordnung und werden auch in Teilen der klassischen Linken offen akzeptiert. Hier kann es nur ein prinzipielles Nein geben.

Intervention verhindern und verunmöglichen ist nicht dasselbe wie Pazifismus. Es gibt sehr wohl Möglichkeiten einer defensiven Verteidigungsstruktur (SDI ist nicht damit gemeint), die nur schwer zu Angriffskriegen in der

Lage ist, schon gar nicht tausende Kilometer entfernt. Strukturelle Nichtangriffsfähigkeit ist ein Begriff dafür, der sich auch auf nicht-militärische Bereiche übertragen lässt.⁴¹ Auch bewaffnete antikoloniale Befreiungskriege sind in diesem Sinne keine prinzipiell zu verhindernde Intervention; die Vietnamesen sind schließlich nicht in den USA eingefallen.

Die Formen gewaltförmiger, einseitig überlegener Intervention sind vielfältig (und sie gehen durch Berufung auf demokratische Entscheidungsprozesse häufig weit geschmeidiger durch). Sie finden sich genauso in der Kriminalisierung von »illegal« Eingewanderten und der extremen Aufrüstung von Grenzen dagegen. Sie finden sich in Männergewalt gegen Frauen und in rassistischer Gewalt, mit der Kooperationsleistung erzwungen und ihr Preis diktiert wird. Es ist genauso ein Unding, dass wir gewaltsam von Polizeibeamten abgeholt werden können, wenn wir nicht zur Schule gehen, wie dass wir gewaltsam interniert und medikamentösen Therapien unterworfen werden können, weil unsere nähere Umgebung unser Verhalten »verrückt« findet. An allen diesen Punkten geht es um eine Politik, die gewaltsame Intervention verhindert und strukturell unmöglich macht – das ist das Kriterium, nicht der vermeintlich »gute Zweck«. In den meisten Fällen sind die Formen bekannt, wie man dagegen einschreiten kann, und auch viele Möglichkeiten von Neuregelungen, die dem Gesichtspunkt einer strukturellen Interventionsunfähigkeit besser entsprechen.

Direkte, gewaltsame Intervention wird gerne verteidigt damit, dass man unmittelbaren Schaden für den Betroffenen verhindern möchte oder dass es die Umstände aktuell nicht zulassen, dass der Betroffene ausreichend artikuliert, was er/sie möchte. Dieser Aspekt ist äußerst eng auszulegen. Methodisch handelt es sich um einen Vorgriff auf erhoffte spätere Zustimmung, und wir setzen uns dem Risiko aus, diese Zustimmung nicht zu erhalten. Wenn wir jemand physisch davon abhalten, sich vor einen Zug fallen zu lassen, hoffen wir auf diese nachträgliche Zustimmung in naher Zukunft; wir können uns auch täuschen. Für revolutionäre Erhebungen gegen autoritäre oder faschistische Regime gilt heute zu Recht als Standard, dass die im Aufstand nicht klärbare allgemeine Zustimmung spätestens zwei Jahre später nachgeholt wird – durch Wahlen, vor allem aber durch die Aufhebung jeglicher repressiver Sondergesetze. Viel weiter lässt sich der Aspekt aber nicht ausdehnen; er darf insbesondere nicht dazu dienen, Menschen als verhandlungs- und artikulationsunfähig auszugeben und dadurch fremder Entscheidung auszuliefern. Alle Menschen können verhandeln und sich artikulieren; es ist nur sehr unterschiedlich, was das heißt. Es gibt Formen kollektiver Artikulation und

41 Die Diskussion um »strukturelle Nichtangriffsfähigkeit« ist eine der Debatten aus der Zeit des Kalten Krieges, die mit dem Übergang zur »Neuen Weltordnung« nahezu spurlos verschwunden sind, obwohl sie nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hätten.

Repräsentation, die wir ernst zu nehmen haben, ernster als unser eigenes Gutdünken.⁴² Aus dem Risiko der Interpretation können wir uns nicht durch Entmündigung davonstehlen.

Wenn vom direkten Zwang die Rede ist, stellt sich die Frage: Können, wollen wir ohne Polizei und Gefängnisse leben? Die Antwort darauf kann die Theorie nicht geben. Was klar ist, ist der Interpretationsrahmen: gescheiterte Kooperation. Wir weigern uns z.B., in einer gesellschaftlichen Kooperation mit einem Mörder zu leben, und da es zur Gesellschaft als ganzer keine vergleichbaren und vertretbaren Alternativen gibt, müssen wir mit dieser Situation umgehen und uns so weit trennen, wie es geht. Der Betreffende kann sich dabei auf seinen Anteil am historisch-kollektiven Reichtum der Gesellschaft berufen; es ist keine Nettigkeit von uns, dafür zu sorgen, dass die Umstände der Separation möglichst gut sind. Der Interpretationsrahmen ist nicht: Strafe, Vergeltung, auch nicht Resozialisierung oder Erziehung. Dies steht uns nicht zu. Wir können Angebote machen, wie wir uns eine Kooperation wieder vorstellen können, unter welchen Bedingungen; oder wir können konkrete Kooperationen suchen, die den Betreffenden unter bestimmten Bedingungen aufnehmen. Wir sind angehalten, solche Angebote zu machen, weil es keine vergleichbare und vertretbare Alternative zur jeweiligen Gesellschaft als ganzer gibt.⁴³ Klar ist auch, dass im Fall von Ladendiebstahl bestenfalls die Kooperation mit einem konkreten Supermarkt als gescheitert angesehen werden kann (jedenfalls aus Sicht des Supermarkts).

Das Kriminalitätsbeispiel zeigt auch: Wo der Preis nicht ausgeglichen, gar alternativlos ist, kann die Einschränkung von Kooperationsleistungen als schlichte Erpressung ebenfalls unter den Begriff direkter Gewalt fallen. Deshalb kann die Gesellschaft als ganze ihre grundsätzlichen sozialen Unterstützungsleistungen nicht unter Bedingungen stellen. Deshalb ist Konditionalisierung von Entwicklungspolitik als »Menschenrechtspolitik« mächtiger Länder ein ziemlich suspektes Instrument. Deshalb sind Noten in einer Konkurrenzgesellschaft kriminell. Deshalb können wir auch den horrendsten Mieter nicht einfach kündigen, wenn es keine anderen Wohnungen gibt.

42 Bei einem Komapatienten versuchen wir zu rekonstruieren, welche Entscheidungen er wohl getroffen hätte; dies ist eine extreme Situation. Dagegen gibt es viele Möglichkeiten, wo Menschen für andere in ihrer Artikulation nicht hinreichend greifbar erscheinen, wir aber auf kollektive Artikulationen zurückgreifen können, die allemal besser sind als unser eigenes Gutdünken. Natürlich gibt es kleine Kinder, mit denen wir nicht beliebig disputieren können, aber es gibt auch größere Kinder, die uns klarmachen können, wo wir mit unserem Rationalitätskonzept falschlügen. Es gibt eine Krüppelbewegung, mit der wir uns auseinander setzen sollten, bevor wir über jemandes Kopf hinweg entscheiden, dessen Artikulation wir ungenügend verstehen. Kollektive Artikulationen werden immer weggedrückt, wenn das billige Argument vorgeholt wird, »wir wissen doch eh nicht was die wollen« – Frauen, Chinesen, Außerirdische ...

43 Wenn wir eine Liebesbeziehung beenden, brauchen wir keine Angebote mehr zu machen; außer wir haben Kinder, weil es für die auf längere Zeit nämlich keine vergleichbare und vertretbare Alternative zu uns gibt. (»So don't forget, folks / That's what you get, folks / From makin' whoopee.«)

Es kommt nicht auf das Äußerliche oder Symbolische an, sondern darauf, was wirklich vor sich geht. Boxkämpfe sind okay, wenn sie in freier Vereinbarung stattfinden. Und beim legendären Fotoapparate-Raub im Urlaub, wenn auch unter Androhung von Gewalt vorgenommen, kann sich durchaus um die (aus Sicht der freien Kooperation unbedenkliche) spontane Erhebung einer Sondersteuer »arme Regionen« handeln.

Abbau von Verfügbarkeit

Wie im Ersten Teil erläutert, besteht strukturelle Unterordnung (die zweite Ebene von Herrschaftsinstrumenten) darin, die Regeln einer Kooperation so einzurichten, dass sich daraus systematisch unterschiedliche soziale Macht akkumuliert. Der kapitalistische Mehrwehrt ist ein klassisches Beispiel, aber es gibt viele Möglichkeiten. Nicht alle sind in gleicher Weise messbar.

Man kann auf dieser Ebene zwei typische Fehler machen. Der eine ist, danach zu fragen, wie Kooperationen möglichst effizient sein können, anstatt danach, wie wir in der Kooperation frei und gleich sein können. Der andere Fehler ist, es von außen für alle gerecht machen zu wollen. Stattdessen sollten wir uns auf die Herangehensweise der freien Kooperation beschränken: Was ist nötig, damit die Beteiligten den Rest frei aushandeln können? Wie wird vermieden, dass sie verfügbare Objekte sind?⁴⁴

Aus Sicht der freien Kooperation ist eine Firma prinzipiell eine Kooperation. Im Fall eines selbstorganisierten ökonomischen Projekts ist uns das noch relativ klar; für eine großen Konzern oder Staatsbetrieb ist es aber auch nicht anders.⁴⁵

Was bedeutet es, einen Betrieb nach der Logik freier Kooperation einzurichten? Die Regeln können von den Beteiligten geändert werden; die Beteiligten können gehen oder ihre Kooperation einschränken und dadurch Einfluss auf die Regeln nehmen; ihre Position dabei ist gleich, weil der Preis vergleichbar und vertretbar ist, den sie ein Scheitern der Kooperation kostet oder den sie für die Einschränkung ihrer Kooperation auf sich nehmen müssen. Wie sieht das aus? Jemand gründet mit anderen zusammen eine Firma; es werden Regeln vereinbart, die Arbeitsteilung, Entscheidungsfindung, Gewinnaufteilung, Arbeitsverträge betreffen und möglicherweise auch Ziel und Zweck des Ganzen. Die Firma wächst möglicherweise und stellt zusätzliche Beschäftigte ein. Die Gesellschaft redet in diese Regeln nicht hinein; die gesellschaftliche Einflussnahme beschränkt sich darauf, für das Ausscheiden von Beteiligten die Regeln einer ordentlichen Scheidung einzufordern – und die vorfindlichen Regeln in der Firma nicht zu schützen.

44 Das ist immer wieder der entscheidende Unterschied – zwischen Gesetzen, wie groß das Klo im Betrieb sein muss, und institutionalisierten Formen von Arbeiterkontrolle, also direktem Einfluss der Arbeitenden auf die Regeln und Prozesse in der Fabrik; zwischen Lohn für Hausarbeit und Formen der Absicherung von Frauen, die ihren Hausarbeitsplatz hinter sich lassen.

45 Nicht jede Kooperation hat einen Haushalt; aber alles, was einen Haushalt hat, ist auf jeden Fall eine Kooperation.

Das bedeutet: Im Falle des Ausscheidens eines Beteiligten wird nicht darüber spekuliert, wie es zustande gekommen ist (Zerrüttungsprinzip); es wird also z.B. eigene Kündigung nicht durch Sperrung sozialer Unterstützungsleistungen sanktioniert. Umgekehrt wird der Betrieb, wie jede ökonomische Kooperation, als Zugewinnsgemeinschaft betrachtet. Wer ausscheidet, kann seinen Anteil (Nettogesamtkapital minus ursprüngliche Einlagen geteilt durch Beteiligte) herauslösen und mitnehmen – er kann ihn auch der Firma leihen, falls diese solche Modelle vorsieht. Falls der Betrieb keinen Kapitalzuwachs verzeichnet hat, gibt es natürlich auch nichts mitzunehmen. – Dass die Gesellschaft die spezifischen, vorfindlichen Regeln des Betriebs nicht schützt, erhält seine Bedeutung, wenn Beteiligte eine Betriebsversammlung einberufen und erklären, dass sie die Regeln ändern wollen: Die Arbeitsteilung, die Entscheidungsfindung, die Gewinnaufteilung, die Arbeitsverträge, möglicherweise auch Ziel und Zweck des Ganzen. In diesem Fall einigen sich die Beteiligten entweder, oder sie einigen sich nicht. Wenn sie sich nicht einigen, gibt es mehrere Möglichkeiten: Niemand will das Projekt weiterführen; einige wollen das Projekt weiterführen, andere nicht; mehrere Gruppen wollen das Projekt weiterführen, aber nicht miteinander. Im ersten Fall endet der Betrieb, verbleibendes Nettogesamtkapital wird aufgeteilt wie beim Ausscheiden Einzelner. Im zweiten Fall führen die den Betrieb weiter, die es wollen, und die anderen scheiden aus und nehmen ihren Anteil mit. Im dritten Fall teilt sich der Betrieb, wie eine Amöbe, proportional zur Stärke der verschiedenen Gruppen.

Diese Herangehensweise schützt das Eigentum derer, die einen Betrieb gründen (oder in ihn einsteigen); es schützt allerdings nicht ihre spezifische Position. Falls ihnen die Entwicklung nicht zusagt, können sie es lassen und mit ihrem Anteil (Einlage plus etwaige Zugewinnanteile) nochmal von vorn anfangen.

Würden sich dadurch alle Betriebe in belegschaftsgeführte verwandeln? Wahrscheinlich nicht. Es würde verschiedenste Modelle geben. Auch die »Kapitalisten« des Betriebs können durch die Möglichkeit ihres Ausstiegs Druck auf die Regeln ausüben; falls sie über Fähigkeiten und Sachverstand verfügen, die in der Kooperation sonst nicht so gut vertreten sind, würde das Eindruck machen. Es spricht viel dafür, dass sich für sehr große und lang bestehende Betriebe die Wahrscheinlichkeit erhöht, zu mehr oder minder belegschaftsgeführten Modellen überzugehen. Es ist aber nicht gesagt; auch die Spezifika von Arbeitskultur, Branche, Marktsituation usw. mögen eine Rolle spielen. Niemand muss die Regeln ändern. Aber alle könnten.

Betriebe in dieser Weise als freie Kooperationen zu behandeln, setzt ferner voraus, dass soziale Sicherungssysteme existieren, die allen zumindest ein qualitativ ausreichendes Überleben garantieren, unter angemessener Berücksichtigung der individuellen Situation und des gesellschaftlichen Lebenshaltungsstandards. In voller Konsequenz könnte das heißen, dass die verschiedenen Sicherungssysteme zu einem einzigen Grundsicherungssystem zusam-

menfallen, das vollkommen unabhängige Leistungen zuweist, sozusagen eine Pro-Kopf-Ausschüttung eines Basisanteils an der gesellschaftlichen Wertschöpfung und am gesellschaftlichen Reichtum. In diesem Fall wären die Löhne vergleichsweise niedrig, und an Stelle mehrerer Versicherungssysteme und Lohnnebenkosten würde eine einzige Abgabe oder Steuer treten, die kapitalorientiert und nicht beschäftigtenorientiert erhoben würde. Zwischenstufen wären möglich und mit Sicherheit notwendig.

In einer solchen Struktur würden die Menschen als Arbeitende frei und gleich kooperieren. Sie wäre nicht, wie oft der Einwand lautet, an die Situation in hochentwickelten Industrieländern gebunden. Wo monetäre Sicherheitssysteme instabil und unsicher sind oder nur ein geringerer Teil der Wertschöpfung staatliche und betriebliche Haushalte passiert, besteht existenzsichernde Grundsicherung darin, Zugang zu Land zu haben, und wird unter Umständen eher kollektive als individualisierte Formen annehmen (also Zuteilung von Land an Familien und Gruppen).⁴⁶

Was bedeutet eine solche Herangehensweise für die Kapitalmarktseite? Eine Kooperation als ganze kann man nicht kaufen. Man kann ihr Geld leihen, und man kann dafür eine Beteiligung am etwaigen Gewinn erwarten. Man erwirbt damit jedoch keine Bestimmungsrechte über die Kooperation; egal, ob das Geld vom Staat oder von Privaten kommt. Das ist der springende Punkt. Nur dadurch wird vermieden, dass Arbeit verfügbar ist, dass sie keine aktive Kooperation, sondern Sklavenarbeit ist. Man kann Geld auch im Ausland investieren. Eine Politik des Abbaus von Verfügbarkeit schließt nicht aus, dass z.B. Entwicklungsländer globales Kapital ins Land lassen. Sie orientiert nur darauf, dass auch in diesem Fall die Struktur als freie Kooperation interpretiert und behandelt wird (also genau das Gegenteil von dem, was die Bestrebungen des MAI waren).⁴⁷ Als reine Kapitalinvestition beinhaltet sie Anteile am Gewinn, aber keine Bestimmungsgewalt. Als Auslandsniederlassung ist sie eine Kooperation, deren inländische Mitarbeiter den gleichen Status haben – man kann also gehen, aber man kann die Firma nicht ohne weiteres mitneh-

⁴⁶ Landbesetzung ist in solchen Fällen das Pendant zum Kampf um ein qualitativ ausreichendes Existenzgeld hierzulande. Das Argument, eine existenzsichernde Landverteilung lasse keine Spielräume mehr für größere Projekte übrig, die »größeren Projekte« seien aber auch nicht in der Lage, durch soziale Zusatzleistungen eine allgemeine Existenzsicherung zu finanzieren, ist nichts anderes als das Eingeständnis, dass man eine »Entwicklungspolitik« als kapitalschaffende Verelendungspolitik betreiben möchte – was ja auch oft der Fall ist. Die Ausführungen zum »Abbau von Verfügbarkeit« nehmen hier stark die Situation in demokratisch-kapitalistischen Industrieländern zum Ausgangspunkt, sie sind jedoch nicht darauf beschränkt. In einem realsozialistischen System als Ausgangslage hätten wir es mit staatlich gegründeten und kapitalisierten Betrieben zu tun; wenn wir hier die Interpretation des Betriebs als freie Kooperation umsetzen wollten, wäre entsprechend der Staat als »stiller Anteilseigner« zu behandeln, der eine Einlage tätigt, aber die Regeln nicht diktieren kann. Auch auf agrarisch dominierte Systeme lässt sich die hier eingeforderte Auffassung und Transformationslogik anwenden, die sich unter Agrarreform eben weder Parzellierung noch ausschließlich »effizienzorientierte« Kombinate mit hierarchischer Regelvorgabe vorstellt.

men, wenn man geht. Eine solche Struktur hebt das Dilemma nicht auf, Kapital anziehen zu wollen, ohne sich vollständig abhängig zu machen; aber es macht dieses Dilemma von Seiten der betreffenden Länder bearbeitbar und liegt auf der Linie einer Politik, die viele Länder des Südens hier durchzusetzen versuchen.

Obwohl solche Formen von Betrieben als Kooperation der Logik z.B. der Aktiengesellschaft diametral entgegenstehen, sind sie rechtlich ohne weiteres möglich. Man kann sie fördern. Man kann sie betreiben. Man kann die bestehenden Arbeitsstrukturen in einer Weise reformieren, die sich den Abbau von Verfügbarkeit zum Kriterium macht. Dies gilt für alle Akteure: Arbeitende, Gewerkschaften, soziale Bewegungen, Staat, Konsumenten, Kommunen. Es gilt auch für die »neuen Unternehmer«, die sich viel auf ihre soft skills und ihren partnerschaftlichen Stil einbilden und hier nachlesen können, was es heißt, damit wirklich ernst zu machen.

Eine solche Politik, die beim Abbau von Verfügbarkeit an den jeweils vorhandenen Strukturen ansetzt und sie im Sinne freier Kooperation transformiert, bedeutet nicht, dass die bestehenden Eigentums- und Verfügungsverhältnisse als sakrosankt betrachtet werden müssten. Das tut selbst der existierende Realkapitalismus nicht, der kleines Eigentum systematisch enteignet (durch Steuern, Inflation, Wegfall von Ansprüchen), während er großes Eigentum systematisch beschenkt (durch Steuerausnahmen, Subventionen, »Staatsverschuldung«, Übernahme von Kosten usw.). Eine Politik, die Eigentum und Verfügung umverteilt oder in andere Eigentumsformen überführt, bis hin zur formalen Enteignung, Aufteilung, Verstaatlichung usw., ist aufgrund des kollektiven und historischen Charakters von Arbeit grundsätzlich legitim. Nur löst sie damit noch nicht das Problem von Freiheit und Gleichheit. Die Politik der Abwicklung verändert den Charakter von Kapital und Eigentum. Sie zielt wie beschrieben darauf ab, den Charakter als Herrschaftsinstrument abzubauen, egal wo dieses Eigentum allokalisiert ist.

Auch für die ökonomische Kreativität der real life economics oder einer Wirtschaft von unten findet sich hier das zentrale Kriterium, ob eine andere Logik von Arbeit als Kooperation entsteht oder lediglich selbstorganisierte Verfügbarkeit. Dieses Kriterium lautet: die Verfügbarkeit in der Arbeit abzubauen; allen Strukturen gegenzusteuern, wo die einen »liefern« und die anderen bestimmen; ökonomische Einheiten jeder Art grundsätzlich als Kooperationen aufzufassen und nach dem Leitbild freier Kooperation einzurichten. Wenn es irgendetwas gibt, was wir uns unter »wirtschaftlicher Freiheit« vorstellen können, dann ist es das.

47 Das MAI (Multilateral Agreement on Investment), dessen Entwurf 1997/98 für weltweite Proteste sorgte und das daraufhin vorläufig zurückgestellt wurde, zielte genau darauf ab, den Zielländern von Auslandsinvestitionen jede Verhandlungsmöglichkeit und Gestaltungsmacht zu nehmen. Vgl. Maria Mies und Claudia von Werlhof (Hrsg.): Lizenz zum Plündern, Hamburg 1998.

Entprivilegierung der formalen Arbeit

Wir erleben heute, dass sich Diskriminierung (die ausschließende Solidarität von Privilegierten gegen den »Rest«, um die eigenen Privilegien zu erhalten und die »Anderen« verfügbar zu machen) entformalisiert. Wir sind da ganz modern und flexibel. An die Stelle von offener formalrechtlicher Apartheid tritt die Privilegierung eines bestimmten Modells von »Arbeit« und »Arbeitenden«, das sich als »formale Arbeit« bezeichnen lässt und in dem qualifizierte, privilegierte Lohnarbeit und unternehmerische Arbeit sich annähern. Formale Arbeit findet auf »Arbeitsplätzen« statt, d. h. sie basiert auf offiziellen, rechtlich garantierten Verträgen, ist verhältnismäßig gut bezahlt, und schließt in hohem Maße »unternehmerische« Aspekte von Arbeit mit ein, d. h. sie verfügt ihrerseits partiell über andere Arbeit und fordert/erlaubt stärker die Subjektivität des Arbeitenden in der Arbeit (Motivation, Engagement, Kreativität etc.). Es ist die Arbeit, die weder prekär, noch illegalisiert, noch monoton, noch minderbezahlt, noch biographisch zerstückelt ist und deren Subjekte sich von den »Zumutungen« des sonstigen Lebens und aller anderen Formen von Arbeit weitgehend freihalten können.

Formale Arbeit ist, das zeigt die Aufzählung, Sache einer soziologischen Minderheit. Sie ist gleichzeitig das zentrale Instrument moderner Diskriminierung, denn diese Minderheit genießt weitreichende Privilegien und dominiert massiv die symbolische Ordnung der Gesellschaft, d. h. deren Selbstwahrnehmung und Selbstinterpretation. Formalarbeiter finden, dass sie alle anderen ernähren und die eigentlich produktive Arbeit leisten, von der alle anderen leben. Obwohl diese Selbstwahrnehmung, mit eigener Hände Arbeit das zu schaffen, wovon alle anderen leben, total drollig ist, wenn wir sie mit der realen Tätigkeit von Lehrern, Anwälten, Zahnärzten, Steuerberatern, Politikern, Aufsichtsräten und Werbefachleuten vergleichen, ist sie gesellschaftlich ungebrochen dominant. Sie stempelt alle andere Arbeit zu Leistungsempfängern ab. Nur wer Formalarbeiter ist, genießt volle Freizügigkeit, hat realistische Aussichten auf Alterssicherung, kann seine Ausgaben von der Steuer absetzen und ist vor Razzien und investigativen Nachprüfungen weitgehend sicher (wenn er's nicht drauf anlegt). Er kann die Bezahlung und die Bedingungen seiner Arbeit einklagen und seine Arbeitsstätte einigermaßen frei wechseln. Er hat Urlaub, eine feste Begrenzung seines Arbeitstages und gut funktionierende pressure groups. Er muss nicht »um Erlaubnis bitten, wenn er mal pinkeln will«.⁴⁸

Die Privilegien der formalen Arbeit sichern die Verfügung über alle andere Arbeit und alle anderen Arbeitenden, die wahlweise als »informelle Arbeit«, »Reproduktionsarbeit«, »soziales Kapital«, »einfache Arbeit«, »unqualifizierte

⁴⁸ Schöne Definition zur Unterscheidung formaler und prekärer Arbeit, von Solomon Quaye, Taxifahrer in Berlin: »Als ich nach Deutschland kam, hatte ich erst nur Jobs, bei denen ich schon um Erlaubnis bitten musste, wenn ich mal pinkeln wollte.« SPIEGELreporter, 10/2000, S. 47.

Beschäftigung« bezeichnet oder überhaupt nicht gesehen wird, weil sie z.B. als illegalisierte Arbeit oder als Billigarbeit in anderen Ländern an den Rand der gesellschaftlichen Wahrnehmung gedrängt ist.

Eine Politik der freien Kooperation muss formale Arbeit entprivilegieren. Im Rahmen der heutigen Nationalgesellschaft sind wiederum Formen einer unabhängigen Grundsicherung ein zentrales Instrument, das dieses Kriterium erfüllen kann. Der Aspekt der notwendigen Entprivilegierung formaler Arbeit geht jedoch weit darüber hinaus, bis in die ideologischen Apparate, und kann für verschiedene Kooperationen Unterschiedliches heißen. Verallgemeinert lässt sich sagen, dass in jeder Kooperation die formale Arbeit die ist, die als die »eigentliche« angesehen wird, bestimmte formale Kriterien erfüllt und bestimmte Privilegien genießt, während sie andere Arbeiten unsichtbar macht und unterordnet. Z. B. ist in einem Krankenhaus die formale Arbeit heute die Arbeit, die Ärzte tun. Es ist das, worum es zu gehen scheint und das, worum sich alles dreht (ganz wörtlich, die Stundenpläne des anderen Personals zum Beispiel); während sie in Wirklichkeit nur einen kleinen Teil dessen ausmacht, was in einem Krankenhaus an Arbeit stattfindet.

Aneignung von Räumen und Zusammenhängen

In der erzwungenen Kooperation werden Räume und Zusammenhänge den Individuen und Gruppen zugeteilt nach Maßgabe dessen, ob man den verordneten Kooperationszielen dient. Wer mitmacht, darf sich breitmachen; dadurch reproduzieren sich die Ziele scheinbar wie von selbst. Im demokratischen Kapitalismus erfolgt die Zuteilung nach dem Maßstab der »positiven Teilnahme am Verwertungsprozess«.

Man muss sich darunter zunächst ganz konkrete Räume vorstellen. In der Regel gibt es prunkvolle Konferenzräume, aber keine vernünftigen Jugendzentren; es gibt massenweise städtische Räume für Männer, aber wenige für Frauen; die gesamte Verfügbarkeit und Zugänglichkeit von Raum ist strukturiert und gestaffelt nach sämtlichen Macht- und Unterdrückungsverhältnissen, nach Klasse, Geschlecht, Alter, Hautfarbe, Einkommen usw. Dass Räume unverteilt werden, autonom »von unten« angeeignet, ist ein wesentliches Kriterium einer Politik der freien Kooperation – nicht aus Gründen einer »gerechten« Verteilung, sondern um der Herstellung, Gestaltung und Kontrolle von Öffentlichkeit als Herrschaftsinstrument zu begehnen.

Mindestens so wichtig wie Räume sind Zusammenhänge. Mit dieser etwas unbeholfenen Bezeichnung sind all die Möglichkeiten gemeint, mit anderen zu kommunizieren, in Kontakt zu stehen, sich informiert und qualifiziert zu halten, im weitesten Sinne gesellschaftliche Potentiale individuell zu nutzen und Zugang dazu zu erhalten. Heute ist z.B. ein erheblicher Teil solcher Möglichkeiten über formale Arbeitsplätze kodiert, weshalb der Verlust eines formalen Arbeitsplatzes auch als gesellschaftlicher Ausschluss erlebt wird. Das

liegt nicht »in der Natur der Sache«, sondern an der konditionierten Zuteilung von Räumen und Zusammenhängen, und erzeugt mit den Druck, wieder in dieser Weise arbeiten zu wollen.

Wir können entsprechend Strukturen der Zuteilung von Räumen und Zusammenhängen als Machtinstrument in jeder Kooperation erkennen. Wir finden dieselben Muster in der räumlichen Struktur unserer Innenstädte, in den Arbeitskreisen und »Plattformen« einer Partei, in der globalen Struktur von Wissenschaft und Kunst und darin, welche Themen und Personen beim häuslichen Mittagessen welchen Raum einnehmen. All dies ist nicht einfach der Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen, sondern ebenso sehr ein Instrument ihrer Verteidigung, Etablierung, Ausweitung, und deshalb Ziel einer Politik der Abwicklung. In all diesen Kooperationen kann man darangehen, sich Räume anzueignen und Zusammenhänge anderweitig und selbstständig zu organisieren; gleichzeitig wird man bestehende Monopole unter Druck setzen, aufweichen und brechen müssen. All dies ist gängige Praxis von sozialen Bewegungen und alternativen Projekten. In der Praxis schwimmt jedoch häufig das entscheidende Kriterium: Räume und Zusammenhänge für eigene Zwecke und nach eigenen Regeln zu rekrutieren und nicht als ein outsourcing, das die herrschenden Monopolstrukturen und ihre Vorgaben letztlich flexibel bestärkt.

Direkte Überlebenssicherung

Existentielle Abhängigkeiten zurückzudrängen, ist ein weiteres Kriterium einer Politik der Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten – oder positiv formuliert: Formen direkter Überlebenssicherung zu etablieren, die diesen existentiellen Abhängigkeiten begegnen. Auch dieses Element umfasst »materielle« wie »immaterielle« Aspekte und findet sich in allen Bereichen gesellschaftlicher Kooperation.

Ein Beispiel für eine solche Politik ist die von Richard Douthwaite beschriebene Politik der short circuits. Die Einbindung in globale Strukturen ökonomischen Austauschs und ökonomischer Arbeitsteilung ist demnach nur vertretbar, wenn es für jeden Aspekt zumindest eine lokale oder regionale Alternativstruktur gibt, eine zweite Struktur, als Sicherheitssystem und als Garant einer gewissen Unabhängigkeit. Gedacht ist an Ernährungssicherheit, lokal verfügbares technisches Wissen, regionale Austauschsysteme, die auch unabhängig vom nationalen oder globalen Handels- und Finanzsystem noch funktionieren.⁴⁹ Aber auch Formen von community building und consciousness raising und die Förderung direkter, komplexer Strukturen in »sozialer Nähe« erfüllen dieses Kriterium. Die existentielle Abhängigkeit von fremder Interpretation und Wertschätzung, von Vernetzung und Integration durch andere wird dadurch gebrochen, die eigene Erpressbarkeit verringert.

⁴⁹ Richard Douthwaite: Short Circuit. Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World, Dublin 1996.

Direkte Überlebenssicherung steht in scharfem Gegensatz zu allen Projekten, welche diese Überlebenssicherung langfristig gefährden wollen, um sie zu einem späteren Zeitpunkt zu »verbessern«. Darunter fallen die meisten, klassischen »Entwicklungsprojekte« ebenso wie das individuelle Projekt »Leben kann ich, wenn ich pensioniert bin«. Aus diesem Kriterium heraus abzulehnen sind auch technologische Großprojekte, deren Effekte definitiv nicht rückholbar sind (Kernenergie); die darauf hinauslaufen, vorhandene Strukturen von Überlebenssicherung zentralisierten technologischen Abhängigkeiten zu unterwerfen (gentechnologische Landwirtschaft); oder die Verbesserung von Umweltbedingungen durch hochtechnisierte Verfahren von »Heilung« umgehen wollen (die meisten genterapeutischen Projekte und die Projekte eines Natur- und Umweltschutzes durch zentralisierte Globalplanung).

Das Kriterium der direkten Überlebenssicherung ist immer wieder: Können wir auch Nein sagen? Werden wir auch in Zukunft noch Nein sagen können? Es erfordert, sich im Zweifelsfall für unmittelbarere, direktere Verfahren zu entscheiden anstatt für komplizierte, angeblich in der Zukunft einlösbare Versprechen. Und es widerspricht auch allen Ideen, mit dem eigenen Leiden Politik machen zu wollen, die eigene Abhängigkeit gewissermaßen richtig demonstrieren zu wollen in der Hoffnung, dass jemand reagiert. Dass der Staat eigentlich zuständig wäre, ist kein Grund, das Schuldach nicht selbst zu reparieren; dass jemand anders sich eigentlich um einen kümmern sollte, ist kein Grund, nicht selbst Spaß zu haben.

2. Politik der Beziehungen – alternative Vergesellschaftung

Jedesmal haben wir aufs Neue wiederholt, dass unser Vorschlag einfach lautet, sie sollten ihr spontanes Verhalten anderen Frauen gegenüber in soziale Formen übersetzen. Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht, S. 147.

Die Politik der Abwicklung beschäftigt sich damit, Herrschaftsinstrumente abzubauen und zu beseitigen, Machtfragen zu stellen. Sie sagt uns allerdings noch nicht allzuviel darüber, wie wir unsere Verhältnisse, unsere Kooperationen, dann regeln. Auch wenn es dafür keine fixen Modelle geben kann, gibt es doch Erfahrungen und Kriterien, welche Formen an die Stelle herrschaftsfördernder Kooperation treten können und wie einem Umschlagen in erneute Herrschaftsbeziehungen gegengesteuert werden kann.

Davon handelt die Politik der Beziehungen – oder der alternativen Vergesellschaftung. Das Verhältnis zur Abwicklung – wie auch zu den anderen der fünf »Politiken« – hat man sich nicht als zeitliche Abfolge vorzustellen, sondern als Gleichzeitigkeit. Die eine ist ohne die anderen nicht möglich.

Prinzip des Verhandeln

Die Situation, vor der wir am meisten Angst haben, ist die, in der wir nichts mehr zu verhandeln haben. Dabei ist uns egal, ob die unverrückbare, fremde Entscheidung, der wir unterworfen sind, auf demokratische Meinungsbildung, juristische Urteile, eherne Prinzipien oder persönliche Willkür zurückgeht. Das Entscheidende ist, dass wir gar nichts mehr daran machen können, kein kleines Bisschen, dass wir nichts mehr zwischen uns und die Gewalt schieben können, ob sie nun Todesurteil, Vergewaltigung, Folter oder völlige Einsamkeit heißt – oder, in jungen Jahren, das Anziehen der Jacke des Grauens, die so furchtbar kratzt, dass wir es absolut nicht aushalten können. Unsere Vorstellung von Schutz wie auch von Freiheit beruht wesentlich darauf, solche Situationen vermeiden zu können. Es ist uns wichtiger als fast alles andere. Verhandeln zu können, ist uns wichtiger als Glück.⁵⁰

Wo wir dagegen verhandeln können, sind wir in unserem Element. Verhandeln ist der wilde Dschungel der Kooperation. Das Verhandeln endet erst mit dem Tod; und auch sonst hadern wir immer ein wenig mit der Naturgesetzen, weil sich mit denen nicht verhandeln lässt.

Verhandeln ist ein aufregender, tückischer, unordentlicher Prozess. Erstens können wir dabei alles mit allem in einen Topf werfen. Das Frauenplenum kann die Zustimmung zu einem politischen Aufruf davon abhängig machen, dass auch die Männer der Gruppe das Klo putzen. Die Frauen der Chiapas-Gemeinden konnten ihre Teilnahme am Aufstand von der Bereitschaft der Männer zu revolutionären Veränderungen innerhalb der Community abhängig machen. Zweitens gibt es keine Regeln für die Verhandlung. Ob über eine Frage mit Mehrheit abgestimmt werden kann oder nicht, ist selbst Gegenstand der Verhandlung; genauso, ob sie durch Berufung auf frühere Entscheidungen entschieden wird oder nicht, ob sie innerhalb einer bestimmten Frist entschieden werden muss oder nicht usw. Drittens setzt Verhandeln (im Unterschied zu demokratischen Entscheidungsprozessen oder »vernünftigen Dialogen«) nicht voraus, dass die Beteiligten einander in hohem Maße ähnlich sind oder bewusst bestimmte Grundauffassungen und Werte teilen. Verhandeln findet auch zwischen Akteuren statt, die denkbar verschieden voneinander sind. Es hängt nicht von bestimmten sprachlichen Formen ab; verhandelt wird auch durch die Praxis.⁵¹

50 Kafka beschreibt die Moderne als eine soziale Welt, in der es kein Verhandeln gibt. Das macht das Grauen aus, das wir in der Welt empfinden, wie er sie beschreibt. Die postmoderne Kritik macht dagegen das Verhandeln zur zentralen Praxis. Es ist die »positive« Konsequenz aus der »negativen« Bestreitung von absoluten Geltungsansprüchen. – Wenn wir etwas zu verhandeln haben, haben wir wenigstens einen Grund, auf dem wir stehen können. Deshalb beschreiben Gefangene, dass sich ihre persönliche Situation durch den ersten Hungerstreik nachhaltig verändert hat, dass er sie buchstäblich gehindert hat, verrückt zu werden. Das moderne »Verhandelt wird nicht« hallt nach bis in die »Fortezza«-Politik, die sich die NATO-Staaten in der Auseinandersetzung mit dem politischen Terrorismus der 70er gegenseitig verordneten.

51 Vgl. das Baby-Blues-Kapitel in: Spehr: Die Aliens sind unter uns!, München 1999 (»Jenseits der Hormone«, S. 237 ff.)

Wer verhandelt, muss keinen theoretischen Grundlagenkurs machen. Er braucht nicht mehr – und nicht weniger – als die Fähigkeit und Bereitschaft zu einem (wie auch immer artikulierten) »dann eben nicht«.

In ihrer Haltung zum Verhandeln ist freie Kooperation vorwiegend Anti-Politik. Sie widerspricht allen Versuchen, das Verhandeln einzuschränken und ordnungspolitisch zu regeln: »das gehört nicht hierher«, »darüber reden wir später«, »das hatten wir schon geklärt«, »du verstehst gar nichts von der Sache«, »mit denen verhandeln wir nicht«. All dies sind, aus Sicht der freien Kooperation, illegitime und abzulehnende Versuche, einseitig Definitionsmacht über den Prozess des Verhandeln zu gewinnen. Und keine harmlosen. »Politischer Streik«, »wilder Streik«, »Nötigung«, »Illoyalität in der Organisation«, »Maschinenstürmerei« – dies sind ordnungspolitische Begriffe, mit denen massive Interventionen gegen die Freiheit der Verhandelnden gefahren werden.

Die moderne Definition des »Politischen« oder der »Ökonomie« sind, wie gezeigt worden ist, Macht- und Diskurspolitiken, mit denen gezielt die Sphären getrennt werden sollen, über die verhandelt wird, und mit wem sie verhandelt werden. Es ist der Kern der Trennung von »Politischem« und »Privatem«, dass keine »gemischten« Verhandlungen erlaubt sind und dass weite Bereiche dadurch der kollektiven Verhandlung entzogen werden. Es ist der Kern der modernen Auffassung von Ökonomie, dass sie bestimmte Formen von Verhandeln zulässt und andere ausschließt, dass sie bestimmte Akteure als Verhandelnde zulässt und andere nicht. Dadurch wird eine bestimmte Form von Rationalität geschaffen und »ökonomische Gesetze« erzeugt, die nur darauf beruhen, das das gesamte Terrain und sein Gegenstand vorab definiert, strukturiert und durch entsprechende Herrschaftsinstrumente abgesichert ist.⁵²

Freie Kooperation setzt nicht an der Regulierung des Verhandeln an, sondern bei den Akteuren. Ob eine Verhandlung frei und gleich ist, hängt nicht von den Regeln ab, sondern von den Akteuren: ob sie in der Lage – und notfalls auch bereit sind – zum »dann eben nicht«, und ob dies zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis möglich ist. Auf dieser Basis können die Akteure auch über die Regeln der Verhandlung verhandeln. Sie können Regeln schaffen und ändern, sich daran halten oder dies nicht mehr tun. Freie Kooperation setzt nicht die Regeln, sie stärkt die gleiche Verhandlungsposition der Akteure. Die Aspekte »wissenschaftlicher Erkenntnis«, »demokratischer Mehrheiten« oder »gesellschaftlicher Notwendigkeiten« werden demgegenüber in ihre Schranken verwiesen.

Die Frage der unangenehmen und unerwünschten Arbeiten in einer Kooperation regelt sich dann z. B. dadurch, dass sie entweder gleichmäßig verteilt werden oder besonders gut bezahlt sind oder überhaupt nicht gemacht

52 Vgl. Gustavo Esteva: Entwicklung, in: Wolfgang Sachs (Hrsg.): Wie im Westen so auf Erden, Reinbek 1993, S. 107 ff.

werden. Wer letzteres nicht will, muss neu verhandeln und sein Gewicht in der freien und gleichen Kooperation in die Wagschale werfen.

Was sich aus der Bejahung des Verhandeln nicht ableiten lässt, ist ein bedingungsloses Ja zu Märkten. Aus Sicht der freien Kooperation sind Märkte ambivalent. Märkte sind ein klassischer Ort von Verhandlungen. Märkte sind aber auch ein Instrument, sich Verhandlungen zu entziehen und aus konkreten Kooperationen auszubrechen. Die Utopie der modernen Ökonomie, die »unsichtbare Hand des Marktes«, zielt genau darauf ab, einen abstrakten Mechanismus zu etablieren, der konkreten Verhandlungen konkreter Akteure weitestgehend entzogen ist.⁵³ Der Markt als preisbildendes Abstraktum und einziges Wirtschaftsregulativ für sämtliche Produkte und Dienstleistungen widerspricht allen wesentlichen Aspekten des Verhandeln. Unter solchen Bedingungen können wir nicht mehr alles mit allem in einen Topf werfen; wir finden keine konkreten Gegenüber mehr, mit denen wir verhandeln könnten; wir können keinen Einfluss mehr auf die Regeln der Kooperation nehmen, weil wir die Kooperation als ganze nicht mehr zu einem vertretbaren Preis ablehnen können.

Andererseits können Märkte auch einen positiven Beitrag zu freier Kooperation leisten. Märkte können uns unabhängig vom einzelnen Kooperationspartner machen. Sie können es erleichtern, eine konkrete Kooperation abzulehnen, weil wir im Wortsinne zum vergleichbaren Preis auf eine andere Kooperation wechseln können – sprich, bei jemand anders kaufen oder an jemand anders verkaufen, bei einer anderen Kooperation arbeiten oder uns jemand anderen für die eigene Kooperation suchen. Auch letzteres muss nichts Schlechtes sein: Das Gewicht eines Menschen mit spezifischen Fähigkeiten und Kenntnissen, die wir selbst nicht besitzen, könnte in einer Kooperation überstark werden, wenn wir nicht die Möglichkeit hätten, uns notfalls eine andere Fachkraft zu suchen.

Das Paradox löst sich, wenn wir wiederum auch Märkte als Kooperationen betrachten. Es sind allerdings spezifische Kooperationen. Ein Markt ist eine Dachkooperation, bei der grundsätzlich drei Gruppen von Beteiligten kooperieren: Erzeuger, Verbraucher und Marktbetreiber. Letztere stellen die Infrastruktur bereit und üben eine gewisse Regelaufsicht aus, ohne die kein Markt funktioniert. Innerhalb dieser Dachkooperation findet eine Vielzahl von Einzelkooperationen statt, nämlich Kaufvorgänge. Das Spezifische an diesen über den Markt vermittelten Einzelkooperationen ist, dass die Beteiligten weitgehend darauf verzichten, die Voraussetzungen der Kooperation selbst zu gewährleisten bzw. darüber zu verhandeln; sie erwarten dies von der Dachkooperation. Dadurch kann eine Vielzahl von (Einzel-)Kooperationen in sehr kurzer Zeit stattfinden.

53 Vgl. Gérald Berthoud: Markt, in: Wolfgang Sachs, vgl. Anm. 50, S. 218 ff.; Karl Polanyi: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt/Main 1978.

Für kapitalistische Kooperation sind die Voraussetzungen der Kooperation, dass die Ware bestimmten Standards genügt und tatsächlich geliefert wird, dass bezahlt wird, und dass Kompensation geleistet wird, wenn eines davon nicht erfüllt ist. Für freie Kooperation sind die Voraussetzungen andere. Es sind die bekannten: dass die überkommenen Rechte und Regeln verändert werden können (also in diesem Fall die Regel der Kauf/Verkaufsbeziehung); dass die Beteiligten die Kooperation verlassen oder ihre Kooperationsleistung einschränken können, um Einfluss auf die Regeln zu nehmen (also nicht kaufen, nicht verkaufen oder nur beschränkte Mengen kaufen bzw. verkaufen); dass dies für alle zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis möglich ist. Dies muss der Markt als Dachkooperation leisten, weil die Einzelnen es nicht können (sonst wäre es kein Markt mehr).

Genau dies erkennen wir in realen Bestrebungen wieder. Etwa wenn Entwicklungsländer sich als Anbieter oder Nachfrager zusammenschließen; wenn sie langfristige Verträge, Absatzgarantien oder Ausfallgarantien verlangen; wenn sie die einheimische Produktion von Gütern subventionieren, von deren Einfuhr sie nicht vollständig abhängig werden wollen. Wenn in Erzeuger-Verbraucher-Genossenschaften Erzeuger und Verbraucher kollektiv miteinander verhandeln, um die Regeln ihres gemeinsamen Marktes so anzupassen, dass beide Seiten damit leben können. Wenn Strukturen alternativen Handels mit Produzenten in Ländern des Südens aufgebaut werden, in denen die spezifische Verhandlungsposition der Anbieter gestärkt werden soll.

Auch hier setzt eine Politik der freien Kooperation nicht die Regeln, sondern stärkt die gleiche Verhandlungsposition der Akteure. Sie strebt eine plurale Konkurrenz von Marktbetreibern an und fördert diejenigen, die Erzeugern und Verbrauchern in höherem Maße die Voraussetzungen freier Kooperation verschaffen können. Das ist das entscheidende Kriterium – und nicht, ob der betreffende Markt besonders »bio«, ausschließlich lokal, oder besonders profitabel ist.

Realistische Kooperation

Eine freie Kooperation ist keine urkommunistische Gemeinschaft, in der alle alles brüderlich teilen und sich schwesterlich füreinander aufopfern. Es ist eine Kooperation, in der wir frei sind, zu gehen, einzuschränken und Einfluss auf die Regeln zu nehmen; und in der wir einander gleich sind, weil wir das in gleicher Weise und zu ähnlichem Preis tun können.

Eine politische Gruppe, ein selbstorganisiertes Projekt oder eine soziale Bewegung kann verlangen, dass alle Beteiligten ihr gesamtes Vermögen und Einkommen in einen gemeinsamen Topf werfen; ihre gesamte Zeit der gemeinsamen Kooperation zur Verfügung stellen; oder alle ihre sonstigen Beziehungen den Werten und Zielen dieser Kooperation unterwerfen. Sie wird nur auf Dauer niemand finden, der oder die das mitmacht. Sie wird Menschen anziehen,

die mit solchen Prinzipien nichts zu verlieren haben (weil sie nichts besitzen; weil sie sonst nichts zu tun haben; weil sie keine anderen Beziehungen haben, die ihnen wichtig wären). Sie wird vielleicht durch hohen moralischen Druck Einzelne auf Zeit binden können, die sich zu derart totalem Altruismus verpflichtet fühlen; aber diese werden sich früher oder später entnervt wieder abwenden und auf längere Zeit für Formen alternativer Vergesellschaftung »verbrannt« sein. Auch das ist eine Form der Verhandlung: so nicht.

Auch eine Gesellschaft, die sehr weitgehend nach der Logik freier Kooperation organisiert ist, wird nicht vollständig nivelliert sein. Soziale Unterschiede werden geringer sein, aber es wird sie geben; Menschen werden unterschiedliche Fähigkeiten und unterschiedliche Leistungsfähigkeiten haben; sie werden gleichzeitig an verschiedenen Kooperationen teilhaben, in denen sie sich unterschiedlich stark engagieren; und sie werden immer noch Grund haben, einander historisch gewachsene Privilegien, Vorteile, Vorsprünge übel zu nehmen. Trotzdem werden sie kooperieren. Wenn sie sich dabei nicht von einer Moral des Aushaltens, Angleichens und Kompensierens leiten lassen, sondern von einer fundamentalistischen Moral der totalen Selbstausslieferung, werden sie scheitern. Noch viel mehr gilt das für eine Situation, wo freie Kooperation keine gesellschaftlich mächtige Logik, sondern eine konkrete Utopie ist, die im Widerspruch zur herrschenden Logik steht.

Die Faustregel realistischer Kooperation lautet: Für jeden Einzelnen muss es besser sein, dass er/sie an dieser Kooperation teilnimmt, als wenn er/sie es nicht tut; und für die Kooperation muss es besser sein, dass der/die betreffende Einzelne dabei ist, als wenn er/sie es nicht ist. Andernfalls ist die Kooperation entweder ausbeuterisch und erzwungen, oder moralisch überzogen und auf Dauer nicht haltbar. Dabei gibt es natürlich viele Möglichkeiten, in welcher Hinsicht es »besser« sein kann, für die Kooperation oder für den/die Einzelne. Aber irgendetwas muss die Kooperation jedem und jeder Einzelnen bieten können, und jeder und jede Einzelne der Kooperation, und dieses Etwas muss mehr sein als die Möglichkeit, sich moralisch gerechtfertigt zu fühlen.

Eine soziale Bewegung kann zum Beispiel nicht erwarten, dass sich Jüngere ihr anschließen aus schierer Bewunderung für historische Leistungen. Der Einzelne kann nicht erwarten, dass ein Projekt ihn erträgt, ganz gleich wie er sich aufführt. Er kann nicht einmal erwarten, dass eine konkrete Kooperation dazu verpflichtet ist, ihn auf jeden Fall aufzunehmen. Sie ist es nicht.

Es gibt nur eine Ausnahme von dieser Regel: Wenn es für den Betroffenen keine vergleichbare und vertretbare Alternative zu dieser Kooperation gibt. Dann müssen beide Seiten mit dieser Situation umgehen, dass ein »Weiter-schicken« – aus Sicht der freien Kooperation – nicht möglich ist. Wir können uns aussuchen, wen wir in unser Projekt oder unseren Betrieb aufnehmen. Wir können uns nicht aussuchen, welche Flüchtlinge wir in unsere Gesellschaft lassen.

Anerkennung

Unterschiede sind das beherrschende Thema postmoderner politischer Reflexion. Unterschiede zwischen Gruppen, historisch herausgebildeten Identitäten, zwischen den Subjekten verschiedener Emanzipationsbewegungen – aber auch Unterschiede innerhalb dieser Gruppen, Grenzüberschreitungen dieser Identitäten, Unterschiede zwischen relativ Privilegierten und relativ Ausgeschlossenen innerhalb der jeweiligen Emanzipationsbewegung, zwischen »Normnahen« und »Normfernen«. Jeder Befreiungsprozess löst früher oder später eine zweite und dritte Befreiung aus, in der das sicher geglaubte Subjekt dieser Befreiung zerfällt, sich pluralisiert.⁵⁴

Eine Politik der Anerkennung ist etwas anderes als die liberale Idee der Toleranz – wonach jeder nach seiner Fassung selig werden mag, solange er bestimmte Grenzen einhält, bezüglich derer es wiederum keine Toleranz gibt. Anerkennung braucht den Konflikt und die Auseinandersetzung. Wir können Anderssein akzeptieren und als eine produktive Praxis begreifen, wenn wir dieses Anderssein kennen gelernt und zumindest Umrisse davon begriffen haben.

Das ist keine selbstlose Haltung; wir tun es, weil wir kooperieren wollen. Und wir tun es, weil wir uns selbst damit verändern können. Das Problematische am Anderssein ist meist nicht, dass uns etwas fremd und unbekannt ist, sondern dass es unterschwellige Bezüge aufweist zu Teilen und Aspekten von uns selbst, die wir verdrängen, unterdrücken, kontrollieren, ablehnen. Vieles davon ist Projektion, einiges davon ist real. Und durch dieses wirre Gelände von Anderssein und versteckter Ähnlichkeit, Projektion und realem Unterschied, Abgestoßensein und Angezogenensein müssen wir durch, wenn wir als Subjekte kooperieren wollen.⁵⁵ Billiger geht es nicht, wenn unsere Kooperation nicht brüchig und oberflächlich sein soll.

Anerkennung beginnt damit, etwas/jemand als anders zuzulassen und nicht nur als Abweichung. Die Libreria-Gruppe spricht von der Notwendigkeit zwischen »sozial älteren« und »sozial jüngeren« Frauen in der Gruppe und in der Bewegung. Die einen haben ein Übermaß an Erfahrung, die anderen ein Übermaß an intakten Ansprüchen; erst wenn beiden Seiten das klar ist, können sie das Anderssein in ihrer Kooperation produktiv machen. Zur Anerkennung sind wir nur fähig, wenn wir uns selbst nicht als homogen und »schlüssig« wahrnehmen, sondern als konflikthafte, mitunter schwierige Integration unterschiedlichster Aspekte, Komponenten und Möglichkeiten.

54 bell hooks, *Postmodernes Schwarzsein*, in: *Sehnsucht und Widerstand*, Berlin 1996, S. 41 ff.

55 »Eine Anerkennung der Differenzen zwischen den Individuen der Diaspora ist nur möglich, wenn das binäre Muster von Ich und Nicht-Ich aufgebrochen wird. Ich meine, man muss nicht hingehen, um es zu finden.« Kobena Mercer: *Unterm Teppich. Homosexualität als Fokus schwarzer Politik und Ästhetik*, alaska 215, September 1997, S. 37.

Ermöglichung

Jede Kooperation verfügt über ein bestimmtes Kapital. Das mag Geld und Besitz sein; oder eine bestimmte Menge an Arbeitsstunden, die die Einzelnen der Kooperation zur Verfügung stellen; bestimmte Erfahrungen, Kontakte, Wissen; oder bestimmte Zugriffsmöglichkeiten auf das materielle und immaterielle Vermögen der Einzelnen. Die Kooperation setzt ihr Kapital ein, um bestimmte Ziele zu erreichen. Wenn eine Kooperation jedoch über den Einsatz des kollektiven Kapitals immer nur gemeinsam entscheiden will, wenn sie jeden einzelnen Einsatz erschöpfend gemeinsam aushandelt, dann führt dies unweigerlich zu Erstarrung und Konservatismus.

Daher muss jede Kooperation – ob Gruppe oder Gesellschaft, Beziehung oder Betrieb – auch Strukturen der Ermöglichung erfinden und praktizieren. Ermöglichung heißt, dass die Kooperation kollektives Kapital auch für Projekte verwendet, von denen nicht alle überzeugt sind oder über deren Einzelheiten nicht alle ausführlich beraten; ja auch für Projekte, die der Mehrheit der Beteiligten zum aktuellen Zeitpunkt nicht einmal verständlich sind. Funktionierende Formen von Ermöglichung leisten das, was bei Brecht »Freundlichkeit« heißt: Wir bekommen etwas, worauf wir keinen hundertprozentigen Anspruch haben, was unsere Kooperation aber in der Lage und bereit ist, uns zu geben.

Eine Kunstausstellung trug vor einiger Zeit den schönen Titel »Dinge, die wir nicht verstehen«. Genau darum geht es. Wir erwarten von einer Kooperation, dass wir – nicht immer und nicht unbeschränkt, aber eben doch als grundsätzliche Möglichkeit – ihre Unterstützung auch erhalten können für Dinge, die sie nicht versteht. Ohne das können wir keine Beziehung führen, ohne das kann keine Gruppe, kein Betrieb, keine Gesellschaft kreativ und offen sein. Ohne das gibt es nichts Neues, wird eine Kooperation nicht in der Lage sein, sich zu verändern.

Es gibt viele Formen, wie Ermöglichung praktiziert werden kann. Marktfrauen in Indonesien zahlen die Pfennigbeträge bei ihren Einnahmen in eine gemeinsame Kasse, die sie am Ende des Markttages unter sich verlosen. Jede für sich könnte mit dem von ihr eingezahlten geringen Betrag nicht viel anfangen; als kollektives Kapital, das alle wiederum einer Einzelnen zur Verfügung stellen, lässt sich damit jedoch etwas machen. Wer ausgelost wurde, scheidet für die nächsten Runden aus, bis alle einmal dran waren. Persönlich wie gesellschaftlich kennen auch wir eine Vielzahl von Formen der Ermöglichung. Letztlich müssen sich alle daran messen, ob sie besser sind als Losen.

Ermöglichung kompensiert ein Stückweit das, was wir verlieren, wenn wir auf herrschaftsförmige Beziehungen verzichten. In der Form der Ermöglichung machen wir uns und unsere Kooperationsleistung anderen tatsächlich verfügbar – nicht weil wir müssen, sondern weil wir es können. Nicht als erzwungene Kooperation, sondern als freie Gegenseitigkeit. Mitunter ist dies ein schmaler Grat. Das Kippen von Ermöglichung in Ungleichheit ist eines der Risiken, die wir für freie Kooperation auf uns nehmen.

Disloyalität zum Bestehenden

Freie Kooperation kennt Loyalität zu Menschen, aber keine zu Strukturen – und auch nicht zu Kooperationen. Eine Kooperation nach dem Grundsatz der Disloyalität zu behandeln, heißt, ihr Scheitern nicht auszuschließen und ihrem Weiterbestand keinen Wert an sich beizumessen. Wir fragen also nicht nur: Wie könnten die Dinge in dieser Kooperation anders geregelt sein?, sondern auch: Wie wäre es, wenn diese Kooperation beendet würde? Ist es für mich wirklich besser, dass sie existiert, als wenn es sie nicht mehr gäbe?

Nur aus einer solchen Perspektive gewinnen wir einen freien Blick und die Möglichkeit auch zu radikaleren Änderungen einer Kooperation. Gute Kooperationen werden von den Beteiligten ständig auf diesen Prüfstand gestellt, sie werden sozusagen innerlich ständig testweise geschlossen, um festzustellen, ob ihre Eigendynamik und ihre Sachzwänge tatsächlich notwendig und es tatsächlich wert sind. Wir gewinnen daraus auch eine Kritik der Eigentums- und Verfügungsverhältnisse in der Kooperation. Wenn wir uns scheiden lassen und das Vermögen aufteilen, ist das wirklich schlechter für uns? Wenn wir in einem entwickelten Industriestaat die Produktionsstruktur abwickeln und verkaufen, reicht dies aus, um jedem Einwohner ein einigermaßen erträgliches Einkommen für den Rest seiner Tage zu sichern; gewährleistet die Produktionsstruktur das so auch? Für alle? Wenn wir in einem agrarisch dominierten Land die Fläche in Subsistenzeinheiten aufteilen, erlaubt dies in den meisten Fällen das Überleben aller Einwohner ohne Elend; leistet die aktuelle Verwendung des Bodens das auch?

Disloyalität zum Bestehenden heißt auch, dass wir eine Kooperation nicht gegen den Willen der Beteiligten aufrechterhalten können. Auch wenn wir Strukturen erreicht haben, die ein relevantes Maß an freier Kooperation verwirklichen, können wir nicht gewährleisten, dass diese Strukturen nicht auch wieder aufgegeben werden. Wir können das nicht verhindern. Es geht nicht alles verloren dabei. Wir selbst haben uns verändert dadurch; und das Soziale hat ein Gedächtnis für Experimente.

3. Entfaltung sozialer Fähigkeiten – subjektive Aneignung

»Wie viele Männer leben hier?«, fragte Tino.

»Fünf«, antwortete Lilith.

»Nur fünf Männer.« Tino schüttelte den Kopf. »Kein Wunder, dass ihr nichts gebaut habt.«

»Wir bauen uns selbst«, erwiderte Wray. »Wir bauen hier eine neue Lebensweise. Du weißt nichts über uns. Warum stellst du keine Fragen, anstatt blöd daherzureden?«

Octavia Butler: *Rituale*, 3. Band der »Xenogenesis«-Trilogie. Deutsche Ausgabe in einem Band: Butler: *Die Genhändler*, München 1999, S. 337.

Unsere herrschende Geschichtsschreibung ist eine Geschichte technischer, nicht sozialer Fähigkeiten. Wir bauen Reihenhäuser, Nuklearfabriken und Marssonden, aber was unsere sozialen Fähigkeiten anlangt, schlafen wir praktisch auf der nackten Erde. Das liegt nicht an einem angeblichen »Hinterherhinken« unserer sozialen Fähigkeiten hinter den technischen, so dass das Soziale den technischen Errungenschaften immer erst nachträglich »angepasst« werden müsste, sondern es liegt an der systematischen Unterdrückung von sozialen Fähigkeiten bzw. der Möglichkeiten, sie zu erwerben und autonom weiterzugeben. Herrschaft erfordert Dressur, das ständige Wiederverlernen »dysfunktionaler« sozialer Fähigkeiten.

Das Folgende ist keine Liste von Fertigkeiten, die man unterrichten oder zu denen man gezielt »erziehen« könnte. Es ist der Hinweis auf bestimmte typische Probleme, die aus realen Experimenten mit freier Kooperation bekannt sind, und der Hinweis auf individuelle Voraussetzungen, die für die Bearbeitung dieser Probleme wichtig sind. In diesem Sinne geht es um »subjektive Aneignung«: nicht der herrlichen technischen Möglichkeiten oder der historischen Stufe der Produktivkräfte, sondern von Erfahrungen, die gemacht werden, wo immer Ansätze von freier Kooperation praktisch erprobt werden.

Selbstreflexion

Freie Kooperation erfordert ein gewisses Maß an Selbstreflexion, der Aufklärung über uns selbst und insbesondere das, wofür wir »selber nichts können«: historisch entstandene und überkommene Unterschiede, Privilegien, Empfindlichkeiten, spezifische Fähigkeiten und spezifische Blindheiten, Ängste und Sehnsüchte. Sonst kommen wir miteinander nicht klar. Dafür müssen wir alle Ideen von einem abstrakten »Idealmenschen« verabschieden, demgegenüber alle konkreten Unterschiede bloß »Verunreinigungen« sind, die es gilt zum Verschwinden zu bringen. Das größte Problem ist nicht, wie wir sind, sondern dass wir uns nicht klarmachen, dass auch wir selbst »irgendwie« sind – nicht die Norm, nicht normal, nur ein Entwurf unter vielen.⁵⁶

Selbstreflexion ist die Bedingung von Anerkennung. Aber Selbstreflexion entsteht andererseits hauptsächlich aus konkreten Konflikten um Anerkennung. Ihr Maßstab ist nicht, selber »besser« zu werden, sondern anderen (und sich selbst) weniger im Weg herumzustehen. Das macht alle Versuche fatal, Männern »weibliche Fähigkeiten« beizubringen (»soft skills«), damit das Patriarchat noch bessere Fortschritte macht. Deshalb sind New Age und afrikanisches Trommeln nicht der vorrangige Weg, wie wir unsere historischen Deformationen bearbeiten können. Es gibt keine Alternative zur Auseinander-

⁵⁶ Das ist es, worauf Spivak hinauswill, wenn sie sagt: »Try to behave as if you are part of the margin« (und hinzufügt: »In the language of commercials, one would say: Try it, you might like it.«). Spivak: *The Post-Modern Condition*, siehe Anm. 33, S. 30.

setzung mit Menschen – auch kollektiv und abstrakt, aber zuerst und immer wieder individuell und konkret.

Eine Politik der Entfaltung sozialer Fähigkeiten besteht in diesem Punkt vor allem darin, dass wir voneinander Selbstreflexion einfordern. Sie besteht ferner darin, dass wir Räume schützen, fördern und schaffen, in denen Konflikte um Anerkennung, auf einer möglichst freien und gleichen Basis, geführt werden können. Erst in dritter Linie besteht sie in der individuellen Arbeit der Auseinandersetzung damit – in dem, was Spivak »unlearning our priviledges as our loss« nennt.⁵⁷

Kollektive leadership

Jede Kooperation braucht ein bestimmtes Maß an leadership.⁵⁸ Wenn wir unsere Unterschiedlichkeiten, Interessen, Vorstellungen auf den Tisch gelegt haben, muss es auch irgendwie weitergehen. Gerade eine Politik des Verhandeln, die sich nicht an objektivierbaren Kriterien oder an Effizienzidealen orientieren will, braucht kreative Lösungen, wie die unterschiedlichen Auffassungen und Absichten zusammengebracht werden können. Irgendjemand muss auch was vorschlagen. Und es reicht nicht, irgendetwas vorzuschlagen, sondern etwas, das geeignet sein kann, für diese Kooperation in der aktuellen Situation zu »passen«; etwas, worauf man sich möglicherweise einigen kann. Leadership bedeutet, Vorgriffe zu formulieren, wie eine kollektive Orientierung aussehen könnte.

Es macht keinen Sinn, so zu tun, als ob das nicht nötig wäre. Das ist auch nicht das Problem. Dominanzstrukturen entstehen, wenn es immer dieselben sind, die diese Vorgriffe formulieren. Idealerweise ist leadership daher in einer Kooperation kollektiv verteilt: Jeder und jede macht es mal.

Wenn eine Kooperation sich darauf beschränkt, die dominante leadership einzelner Akteure abzuschaffen, ohne gleichzeitig mehr kollektive leadership zu entwickeln, wird sie scheitern. Entweder wird einfach nichts mehr passieren, weil die Positionen der einzelnen Akteure nicht mehr zusammengeführt werden können, oder die Kooperation zerfällt. Das muss nicht das Schlechteste sein; das Prinzip der Disloyalität empfiehlt, auch diese Möglichkeit leidenschaftslos zu prüfen. Wenn die Beteiligten die Kooperation aber aufrechterhalten wollen, müssen sie leadership entwickeln. Dieses Problem zu leugnen,

⁵⁷ Ebenda, ebenso in Spivak: *Criticism, Feminism, and The Institution*, in: *The Post-Colonial Critic*, siehe Anm. 33, S. 9. Unsere Privilegien verlernen und als Defizite erkennen, bedeutet erstens, dass wir uns klarmachen, dass wir Privilegien haben, das heißt von der Unterdrückung und dem Ausschluss anderer real profitieren; zweitens, dass wir verstehen, wie diese Privilegien uns in unserem Weltverständnis und unserer Kooperation mit anderen subjektiv behindern und verdummern; drittens, dass wir mit anderen zusammen die betreffende Privilegienstruktur in der gesellschaftlichen Realität abzutragen versuchen. Wenn wir eines dieser Elemente auslassen, wird es schief.

⁵⁸ Es gibt, finde ich, keine brauchbare deutsche Übersetzung von leadership.

heißt nur, dass sich leadership »hintenrum« entwickelt, unter der Hand und tendenziell unbemerkt, was die Sache nicht besser macht.

Dies kann jedoch keine Rechtfertigung für Dominanzstrukturen sein. Eine Politik, die kollektive leadership entwickeln will, muss dominante leadership sehr wohl bremsen, um Räume zu öffnen, in denen kollektive leadership Fuß fassen kann. Sie muss akzeptieren, dass das Einbrüche an »Effizienz« mit sich bringt. Sie muss bereit sein zu experimentieren, sich Zeit lassen und sich das auch etwas kosten lassen. Sie muss untersuchen, welche Umstände der Kooperation die leadership Anderer behindern. Und sie muss sich klarmachen, dass eine Veränderung der Strukturen und der Verteilung von leadership auch zu einer Veränderung der Orientierung und der Kriterien der Kooperation führt. Wenn die Kooperation sich durch kollektive leadership nicht in ihren Regeln und Zielen verändert, dann ist diese kollektive leadership sehr wahrscheinlich nur scheinbar.

Selbstbewusstsein

Selbstbewusstsein ist die Übersetzung von »consciousness«. Consciousness-Politik wird von allen Emanzipationsbewegungen betrieben; die eingehendsten Ausführungen dazu finden sich innerhalb der schwarzen Befreiungsbewegung, die auch den Begriff geprägt hat.

Erzwungene Kooperation traumatisiert. Die Wahrnehmung, gesellschaftlich schwächer zu sein, führt zur Interpretation, weniger wert zu sein. Herrschaft implementiert in den Unterdrückten Elemente von Selbsthass, Selbstzweifel, Selbstablehnung. Wer sich in der erzwungenen Kooperation bewegt, muss in seinem Handeln die eigene Minderwertigkeit akzeptieren. Die Solidarität der Privilegierten mit sich erstreckt sich auch auf die Verteidigung von Normen, denen gegenüber die Nicht-Privilegierten alltäglich ihr »Versagen« bewiesen bekommen. Materielle Unsicherheit, latente und offene Gefährdung, die Erfahrung nicht verteidigt zu werden, all dies mündet in Entsolidarisierung, Ohnmacht, dem Gefühl ein halber Mensch zu sein. Consciousness-Politik ist eine Korrektur der Werte und der Aufbau von Erfahrungen und Strukturen, die der inneren Aushöhlung durch die Macht entgegenwirken; sie ist kulturelle und politische Agitation, Propagieren von Selbstbewusstsein, Organisation community-orientierter Strukturen.

Für eine Politik der Entfaltung sozialer Fähigkeiten bedeutsam ist, dass es neben und zwischen der (nicht zu ersetzenden) Consciousness-Politik konkreter Emanzipationsbewegungen einen völlig ungedeckten, realen Bedarf gibt für eine vermittelnde und verallgemeinernde Form von Consciousness-Politik. Vereinfacht gesagt: Die Abschaffung formaler Ungleichheiten und die gleichzeitige Arroganz der Macht führt dazu, dass sich Elemente der geschilderten Traumatisierung bei allen finden. Selbst die Privilegierten wissen, dass sie nur solange etwas wert sind, wie sie »leisten«. Allen wird vermittelt, dass

es auf sie als Personen überhaupt nicht ankommt; dass die Gesellschaft ihnen nichts schuldet; dass sie sich am besten dreimal täglich dafür entschuldigen sollen, dass sie einfach so herumatmen, obwohl sie immer noch keinen Oscar gewonnen haben. Auf einer bestimmten Ebene erzeugt die Gewinner-Gesellschaft bei allen das Gefühl, Besiegte zu sein, weil es immer noch jemand gibt, der besser, größer, reicher ist. »This sense of defeat is basically what we are fighting against ... people must develop a hope, people must develop some form of security to be together to look at their problems, and people must in this way build up their humanity. This is the point about conscientisation and Black Consciousness.«⁵⁰

Macht und Reichtum der erzwungenen Kooperationen legen es nahe, unsere Versuche mit freier Kooperation als unsinnig, ohnmächtig, und immer wieder als einfach schlecht zu bewerten. Wir sind geneigt, sie als vorläufig, unvollständig, und deshalb mit weniger Sorgfalt zu behandeln – wie wenn die herrschende Logik der erzwungenen Kooperation ewig, perfekt wäre und in irgendeiner Weise unsere Sorgfalt verdiente. Freie Kooperation erfordert daher, dass die Beteiligten sich gegenseitig darin unterstützen, ein angemessenes Selbstbewusstsein zu entwickeln. Es wird sonst niemand tun. Wir leben und kooperieren tatsächlich in Säugetier-Nestern, von denen aus wir die gewaltigen, hochgerüsteten Paläste der Dinosaurier beäugen. Wir bauen uns selbst. Wir empfinden oft als defizitär, was in Wirklichkeit die Schönheit des Neuen ist. Wir müssen uns immer wieder klarmachen, dass die Riesen auf der anderen Seite trotz ihrer enormen Körpermaße und hochspezifischen Fähigkeiten im Grunde nicht bis drei zählen können. Wir könnten tatsächlich in keiner offenen Feldschlacht bestehen. Aber das ist auch nicht die Art, wie wir gewinnen werden.

Gestaltung (agency)

Erzwungene Kooperation erzeugt typische Phantasien von Ohnmacht und Größenwahn: Wenn wir unglaublich mächtig wären, könnten wir alles ändern; da wir es aber nicht sind, lassen wir es lieber bleiben. Wir gewöhnen uns daran, Probleme zu verdrängen, die wir eigentlich sehen, und unsere Umwelt nicht zu gestalten, obwohl wir es könnten. Wir erwarten, dass uns jemand sagt, was zu tun ist, und dass wir uns bei jemand beschweren können, wenn es nicht klappt. Wir erwarten sogar, dass uns jemand in eine Ecke führt, uns einen Pinsel in die Hand gibt und sagt: »Hier, gestalten!« und nennen das dann Zivilgesellschaft und Partizipation.

Freie Kooperation ist dagegen auf die Fähigkeit der Einzelnen zur aktiven Gestaltung angewiesen. In einer Kooperation von Freien und Gleichen gibt es

59 Steve Biko: What is Black Consciousness? in: I Write What I Like, Oxford 1987, S. 99 f.

niemand mehr hinter uns. Aktive Gestaltung sucht sich selbst ihr Feld und ihr Objekt, sie definiert selbst ihre Ziele. Sie ist Selbstbeauftragung.⁶⁰

Von einem politischen Standpunkt aus sind wir ständig versucht, hier zu hierarchisieren. Für die Politik der freien Kooperation ist aktive Gestaltung jedoch selbst ein Kriterium. Sie schickt die verschiedenen Aktivitäten nicht durch ein allgemein gültiges Raster von »wichtig« und »unwichtig«. Sie fördert auch Kaninchenzüchtervereine. Die Einzelnen können sich darüber streiten, was sie für wichtig und nicht wichtig halten, und müssen dies ständig aufs Neue zu einem Ausgleich bringen. Aber für eine politische Bewegung hat die gesellschaftliche Aktivität der verschiedensten Akteure kein Rekrutierungsfeld von unbezahlter »Governance«-Arbeit zu sein; ein verfügbares Angebot, aus dem man auswählt, was einem in den Kram passt.

Unabhängigkeit

Kooperation hat eine Schwerkraft. Weil wir so überaus stark auf Kooperation angelegt sind, besitzt jede Kooperation ein hohes Maß an Bindekraft. Auch erzwungene Kooperation besitzt diese Bindekraft; aber genauso freie Kooperation.

Olivia Butler hat in der »Xenogenesis«-Trilogie beeindruckende Bilder dafür gefunden.⁶¹ Wir bilden uns im Verhältnis zu Menschen, mit denen wir kooperieren, in Annäherung und Abgrenzung; ohne Kooperation zerfallen wir förmlich, verlieren jede Gestalt. Kooperationen zu verlassen, ist körperlich schwer. Gleichzeitig ist keine Kooperation, in der wir uns befinden, umfassend frei gewählt. Wir wählen aus einem notwendig begrenzten Angebot aus, und in viele geraten wir einfach. Deshalb hadern wir auf einer bestimmten Ebene mit jeder Kooperation, weil wir um ihre Kraft wissen, der gegenüber wir unsere Unabhängigkeit immer wieder neu beweisen müssen. Auch wenn wir das Band nicht zerreißen, müssen wir es immer wieder spannen bis kurz davor. Wir verlieren sonst das Unterpand unserer Freiheit und Gleichheit: gehen zu können. Wir verlieren den Einfluss auf die Regeln.

60 »Selbstbeauftragung« (»autoincarico) heißt, wenn man den Berichten glauben darf, eine kreative Praxis italienischer Handwerker, reparaturbedürftige Objekte selbst zu entdecken, auf eigene Faust instand zu setzen und den Besitzern dann eine Rechnung zu stellen. Letzteres lässt sich allerdings aus der Theorie der freien Kooperation nur sehr bedingt rechtfertigen. Werner Raith: *Handwerkers Gewinnsteigerung*, taz Nr. 4116, 20.09.1993.

61 Die Lektüre der gesamten Trilogie (siehe S. 91) ist unbedingt zu empfehlen; in meiner Sichtweise handelt sie von vielem, wovon auch dieser Essay hier handelt. Schon die erste Szene handelt vom (erfolgreichen) Versuch zu verhandeln, und Fragen des Verhandeln, der freien und der erzwungenen Kooperation, der Regeln und ihrer Veränderung durchziehen die gesamte Trilogie. Die Bilder, auf die hier angespielt ist, sind: die Angleichung, die die konstruierten Ooloi an ihre menschlichen Gefährten erfahren, bzw. die völlige Selbstauflösung, die Aaor erfährt (S. 804 f.); die chemische Bindung, die zwischen Ooloi und ihren PartnerInnen entsteht; das Hadern von Lilith mit der Tatsache, dass sowohl ihre persönliche Kooperation mit Nikanj, als auch ihre gesamte Kooperation mit den Oankali aus einer Situation erzwungener Kooperation hervorgegangen ist (S. 328).

Freie Kooperation muss daher die individuelle und kollektive Unabhängigkeit gegenüber Kooperationen akzeptieren und fördern. Im Grunde brauchen wir all das, was stört: Rückzüge, Denkpausen, Überprüfungen, Konflikte um der Konflikte willen, Auseinandersetzungen, die nur dem Test dienen, wie weit wir sie aushalten; wie weit wir innerlich von den Kooperationen weggehen können, in denen wir leben und die wir kennen. An keinem anderen Punkt wird so deutlich, dass ein reines Effizienz- und Vernünftigkeitdenken die Voraussetzungen unserer Freiheit und Gleichheit untergräbt. Wir müssen das schon aushalten. Und eine Politik der freien Kooperation bedarf der immer wieder erneuerten Erfahrung, dass die Regeln, so gut sie auch sein mögen, nicht heilig sind. »Some of them can be bent. Others can be broken.«⁶² In letzter Instanz heißt Politik nichts anderes, als die Regeln zu übertreten.

4. Praktische Demokratiekritik – emanzipative Demokratisierung

Es gilt, sich nicht weiter vom Mythos Demokratie blenden zu lassen, sondern Demokratie als Regelwerk zu begreifen, das die Disziplinierung von Interessenskonflikten in der patriarchal-kapitalistischen Gesellschaft betreibt.

Claudia Bernhard, Kritik der historischen Demokratie, in: Schwertfisch (Hrsg.); Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie, Bremen 1997, S. 222.

Seit dem Ende des Kalten Krieges erleben wir eine Welt im Wahl-Wahn. Die Probleme der Welt sollen sich angeblich dadurch lösen lassen, dass überall repräsentative Strukturen politischer Vertretung etabliert werden, die den Modellen Westeuropas oder der USA entsprechen. Die Vorstellung von Demokratie und Demokratisierung reduziert sich weitgehend darauf.

Nun sind Wahlen an sich nicht unbedingt schlecht, eher so wie Hustensaft: Gegen Husten hilft er, gegen Fußpilz nicht; und dass er den Hustenreiz unterdrückt, kann manchmal nützlich und manchmal schädlich sein. Im Kontext neokolonialer Politik ist allzu deutlich, dass Wahlen gern eingefordert werden, um sich unangenehme Verhandlungen vom Hals zu schaffen: Bauen wir eben eine neue Partei auf. Wahlen haben auch sonst den Nachteil, dass sie nur eine äußerst rudimentäre Form des Verhandeln sind. Einerseits erlauben sie eine Entscheidung nur in Paketen, nach dem Muster des »Geht doch rüber!«, andererseits setzen sie meist das Bestehen starrer Regelwerke gerade voraus. Auf die sechs Siebtel des Eisbergs, die unter der Oberfläche liegen, haben wir keinen Einfluss. Auch die offensive Wendung des Demokratisierungs-Gedan-

62 Andy und Larry Wachowski: The Matrix, Szene im »Konstrukt«.

kens, wie wir sie aus den 70er Jahren kennen, ist mit Vorsicht zu genießen. Die Gesellschaft nach innen in immer weiteren Bereichen dem Prinzip von Wahlen, Repräsentation und demokratischer Entscheidungsfindung zu unterwerfen, kann sehr wohl bedeuten, dass die gesellschaftliche Eingriffstiefe von Herrschaft zunimmt, unsere Möglichkeiten uns zu entziehen und zu verhandeln aber sinkt. Mehrheitsentscheidungen garantieren an sich keine Freiheit und Gleichheit.

Strukturen gewählter Repräsentation können auf keinen Fall als Grund anerkannt werden, dass wir unsere Möglichkeiten freier Kooperation aufgeben sollten – bis hin zur Separation. Wahlen sagen auch nichts über die Legitimität politischer Gewalt. Gewalt ist legitim, um sich gegen erzwungene Kooperation zur Wehr zu setzen, d. h. wenn man uns weder verhandeln noch fair gehen lässt; sie lässt sich nicht rechtfertigen mit der Durchsetzung von »Gerechtigkeit« für alle, sondern nur mit der Wiedergewinnung von eigener Kontrolle über den »eigenen Anteil« an der Kooperation oder mit der Unterstützung anderer, die ihre Ziele erklären, aber selbst nicht gegen überlegene Gewalt durchsetzen können.

Man muss die Kirche also im Dorf lassen, sich vom Vexierbild »Demokratie« lösen, so oder so. Wo die Alternative zur Wahl die Autokratie Einzelner oder überkommener Dynastien ist, die nicht mit sich verhandeln lassen, sind Wahlen vorzuziehen. Wahlen sind jedoch nicht das Idealbild freier Verhandlung und Kooperation. Diese kann man sich ebensogut in Form nicht-hierarchischer Netzwerke vorstellen, die aus Sicht der freien Kooperation allerdings auch kein Wert an sich sind. Wahlen können Macht begrenzen, sie können sie aber auch steigern; und dass sie Macht begrenzen können, kann für oder gegen freie Kooperation eingesetzt werden.⁶³

Die Theorie der freien Kooperation ist auch in diesem Punkt keine spekulative Theorie, die bestimmte, fixe Modelle kollektiver Entscheidungsfindung favorisiert oder gar utopisch »vorschreibt«. Sie verhält sich zu diesen Modellen erst einmal agnostisch; das Modell sagt nichts über seine konkrete Wirkung auf Freiheit und Gleichheit. Stattdessen formuliert freie Kooperation eine Politik, die sich in verschiedensten Modellen anwenden lässt und »quer« zu ihnen liegt – eine Politik, den Herrschaftstendenzen der historischen Demokratie (und »Demokratisierung«) gegenzusteuern und freien und gleichen Einfluss auf die Regeln zu fördern; welches auch immer diese Regeln sein mögen. Auch diese Politik erstreckt sich grundsätzlich auf alle Orte und Formen von Kooperation, von der Wohngemeinschaft bis zur internationalen Ebene, auch wenn dies im Folgenden nicht jedes Mal mit Beispielen ausgeführt ist.

63 Zur begrifflichen Unterscheidung von Macht und Herrschaft siehe Spehr: Die Aliens sind unter uns, siehe Anm. 28, S. 104.

Egalitärer Korporatismus

Eine Politik der freien Kooperation stärkt Formen von Korporatismus, wenn sie egalitär sind. Für eine Politik des Verhandeln macht es Sinn, dass diese auch zwischen »funktionalen« Kollektiven stattfindet, weil niemand die spezifischen Interessen und Bedürfnisse z.B. von Produzenten und Verbrauchern, »white collars« und »blues collars«, Großbetrieben und kleinen Initiativen etc. hinreichend von außen erkennen und stellvertretend vertreten kann. Dies gilt auch für identitätsorientierte Kollektive, also die »klassischen« und »neuen« Strukturen von Selbstrepräsentation, die sich aus gesellschaftlichen Unterdrückungsstrukturen ergeben (also z.B. Strukturen der Selbstrepräsentation von Frauen, LohnarbeiterInnen, Nicht-Weißen, postkolonialen Nationen, aber auch von »Illegalen«, Kindern, Behinderten usw.). Es gilt in allen diesen Fällen auch für die »andere« Seite.

Runde Tische sind okay, auch wenn dies für bestimmte traditionelle linke Vorstellungen blasphemisch erscheint. Sie sind okay unter bestimmten Voraussetzungen. Sie müssen tatsächlich etwas zu sagen haben, also reale Entscheidungsbefugnisse übertragen bekommen. Sie müssen egalitär sein im doppelten Sinne: Die Stimme aller Beteiligten am Tisch wiegt gleich, und am Tisch müssen alle vertreten sein, die von seinen Entscheidungen gravierend betroffen sind. Ferner müssen die Konsequenzen der Nicht-Einigung für die Beteiligten ähnlich gravierende Auswirkungen haben. Es macht einen Unterschied, ob Tarifverhandlungen auf der Grundlage eines prinzipiellen Inflationsausgleichs (oder einer grundsätzlichen Relation von Gewinnen und Löhnen) stattfinden, oder nicht; ob die Trasse durchs Naturschutzgebiet gebaut wird, wenn die Beteiligten des Runden Tisches sich nicht über das Wie einigen, oder ob sie dann nicht gebaut werden kann. Und schließlich darf die Form des Runden Tisches den Beteiligten, einzeln und kollektiv, keine bestimmte Interpretation des behandelten Problems verpflichtend vorgeben. Es muss für die Beteiligten möglich sein, ihre eigene Interpretation zu vertreten, und es muss für den Tisch möglich sein, zu einer anderen Interpretation des Problems zu gelangen als ursprünglich angedacht.

Solche Strukturen und Voraussetzungen bergen eine Fülle von Problemen, aber sie sind harmlos gegen das Problem, wie eine Regierung oder Partei stellvertretend für alle »Gerechtigkeit« herstellen soll. Es sind Strukturen, die aus herrschaftskritischer Sicht immer ein bisschen »schmutzig« sind, weil sie u.U. Unterdrücker und Unterdrückte an einen Tisch setzt. Sie ändern nichts an der Notwendigkeit, Herrschaftsinstrumente abzuwickeln oder grundsätzliche gesellschaftlichen Voraussetzungen für einen »vergleichbaren und vertretbaren Preis« zu schaffen. Aber sie bieten Raum zur Selbstartikulation der Beteiligten und Raum für konkrete Problemlösungen im Sinne der realistischen Kooperation. Sie sind das wesentliche Element einer Entstaatlichung gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse.

Die Kritik am »herrschaftsignoranten« Charakter Runder Tische hat ihre Berechtigung, geht jedoch häufig an der Tatsache vorbei, dass der Einfluss der weniger Privilegierten auf einen übergeordneten »demokratischen« Entscheidungsprozess eher schlechter ist und dass Strukturen korporativer Entscheidungsfindung immer stattfinden, nur nicht offen und nicht egalitär. Es spricht daher nichts dagegen, weite Bereiche dessen, was heute an gesellschaftlicher »Umverteilung« und staatlicher »Steuerung« stattfindet, an Strukturen eines egalitären Korporatismus zu übertragen. Es wäre mit Sicherheit kein Nachteil für die Bezieher von staatlichen Unterstützungsleistungen, wenn diese Gegenstand »runder Tische« wären, anstatt von Regierungen gottgleich festgelegt zu werden. Für viele Bereiche, vom Bildungssektor über das Sozialwesen bis zur konkreten Wirtschaftspolitik, hat die Erfahrung gezeigt, dass die Mehrzahl der Beteiligten im heutigen Regelungssystem praktisch keine Stimme hat. Entstaatlichung als positives Ziel bedeutet nicht Ökonomisierung und Verschlinkung, sondern Rückverlagerung von Entscheidungen in egalitär-korporative Organe. Für eine Gesellschaft, die bereits einen weitgehenden Abbau von Verfügbarkeit vollzogen hat, kann man sich unter dem »Absterben des Staates« eigentlich nichts anderes vorstellen, als die weitgehende Übertragung gesellschaftlicher Entscheidungsfunktionen an egalitär-korporatistische (und autonom-dezentrale) Strukturen.

Autonome Dezentralisierung

Die heutige Globalisierungs-Debatte hat die Linke mit dem »Nationalstaats-Paradox« konfrontiert, die Stärkung nationaler Entscheidungsbefugnisse und Kontrollmöglichkeiten zu fordern, obwohl der Nationalstaat selbst traditionellerweise als eine Form von Herrschaft analysiert wird. Dieses Paradox löst sich nur, wenn wir es in einer übergreifenden Perspektive autonomer Dezentralisierung aufheben.

Die Herrschaftsfunktion des Nationalstaats, und die Herrschaftsfunktion seiner Entwertung durch eine schrankenlose Globalisierung, beruhen auf dem gleichen Prinzip. Je größer eine Kooperation wird, desto schwieriger wird es für uns als Einzelne, Einfluss auf die Regeln zu nehmen. Unser Gewicht wird gering. Dies trifft jedoch nicht alle Akteure in gleichem Maße und auch nicht alle Regeln.

Wir können uns das an der »statistischen« Betrachtung von revolutionären Prozessen klarmachen. Um eine gegebene Gesellschaft revolutionär zu verändern, müssen die Einzelnen in Wort und Tat mit den herrschenden Regeln brechen, worauf sie mit Nachteilen und Repression zu rechnen haben, ihre Situation also schlechter wird. Nur im Fall einer erfolgreichen Revolution würde sich ihre Situation (alles im Rahmen dieses Idealmodells) bessern. Einzelne oder eine kleine Anzahl von Menschen können diese Veränderung nicht bewirken, nur eine große Anzahl. Die Einzelnen können sich, weil die herr-

schenden Regeln nun mal die herrschenden sind, nicht ohne Nachteile und Repression darüber verständigen oder absprechen; sie haben keine andere Kommunikation als die, dass einige für andere sichtbar die Regeln in Wort und Tat übertreten, und andere sich entscheiden können mitzutun oder nicht. Wenn schon sehr viele teilnehmen, wird die Wahrscheinlichkeit eines Erfolgs höher, und das Risiko selbst teilzunehmen wird geringer; wenn nur sehr wenige teilnehmen, ist der Erfolg unwahrscheinlich, und das Risiko, wenn man sich selbst anschließt, ist sehr hoch. Das müssen auch die in Betracht ziehen, die die Ziele der Revolutionäre teilen; denn ein Umsturzversuch, an dem viele teilnehmen, der aber gerade noch scheitert, verbaut auf lange Zeit die Möglichkeit eines Erfolgs.

Da sich nicht alle absprechen können, wird es zu Beginn immer nur einige oder eine geringe Anzahl von Menschen geben, die sich auflehnen. Rein statistisch betrachtet, sind Revolutionen daher unmöglich aufgrund der Größe der gesellschaftlichen Kooperation. Auch wenn 90 Prozent einen Sturz des Regimes wünschen, und bereits 40 Prozent die Macht dazu hätten, werden sie niemals den Punkt zu Beginn des Aufstands überwinden, wo das »Einsteigen« ein unverhältnismäßig großes Risiko darstellt.

Wie wir wissen, finden Revolutionen trotzdem statt. Dies ist möglich, weil die Gesellschaft keine Ansammlung von monadischen Individuen ist, sondern ein Geflecht von Kooperationen, die ihrerseits größere Kooperationen bilden. Schon wenige Großkooperationen können reichen, dicht an die »ausreichenden« 40 Prozent zu kommen; schon eine Anzahl von kleineren Kooperationen kann ausreichen, eine »ihrer« Großkooperationen in diesem Sinne zu beeinflussen; schon wenige Einzelne können genug sein, um einige kleinere Kooperationen dahin zu bringen, teilzunehmen und den Ausschlag zu geben. Der Prozess verläuft schneller, und er vollzieht sich in »Treppenstufen«. Nur weil wir das wissen und einbeziehen, können wir uns auch zu einem Zeitpunkt »zu Beginn« offen entscheiden und die »statistische Unmöglichkeit« von Revolutionen überwinden.

Veränderungen in einer Gesellschaft sind also leichter möglich, wenn die Nachteile, die Einzelnen und Gruppen aus Regelverletzungen erwachsen, vertretbar sind; wenn die Gesellschaft in ihrem Inneren reich strukturiert ist, d. h. viele verschiedene Kooperationen verschiedener Größe und wechselseitiger Durchdringung umfasst; wenn diese Kooperationen für sich und untereinander gut und direkt kommunizieren können. Nur das kompensiert das »Schrumpfen« der Einzelnen im Verhältnis zu großen Gesamtkooperationen.

Es schrumpfen aber nicht alle gleichermaßen. Da Kapital (im umfassenden Sinne) in einer Gesellschaft nicht herumliegt wie Sand, sondern Haufen und Strukturen bildet, können Einzelne und Gruppen, die aktuell mit großen Haufen arbeiten, sehr wohl grundlegende Veränderungen einleiten – weil schon eine geringere Anzahl von ihnen groß genug ist, um nicht mehr bedroht zu

sein, und weil sie dieses Kapital einsetzen kann, um die Rationalitätskriterien für die Entscheidung aller anderen zu beeinflussen. Deshalb spielen Facharbeiter und Soldaten eine zentrale Rolle in allen historischen Revolutionen; deshalb können Konzernchefs, Manager, Generäle und Regierungen sehr viel leichter »putschen« und tun dies auch ständig, ganz legal.

Große Kooperationen sind nicht an sich schlecht, aber sie sind gefährlich in dem Maß, wie sie die Gesellschaft »mediatisieren«, d. h. andere Kooperationen und Untergliederungen ausschalten und die Gesellschaft individualisieren, so dass die Einzelnen »schrumpfen«. Das ist schlecht am Nationalstaat, und das ist schlecht an dem, was heute als Globalisierung bezeichnet wird. Wir können uns große Kooperationen nur leisten, wenn es ein ausdifferenziertes System von Untereinheiten gibt, die mit einem hohen Maß an Autonomie ausgestattet sind. Im Grunde ist das Argument ganz einfach: Wir können als Einzelne (oder als kleine Gruppen) nur dann frei und gleich mit einer großen Kooperation in Beziehung treten, wenn es ein System von Zwischenkooperationen gibt, auf die wir mehr Einfluss haben und die im Verhältnis zur großen Einheit die Bedingungen der freien Kooperation erfüllen, die wir selbst nicht erfüllen können: alle Regeln zur Disposition stellen; gehen und einschränken können und dadurch Einfluss nehmen; die Kooperation zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis scheitern lassen. Daraus leitet sich alles Weitere ab, über dessen Details man sich dann streiten kann: Staaten, Regionen und Kommunen, deren Boden und Natur nicht beliebig »nach oben« verkauft werden kann; spezifische Behinderungen und Kontrollen für alle Akteure, die aktuell mit großen »Kapitalhaufen« arbeiten; besonderes Augenmerk auf die »Rückholbarkeit« von Kompetenzübertragungen von »unten« nach »oben«; und viel Geld und Zeit ausgeben für jede Form von »Binnenstrukturierung«, die nur zu Kriegen ist.

Sozialistisch inspirierte Systeme haben sich grundsätzlich schwer damit getan, solche »Zwischenkooperationen« zu akzeptieren. Sie neigten prinzipiell zu einer Politik der »Mediatisierung«, d. h. der Auflösung von gesellschaftlichen Entscheidungsebenen, Strukturen und Kompetenzen, die zwischen dem Staat und den Individuen stehen. Dies ist nicht nur ein klassischer Fall einer falschen Vergötzung von »Effizienz«, sondern auch eine Fehlauffassung dessen, was »Revolution« heißt: nämlich die Übernahme möglichst vieler Entscheidungen durch die Individuen in ihren vielfältigen Kooperationsformen, um sich nicht länger einer Fremdbestimmung durch eine zentrale Politik auszuliefern. In diesem Sinne ist revolutionäre Politik eben immer auch praktische Anti-Politik, und die Utopie freier und gleicher Selbstbestimmung immer auch konkrete Anti-Utopie.

Affirmative action

Wenn eine Kooperation an dem Punkt ist, dass sie anerkennt, dass eine Gruppe historisch wie aktuell massiv benachteiligt ist, dann kann sie sich nicht mit »demokratischen« Konsequenzen begnügen – der Abschaffung formalrechtlicher Nachteile, dem prinzipiell gleichen Zugang zu den Entscheidungsprozessen, nicht einmal mit der Herstellung von materieller »Chancengleichheit« (was ja sowieso nie passiert).⁶⁴ Herrschaft wirkt; die Privilegierten haben ein reichhaltiges, vielschichtiges System von Vorteilen erworben, mit denen sie auch jedes »formal gleiche« Spiel gewinnen können. Es bedarf schon der ausgleichenden Ungerechtigkeit, um die Gewichte real zu verschieben, und dies auf lange Zeit.⁶⁵

Affirmative action bezeichnet Maßnahmen zur spezifischen Bevorzugung von Angehörigen gesellschaftlich benachteiligter Gruppen. Affirmative action ist ein relativ entwickeltes Politikfeld in den USA, zunächst für Schwarze, später auch für Frauen und zunehmend für weitere Gruppen. Programme zur affirmative action spielen auch im heutigen Südafrika eine große Rolle. In Europa sieht es eher dürrftig aus. Affirmative action umfasst Instrumente wie Quotenregelungen für Einstellungen oder die Zusammensetzung von Gremien ebenso wie spezifische Qualifikationsangebote. Sie ist nicht notwendig staatliche Politik, sondern findet in allen möglichen Kooperationen statt – in Betrieben, Gruppen und Lebenszusammenhängen, von der bekannten »quotierten« Redeliste und besonderen Rechten in Organisationen und Institutionen bis zu verschiedensten konkreten Vorrechten, die als gezielter Ausgleich für anerkannte Benachteiligung verstanden werden.

Affirmative action funktioniert jedoch nur, wenn sie sich nicht auf »nachholende« Instrumente wie Quoten und Förderprogramme beschränkt, son-

64 Der Gedanke der Chancengleichheit beruht darauf, die herrschenden Regeln und die durch sie erzeugte Welt zu retten, indem man »Ausnahmen« macht – das Spiel soll dasselbe bleiben, nur dass alle Hütchen vom selben Feld starten. Weil aber einige der Hütchen das Spiel entworfen und gestaltet haben, passen seine Regeln gut für diese Hütchen und weniger gut für andere Hütchen, die das Spiel nicht entworfen und nicht gestaltet haben; so dass dieselben Hütchen gewinnen wie eh und je. In der Praxis versucht eine Politik der Chancengleichheit allerdings nicht einmal, alle vom selben Feld starten zu lassen (was ja hieße, dass jede Generation mit einer vollkommen nivellierten Einkommens-, Eigentums- und Verfügungsstruktur startet), sondern begnügt sich damit, einige von den weiter hinten startenden Hütchen ein bisschen weiter an die vorn startenden Hütchen heranzurücken.

65 Die ausgleichende Ungerechtigkeit ist nicht nur ein symbolischer Akt, wie Cheryl Benard es anhand des absoluten Redeverbots für Männer auf der ersten »Women's Rights Convention« in Salem 1850 darstellt: »Vieles an der Vorgehensweise oppositioneller Bewegungen scheint dieses Ziel zu haben: den Übergeordneten die Erfahrung der Unterdrückung, des Pauschalurteils, des Vorurteils, der Gewalt, die den Einzelnen, die Einzelne nicht als Person, sondern als Mitglied einer fremddekretierten Kategorie trifft, zu vermitteln – und mit der Erfahrung die Empathie, die Kritikbereitschaft, die Einsicht.« (Bernard: Die geschlossene Gesellschaft und ihre Rebellen. Die internationale Frauenbewegung und die Schwarze Bewegung in den USA, Frankfurt/Main 1981, S. 190) Es geht nicht um pädagogische Akte, sondern um sehr materielle Aspekte. Angehörige der privilegierten Gruppe sind wie Altöl: ein Tropfen davon kann die Debatte eines ganzen Saals ruinieren.

dern auch die Kritik an der herrschenden Norm fördert und vorantreibt. Sie ist auch inhaltlich parteilich. Sie ist nicht »gerecht«; sie bemisst sich am Ziel, bislang benachteiligten Gruppen einen realen Vorteil zu schaffen, um ihren Machtrückstand aktiv zu kompensieren.

Affirmative action ist eine Anwendung der Maxime, dass die Regeln geändert werden können. Sie kann auf allen Ebenen von Gesellschaftlichkeit, für jede Form von Kooperation betrieben und durchgesetzt werden. Zu prüfen ist allenfalls, ob es aus Sicht der freien Kooperation legitim ist, dass eine übergeordnete Kooperation (in diesem Fall die nationale Gesellschaft) untergeordneten Kooperationen Vorschriften darüber machen kann, wie sie sich zusammensetzen haben. Dies ist zu bejahen für entsprechende Gesetze, die sich auf den öffentlichen Sektor und große Kooperationen beziehen. Da die Gesellschaft größeren Kooperationen faktisch einen nicht unerheblichen Teil des gesellschaftlichen Kapitals überlässt, kann sie dies an die Bedingung knüpfen, allen gesellschaftlichen Gruppen real gleichen Zugang zu diesen Kooperationen zu ermöglichen und sie angemessen in ihren Entscheidungsstrukturen zu repräsentieren. Aus Sicht der freien Kooperation gilt dies nicht nur für große Betriebe, sondern genauso auch für große gesellschaftliche Organisationen und für politische Repräsentativorgane, sprich Parlamente, Regierungen, Ministerien, staatliche Bürokratie und große gesellschaftliche Entscheidungs- und Verfügungsstrukturen wie Medien und Bildungssysteme.

Political correctness

Was affirmative action für die soziale Ebene von Herrschaftsinstrumenten (die Diskriminierung) ist, ist political correctness für die institutionelle Ebene (die Kontrolle von Öffentlichkeit). Political correctness, ursprünglich ein Kampfbegriff der amerikanischen politischen Rechten, bezeichnet heute die Politik, das gesagte und geschriebene Wort (oder auch bildliche Darstellungen) auf diskriminierende Inhalte und Formulierungen hin zu untersuchen und auf nicht-diskriminierende Formen hinzuwirken.⁶⁶ Die Inkriminierung und Sanktionierung bestimmter Formulierungen (»fighting words«) ist stark umstritten (obwohl die Bußgelder für Beamtenbeleidigung z.B. wesentlich ausgefeilter und von empfindlicher Höhe sind). Dies bildet jedoch nur den oberflächlichsten Teil von political correctness. Weiter gefasst, handelt es sich um den Anspruch, auf der Ebene der symbolischen Ordnung, des Dargestellten, bisherige Dominanzstrukturen zu brechen und diese Darstellung inhaltlich zu »quotieren« – sprich, diejenigen zu Wort kommen zu lassen und symbolisch zu repräsentieren, die traditionell von der herrschenden Dominanzordnung ausgespart werden.

⁶⁶ Vgl. Argument 213 »Political Correctness«, Januar 1996.

Freie Kooperation legitimiert mit Sicherheit keine preskriptive Politik, die allen bestimmte Sprachcodes vorschreibt. Sie legitimiert jedoch wie im Fall der affirmative action bestimmte Bedingungen für die Verwaltung gesellschaftlichen Kapitals. Auch dabei geht es nicht vorrangig um den negativen Aspekt, also »Sprachkontrolle«, sondern um einen positiven Aspekt: die Verpflichtung, der inhaltlichen Repräsentation von benachteiligten Gruppen besonderes, ja überproportionales Gewicht beizumessen. Dies kann für Medien, wissenschaftliche Institutionen etc. ab einer bestimmten Größe ohne weiteres verlangt werden. Eine so verstandene political correctness schreibt keine inhaltlichen Normen vor; sie öffnet nur ein Feld der Kritik an bisher herrschenden Normen.

Unabhängige Grundsicherung

Es ist von erheblicher Komik, dass Abgeordnete für sich in Anspruch nehmen, durch relativ hohe Gehälter ihre inhaltliche Unabhängigkeit zu wahren und sich nicht-erpressbar zu machen – dass die meisten dieser Abgeordneten es aber nicht für nötig halten, eine derartige Unabhängigkeit und Nicht-Erpressbarkeit auch für den Souverän, nämlich die Bevölkerung, zu gewährleisten. Was für Abgeordnete gilt, sollte auch für uns gelten. Nur die Garantie eines unabhängigen, qualitativ ausreichenden Existenzgeldes schafft für die Individuen die Voraussetzung, sich nicht um jeden Preis verkaufen zu müssen. Es gewährleistet ihre politische Freiheit; denn politische Freiheit heißt vor allem, sich nicht in erzwungene Kooperationen irgendwelcher Art hineinbegeben zu müssen. Wo dies nicht in Form direkter monetärer Leistung möglich ist (und in den hochindustrialisierten Staaten des Nordens ist es ohne weiteres möglich), kommen andere Formen in Betracht – Landzuteilung oder Zugang zu gesellschaftlichem Kapital, das für Strukturen von Selbstorganisation und Selbstversorgung genutzt werden kann.

Eine Politik der freien Kooperation, darauf sei an dieser Stelle nochmals hingewiesen, beschränkt sich nicht auf erwünschte staatliche Aktivitäten. Menschen und Kollektive überall auf der Welt betreiben eine Politik der unabhängigen Grundsicherung, indem sie beständig nach Mitteln und Wegen suchen, direkt an den ungeheuren, aufgehäuften Bergen von gesellschaftlichem Kapital zu partizipieren, ohne die dafür aufgestellten Bedingungen erzwungener Kooperation zu erfüllen. Auch hier ist das demokratische Pathos, gegen Korruption, Patronage und Leistungserschleichung zu kämpfen, politisch meist ein rechtes Programm, das sich im Wesentlichen gegen diese Massenpolitik der »kreativen Grundsicherungs-Vorwegnahme« richtet. »Es heißt, die Grundlagen des ganzen sozialen Systems zu verkennen, wenn es in letzter Zeit üblich geworden ist, die Bezieher ›falscher‹, d. h. erschlichener Pensionen, zu denunzieren. Das wirkliche Problem ist, dass jemand, der nichts hat, sich als Blinder ausgeben muss, um eine Hilfe zu erlangen ...«⁶⁷

5. Organisation

Wenn wir die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass alle Frauen in einem lesbischen Kontinuum leben – vom Baby an der Mutterbrust bis zur erwachsenen Frau, die orgasmische Empfindungen hat, während sie ihr eigenes Kind säugt, und die sich durch den Geruch ihrer Milch vielleicht an den Milchgeruch ihrer Mutter erinnert; oder von zwei Frauen wie Virginia Woolfs Chloe und Olivia, die ein Labor miteinander teilen, bis zu der Greisin, die mit 90 Jahren, von Frauen gepflegt und berührt, stirbt –, wenn wir diese Möglichkeit in Betracht ziehen, dann sehen wir vielleicht auch, wie wir uns selbst ständig in dieses Kontinuum hinein- und wieder hinausbewegen, gleichgültig, ob wir uns als Lesben bezeichnen oder nicht.

Audre Lorde, Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz,in: Adrienne Rich und Audre Lorde: Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte, Berlin 1983, S. 160.

Von Gayatri Spivak stammt der Satz »There are no rules but the old rules.«⁶⁸ Wir finden überall Regeln vor. Wir wissen nicht genau, wie notwendig oder willkürlich sie jeweils sind, aber sie sind da. Wir kennen keine anderen Regeln als die, die schon da sind. Die neuen kennen wir nicht oder nur in Ansätzen, in Experimenten, nicht aus einem derart umfassenden Praxistest. Da wir von Kooperation abhängig sind, sind wir davon abhängig, dass Kooperation irgendwelche Regeln hat. Das verschafft den bestehenden Regeln, den herrschenden, einen enormen Vorsprung. Dass man uns innerhalb dieser Regeln bestimmte Wahlen und Entscheidungen treffen lässt, ist marginal gegenüber der Tatsache, dass wir eine komplette Welt voller bestehender Regeln erben.

Aus dieser Abhängigkeit können wir uns allein nicht befreien – nicht im Kopf, nicht in der Praxis, nicht in der Auseinandersetzung mit der Macht der »alten Regeln«. Um frei und gleich zu werden, benötigen wir eine Politik, die vom gemeinsamen Umbau der Regeln handelt, von der gemeinsamen Neuerung der Welt, wie wir sie kennen.⁶⁹ Dieser Aspekt wird hier mit »Organisation« bezeichnet. Organisation meint eine Politik, die eine Annäherung von inhaltlichen Positionen und strategischen Zielen durch einen kontinuierlichen Austausch betreibt. Organisation meint nicht »formale Organisation«. Es ist eine Politik, die eine Verbindung der Kräfte anstrebt bei dem Projekt,

67 Ludovica Scarpa: Es lebe der Staatsbankrott. Es lebe Italien! Ästhetik und Kommunikation 93, Oktober 1996, S. 45.

68 Spivak: The Post-modern Condition, siehe Anm. 33, S. 22. Spivak sagt, sie zitiere damit Derrida, die Stelle ist mir aber nicht bekannt.

69 Das bekannte zapatistische Zitat lautet: »Es ist nicht nötig, die Welt zu erobern; es genügt, dass wir sie neu erfinden.«

eine andere Logik des Sozialen auf den verschiedensten Feldern von Kooperation zum Tragen zu bringen; eine Logik, auf die man sich im Prozess der Organisierung ansatzweise, versuchsweise, testweise einigt, ohne die eigenen, spezifischen Ansätze darüber aufzugeben. Welche Elemente muss eine solche Politik haben? Was ist heute dabei wichtig?

Dies ist gleichbedeutend mit der Frage »Wer soll das alles durchsetzen?«, die sich gewöhnlich an Ausführungen über politische Utopie anschließt. So kompliziert und vielschichtig Herrschaft ist, so vielschichtig und vielgliedrig sind auch die Prozesse der Befreiung. Wir können uns heute kein historisch privilegiertes Subjekt mehr vorstellen, das die Veränderung der Verhältnisse bewirkt – keine nach Funktion, Ideologie oder Identität ausgewiesene Klasse, Gruppe, Organisation. Wir können uns heute auch keinen privilegierten Ort und keine privilegierte Form dieser Auseinandersetzung vorstellen. Und wir können uns nicht mehr vorstellen, dass dieser Prozess von formalen politischen Organisationen dominiert wird. Es geht um ein ganzes Bündel von Prozessen, einen komplexen Prozess, in dem Organisationen und soziale Bewegungen, Alltagsabsprachen und kulturelle Bewegungen, soziales Experimentieren, kulturelles Imaginieren und politische Kämpfe eine Rolle spielen und einander nicht untergeordnet werden können.⁷⁰

Wir haben heute keinen Mangel an Instrumenten und Techniken, mit denen auf die Regeln Einfluss genommen werden kann. Wir haben keinen Mangel an möglichen und auch jetzt schon aktiven Subjekten. Die Frage der Durchsetzbarkeit verschiebt sich zur Frage nach der möglichen Gemeinsamkeit. Hier ist ausführlich dafür argumentiert worden, dass es eine sich herausbildende Gemeinsamkeit gibt, Elemente einer Annäherung von Auffassungen, die mit der Theorie und Praxis der freien Kooperation ansatz- und vorschlagsweise beschrieben werden kann. In diesem Kapitel wird versucht, bestimmte Elemente zu beschreiben, die wichtig sind, um sich wechselseitig bei der Durchsetzung einer solchen Logik zu unterstützen.

Hierbei ist der Aspekt des Kontinuums klärend, wie ihn Audre Lorde in der oben zitierten Passage verwendet. Ein Kontinuum hat kein Oben und Unten. Die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Handlungsbereiche sind darin nach dem Prinzip der Selbstständigkeit miteinander verbunden; es gibt keine Hierarchie zwischen den verschiedenen Politiken der Emanzipation und der freien Kooperation. Ein Kontinuum weist Zonen stärkerer und schwächerer Verdichtung auf, aber es hat keine klaren Grenzen.

⁷⁰ Das »Ökonomische« ist hier nicht ausgeklammert. Die Nennung »ökonomischer« Auseinandersetzung legt jedoch die irriige Annahme nahe, alle anderen Auseinandersetzungen seien nicht-ökonomische. Nach der hier vertretenen Auffassung von Ökonomie sind jedoch alle Auseinandersetzungen um Regeln immer auch ökonomische, denn sie handeln immer auch von der Verteilung und Verfügung gesellschaftlichen bzw. kooperativen Kapitals.

Wir sollten uns die Politik der freien Kooperation ebenfalls als ein Kontinuum vorstellen, in das wir ein- und austreten, das wir manchmal als solches gar nicht erkennen, in dem wir uns aber teilweise bereits bewegen. Organisation bedeutet, mögliche Gemeinsamkeit in gewollte Verbundenheit zu überführen, sich als Teil eines strategischen Kontinuums zu sehen. Die Formen dieser Verbundenheit können enger oder lose sein, aber es ist mehr als ein Netzwerk, denn es ist eine orientierte Gemeinsamkeit. Sie hat Grundlagen. Sie hat ein Eintrittsticket, das mindestens aus der Überzeugung besteht – wie auch immer formuliert oder artikuliert –, dass Herrschaft existiert und dass Emanzipation nichts Lächerliches ist. »Emanzipation ist heute, nochmals gesagt, eine unermessliche Frage, und ich muss sagen, dass ich denen gegenüber keine Toleranz aufbringe, die sich – Dekonstruktivisten oder nicht – bezüglich dieses großen Diskurses der Emanzipation ironisch verhalten.«⁷¹

Solidarität

Ein Politik der Organisation erfordert Solidarität, und zwar eine Solidarität, die nicht-taktisch, aber strategisch ist. Solidarität bedeutet gegenseitige Unterstützung beim Versuch, Einfluss auf die Regeln zu nehmen und sich gegen erzwungene Kooperation zu wehren. Solidarität kann den Nachteil kompensieren, den wir als Einzelne – oder als einzelne Gruppe, Bewegungen, Kooperation – in der Auseinandersetzung mit Mächtigeren haben, die Herrschaftsinstrumente einsetzen. Solidarität hilft, den Preis der Nichtkooperation und der Einflussnahme vergleichbarer und vertretbarer zu machen, als es die Kooperation zulässt, in der die Auseinandersetzung stattfindet. Das ist auch die Linie, auf der sich Solidarität mobilisieren lässt. Irgendwie ist uns nicht so klar, warum wir für »2,5 Prozent mehr im Druckergewerbe« auf die Straße gehen sollen, obwohl wir gar keine DruckerInnen sind; aber es ist uns klar, dass wir solidarisch gefordert sind, wenn den Betroffenen die Möglichkeit zur freien und gleichen Verhandlung genommen oder beschnitten wird.

Die Solidarität, die hier eingefordert ist, ist nicht-taktisch. Sie bemisst sich nicht daran, ob die jeweiligen Ziele der anderen uns passen; sie bemisst sich daran, ob sie an freier Verhandlung gehindert werden. Sie ist jedoch strategisch insofern, als sie sich nicht mobilisieren lässt für andere Kollektive, deren Ziele der sozialen Logik von Emanzipation oder freier Kooperation klar widersprechen. Wir unterstützen keine Befreiungsbewegung, mag sie auch unterdrückt sein, von der wir mit hoher Sicherheit annehmen, dass sie selbst ein unterdrückerisches Regime errichten würde. Wir setzen uns nicht für die Freiheit eines Musikers gegenüber seiner Plattenfirma ein, der eindeutig sexistische oder rassistische Videoclips drehen lässt. Das kann niemand von uns ver-

71 Jacques Derrida: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus, in: Chantal Mouffe (Hrsg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien 1999, S. 183.

langen. Solidarität ist keine moralisch erpressbare Einbahnstraße. Sie ist selbst Gegenstand von Verhandlungen – nicht auf taktischer, aber sehr wohl auf strategischer Grundlage.

Bündnischarakter

Organisierung findet in Bündnissen statt. Sie erfordert, politische Zusammenarbeit – in welcher Form auch immer – als die Zusammenarbeit von Gruppen zu sehen, die sich nicht auf einen gemeinsamen weltanschaulichen, praktischen oder organisatorischen Nenner bringen lassen. Jede Partei, jede Organisation, jede soziale Bewegung, jeder Musikstil ist ein Bündnis; dies ist sein jeweiliges Kapital, das es nicht leichtfertig aufs Spiel zu setzen gilt. Organisierung als Prozess von Bündnissen zu begreifen, erfordert eine Praxis der Anerkennung, die sowohl gegenseitige Kritik als auch Respekt umfasst. Der Bündnischarakter ist wertvoller als Effizienz, Größe, aktueller Einfluss, taktische Spielräume. Denn funktionierende Bündnisse – und nur immer wieder in Frage gestellte Bündnisse sind funktionierende Bündnisse – sind Orte, an denen Übersetzungsarbeit zwischen verschiedenen Sprachen, Strömungen, Traditionen, Erfahrungen stattfindet. Ohne eine solche Übersetzungsarbeit kann eine andere Logik des Sozialen nie durchgesetzt werden. Deshalb erlangen für Prozesse postmoderner Organisierung »gemischte« und teilbereichsübergreifende Zusammenhänge besondere Bedeutung.

Bündnisse sind hoch empfindliche, strategisch extrem wertvolle Kooperationen. Wenn es um Bündnisse geht, geht es ans Eingemachte. Eine Politik, die aus gemeinsamen Grundlagen angeblich konsequente Folgerungen ableitet, über denen sie das ursprünglich konstituierende Bündnis verliert, kann nicht richtig sein.

Loyalität

Loyalität meint das Festhalten an Ergebnissen von Anerkennungs- und Selbstreflexionsprozessen, auch wenn die Kräfteverhältnisse und die äußeren Umstände sich verändern. Dies gilt sowohl zwischen Personen als auch zwischen Gruppen. Organisierung kann nur erfolgreich sein, wenn sie die »Konjunkturzyklen« überwindet, in denen politische Zusammenhänge regelmäßig wieder hinter erreichte Anerkennungsprozesse zurückfallen, sobald die dominierenden Gruppen mit ihren alten Ansätzen wieder Morgenluft wittern.

»Gemischte« und übergreifende Zusammenhänge neigen dazu, erreichte feministische, anti-rassistische oder anti-autoritäre Standards schnell wieder abzustoßen, sobald ihnen die politische Konjunktur dies nahe legt. Das 20. Jahrhundert hat dies bei fast allen Befreiungsbewegungen gezeigt, nachdem sie ihre Macht festigen konnten; die aktuelle Zeit zeigt dies bei den Tendenzen, in der Auseinandersetzung mit neoliberalen Umstrukturierungen wieder zu den »harten Themen« zurückkehren zu wollen.

Es gibt dieselben Prozesse auch zwischen Individuen in Kooperationen. Auch hier geht es nicht nur um politische Organisationen und soziale Bewegungen, sondern genauso um kulturelle Bewegungen und Gruppen jeder Art, bis hin zu Lebensgemeinschaften. Eine Politik, die die gesellschaftliche Stärke und Schwäche von Teilbewegungen, Themen und Positionen einfach abbildet, ist das Gegenteil von Organisation, wie sie hier verstanden wird.

Kritische Artikulation

Wie Solidarität die organisierte Antwort auf direkten Zwang ist, der Bündnischarakter die organisierte Antwort auf strukturelle Unterordnung und Loyalität die organisierte Antwort auf Diskriminierung, so ist die kritische Artikulation die organisierte Antwort auf die Kontrolle von Öffentlichkeit. Wie die anderen Elemente den Bruch mit dem absoluten Primat des »eigenen Zusammenhangs«, mit einem reinen politischen Effizienzdenken und mit der interessensmäßigen Homogenität erfordern, so erfordert kritische Artikulation den Bruch mit der Einheitlichkeit, nach innen und außen.

Postmoderne Organisation kann die Regeln nicht in eigener Regie und aus eigener Kraft ändern. Sie ist wesentlich »Intervention«, d. h. sie greift ein in gesellschaftliche Auseinandersetzungen, provoziert sie, regt sie an, wirft Interpretations- und Lösungsmöglichkeiten hinein.⁷² Im Sinne der freien Kooperation kann sie den realen gesellschaftlichen Zusammenhang weder stellvertretend repräsentieren noch umfassend steuern. Sie setzt nicht Lösungen durch, sondern korrigiert und kompensiert den Preis, zu dem einzelne Akteure handeln und verhandeln können.

Aufgrund der Komplexität von Herrschaft und der Schwerkraft der bestehenden Regeln ist es eines der zentralen Elemente von Organisation, alternative Sichtweisen in Theorie und Praxis vorzuführen und vorstellbar zu machen. Die Schwerkraft der Regeln bringt die Individuen zum Schweigen. Die

72 Ich habe keine abschließende Meinung zur begrifflichen Überschneidung von »Intervention« im Sinne dieses Abschnitts und im Sinne des 1. Kapitels (»Intervention verhindern«). Einerseits handelt es sich einfach um das gleiche Wort für zwei verschiedene Sachverhalte, aber so wird es nun mal gebraucht. (Es ist eine bedeutsame Verschiebung, dass heute zunehmend von »Intervention« statt von »Aktion« gesprochen wird, wenn es um politische oder künstlerische »Eingriffe« geht; eine Verschiebung, die mir auf etwas Richtiges im Sinne dieses Kapitels hinzuweisen scheint.)

Andererseits ist die begriffliche Überschneidung vielleicht nicht rein zufällig und weist doch auf Ähnlichkeiten hin. Auch die moderne Interventionspolitik der Macht – militärisch, ökonomisch, symbolisch – verfolgt ja zunehmend ein Konzept, das nicht effektiv die Regeln ändern und dafür in der Verantwortung stehen will – man bombardiert Bagdad und Belgrad, aber man will das Land nicht besetzen; man streicht ökonomische Garantien, aber überlässt es der Gesellschaft, wie sie damit umgeht; man stellt mit viel Geld und Macht im Rücken öffentlich so genannte unbequeme Fragen und »fordert gesellschaftliche Tabus heraus«, ohne sich auf die Ergebnisse festzulegen. Über diese Ähnlichkeit zwischen der Interventionspolitik der Macht und der Intervention als kritischer Artikulation nachzudenken, könnte dann dazu führen, auch die eigenen »Interventionen« immer wieder kritisch darauf zu durchleuchten, wo sie Elemente von Gewalt, Dominanz und Ignoranz gegenüber den Beteiligten oder »Adressaten« enthalten.

eigene Unzufriedenheit erscheint ihnen irrational, falsch, makelhaft. Durch ihr Schweigen, gegenüber anderen wie auch sich selbst, erkaufen sich die Individuen Ruhe, aber es hilft ihnen nicht. »My silence did not protect me. Your silence will not protect you.«⁷³ Politische Organisation beginnt damit und mündet immer wieder darin, das sagbar zu machen, was schwierig zu sagen ist.⁷⁴ Auch hier sind wir wieder bei Kafka und der Sehnsucht nach dem Wort, das eine Axt ist für die gefrorenen Verhältnisse in uns und um uns.⁷⁵

Kritische Artikulation ist nur möglich, wenn politische Organisation den Raum dafür eröffnet, nicht nur das zu sagen, was selber schon hinreichend Schwerkraft besitzt. Sie muss sich als Katalysator für das Neue begreifen, für das, was sie selbst noch nicht kennt; als Schutzraum für andere Interpretationen, als Humus für alternative Experimente und andere Regeln. Sogar sich selbst gegenüber und der Schwerkraft ihrer eigenen Regeln.

Individuation

»Eines der Kriterien, mit dem wir die Richtigkeit unserer Politik überprüften, war auch das Kriterium des persönlichen Gewinns. Gemeinsam kontrollierten wir, ob die Einzelnen der Politik nicht geopfert wurden.«⁷⁶ Postmoderne Organisation handelt nicht von letzten Wahrheiten und geoffenbarten Sicherheiten. Sie muss damit umgehen, dass sie sich irren kann. Ihr Kapital sind konkrete Menschen und der konkrete Nutzen, den Menschen daraus ziehen, sich als Teil von ihr zu begreifen und zu orientieren. Natürlich kann dieser Nutzen nicht einfach nach den Kriterien der herrschenden Regeln und der herrschenden »Vernünftigkeit« gemessen werden; aber er kann auch nicht suspendiert werden mit den Formeln vom »späteren Nutzen« und der »großen Sache«. Für eine Politik des Opfers ist kein Platz.⁷⁷

73 Audre Lorde: *The Transformation of Silence into Language and Action*, in: *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Freedom 1984, S. 41.

74 Politische Organisation erfordert daher auch einen gewissen Respekt vor der Tatsache, dass es schwierig ist, etwas auszudrücken, das nicht der Logik der herrschenden Verhältnisse entspricht. Das ist der subtile, infame Sinn der BILD-Werbung: »Wer etwas Wichtiges zu sagen hat, macht keine langen Sätze.« Wer mit den herrschenden Regeln vollständig übereinstimmt und auf den Privilegien schwimmt, die sie verleihen, kann sich in der Tat leicht kurz fassen. Wo es um die Äußerung von Kritik und emanzipativen Ansprüchen geht, müssen wir uns dagegen schon die Mühe machen, einander auch mit etwas Anstrengung zuzuhören und zu verstehen versuchen.

75 Die Marxsche Formulierung ist die von den Verhältnissen, denen man ihre eigene Melodie vorspielt, um sie zum Tanzen zu bringen; was mir aber die existenzielle Dimension für die im Schweigen gefangenen Individuen zu wenig ausdrückt. Wir müssen uns den gesamten Prozess heute in der Tat weit mehr als ein schwieriges, »testweises«, nicht objektiv ableitbares Wagnis vorstellen.

76 *Libreria delle donne di Milano*: Wie weibliche Freiheit entsteht, siehe Anm. 19, S. 141.

77 Darüber löst sich auch das bekannte Paradox, welche Motivation wir haben können, uns positiv auf eine Sache zu beziehen, die unsere eigenen Privilegien angreift und abschaffen will (z.B. unsere Privilegien als Männer, Weiße, Heteros/as, nach Geburtsland und nach Einkommen/Besitz usw.). Es hat einen individuellen Nutzen für uns, es ist nur nicht »rational« nach den herrschenden Regeln und der herrschenden »Vernünftigkeit«; und wenn es das ist, dann ist es falsch. Die Frage, die mit stetigem Miss-

Individuation heißt, dass wir diesen individuellen Nutzen nicht schematisieren können und das auch nicht müssen. Es gibt legitime Formen von Interessenpolitik, aber politische Organisation ist etwas anderes: der positive Bezug auf eine andere Logik des Sozialen, eben die der freien Kooperation. Wir sind mehr als bestimmte Interessen; wir sind Entwürfe im Feld der Widersprüche. Es sind diese konkreten Entwürfe, aus denen Utopien gebaut werden. Deshalb gibt es keine abstrakten Subjekte. Deshalb können wir nicht »an uns selbst vorbei« befreit werden.

Eine Politik der Individuation bedeutet, dass man Menschen nicht verheizt. Sie bedeutet auch, dass man sich bewusst ist, dass politische Organisation immer zwischen Personen stattfindet: Sie verändert die Logik, wie wir – über alle Brüche und Spaltungen hinweg – miteinander umgehen. Wir verlieren dadurch eine gewisse Scheinsicherheit des vermeintlich Berechenbaren, aber wir gewinnen daraus eine gewisse Gelassenheit. Es geht um einen größeren Zusammenhang, und wenn Strukturen und Projekte zusammenbrechen, sind immer noch die Menschen übrig, die es neu und besser versuchen können. Postmoderne Organisation ist keine Politik von Hasardeuren, keine Politik des »Coups«. ⁷⁸ Es geht um lebbarere Politikstile, mit denen Menschen alt und glücklich werden können, und zumindest einige von ihnen auch sympathisch.

All dies charakterisiert eine gewisse Reife von Organisationsprozessen. Der Bruch mit dem absoluten Primat des »eigenen Zusammenhangs«, mit politischem Effizienzdenken, Homogenität, »Einheitlichkeit« und »Integration«, die Entfaltung von Solidarität, Bündnis, Loyalität, kritischer Artikulation und Individuation, all dies verändert Kooperationen, Gesellschaften, Individuen, Beziehungen. Organisation eröffnet einen neuen, ungekannten sozialen Raum; einen Raum, in dem die Zukunft immer aufs Neue Platz findet. Auch wenn es zum Wesen des Neuen gehört, dass es ins Alte nicht wirklich hineinpasst.

trauen zu prüfen und »überwachen« ist, ist also nicht die, ob eine solche Motivation möglich ist, sondern die, ob der individuelle Nutzen, der hier gewonnen wird, der richtige ist (und nicht eben doch einer der modernen Ausbeutung, des raffinierten Vorsprunggewinns und der »aufgeklärten« Selbstverbesserung, um besser weitermachen zu können wie bisher).

78 Auch hier soll nicht der Eindruck erweckt werden, auf konkrete Emanzipationsprozesse herabzuschauen. Es gibt viele Gründe für unmittelbares Handeln, aktive Selbstverteidigung, eruptive Prozesse und persönliche Unbedingtheit. Es gibt meist keine »gelassene« Form, Regeln zu brechen und in Frage zu stellen. Aber politische Organisation, wie sie hier verstanden wird, geht darin nicht auf und bezeichnet eine zeitgleiche, andere Ebene, ohne die es eben auch nicht geht.

Die Uhr von Lund

*Ihr wart lange genug Figuren in einem Uhrwerk, das ihr nicht gebaut habt.
Hört auf damit.*

*Ihr lebt in einer Welt, in der es keinen erhöhten Punkt gibt, von dem aus man besser sehen könnte als durch eure Augen. Ihr seid die einzigen: es wird niemand anders kommen, der für euch sorgt. Ihr seid so gut wie jeder andere; also könnt ihr so gut wie jeder andere Einfluss auf die Regeln nehmen.
Hört auf, euch auf das zu verlassen, was euch weder frei noch gleich machen wird.
Seid unzufrieden mit euch und mit anderen. Verliert den Respekt.*

Nehmt euch die Regeln vor.

Rüstet ab: euch und andere. Verhandelt; respektiert euch und alle anderen als Menschen, die verhandeln. Lernt das, was notwendig ist, um Vorschläge zu machen. Begreift, dass ihr Privilegien habt und akzeptiert, dass es notwendige Kompensationen gibt. Organisiert euch. Wo immer ihr geht und steht und was immer es heißt: organisiert euch!

Wenn eine Kooperation euch nicht zusagt, verhandelt. Wenn die Verhandlung nicht zu einem Ergebnis führt, mit dem ihr zufrieden seid, trennt euch. Wenn ihr euch nicht trennen könnt, trennt euch so weit als möglich. Wenn das Ergebnis euch nicht zusagt, verhandelt neu.

Wenn man euch nicht verhandeln lässt, übt Druck aus: schränkt eure Kooperation ein, oder stellt sie unter Bedingungen. Wenn man euch zwingt, wendet Gewalt an. Wendet so wenig und so reversible Gewalt an wie möglich, aber so viel wie nötig. Denkt daran, dass Gewalt vielerlei bedeuten kann, und dass sie nur dazu dient, dem Zwang zu begegnen, mittels dessen man euch weder verhandeln noch fair gehen lässt.

Achtet keinen Besitz, keine Verfügung, keine Regeln, nur weil sie bestehen. Verlangt das auch nicht von anderen. Respektiert den Fakt, dass ihr immer irgendeine Struktur vorfinden werdet, aber nicht das Recht, das darin angeblich liegt.

Ordnet alle eure Beziehungen – alle privaten, politischen, gesellschaftlichen, die zu Einzelnen, zu Gruppen, zum Ganzen – nach dem Bild von Beziehungen zwischen Menschen, die sich als frei und gleich betrachten. Menschen, die gehen können; die verhandeln; die sich weigern, aufkündigen, zurückziehen, einschränken, Bedingungen stellen. Die das nicht immer erklären können müssen. Menschen, die das auch wirklich tun, immer wieder.

Lernt das zu schätzen, auch wenn es nicht bequem ist. Es ist das Tor zur Welt, zu einer Welt, die mehr ist als ihr selbst. Ändert Besitz, Verfügung, Regeln so, dass der Preis für alle vergleichbar und vertretbar ist, die Kooperation zu verlassen oder einzuschränken. Erwartet nicht, dass das über Nacht geht. Wartet nicht darauf, dass es

irgendwann geht. Lasst euch nicht abspeisen damit, es werde von allein geschehen. Organisiert euch. Übt Druck aus. Und immer wieder: verhandelt.

Es gibt nichts anderes.

Glaubt niemand, der euch Regeln aufschwätzen will, die das überflüssig machen sollen.

Räumt alles weg, was zwischen euch und der Möglichkeit steht, so zu leben. Tut es nicht blindlings. Aber tut es gründlich. Tut es nicht allein. Wenn ihr es allein tut, seid vorsichtig.

Seid radikal: Spart keine eurer Beziehungen aus. Lasst euch nicht frustrieren. Geht den Weg bis zum Ende.

Seid die Letzten. Verneigt euch nicht.

Starschnitt Freie Kooperation

Ebenen von Herrschaftsinstrumenten

1. Direkte (physische) Gewalt (»militärische« Ebene)
2. Strukturelle Unterordnung (»ökonomische« Ebene)
3. Diskriminierung (»soziale« Ebene)
4. Kontrolle der Öffentlichkeit (»institutionelle« Ebene)
5. Abhängigkeit (»existentielle« Ebene)

Bestandteile einer Politik der freien Kooperation

1. Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten (Machtfragen stellen)
2. Politik der Beziehungen (alternative Vergesellschaftung)
3. Entfaltung sozialer Fähigkeiten (subjektive Aneignung)
4. Praktische Demokratiekritik (emanzipative Demokratisierung)
5. Organisierung

1. Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten – Machtfragen stellen

Intervention verhindern

Abbau von Verfügbarkeit

Entprivilegierung der formalen Arbeit

Aneignung von Räumen und Zusammenhängen

direkte Überlebessicherung

2. Politik der Beziehungen – alternative Vergesellschaftung

Prinzip des Verhandeln

realistische Kooperation

Anerkennung

Ermöglichung

Disloyalität zum Bestehenden

3. Entfaltung sozialer Fähigkeiten – subjektive Aneignung

Selbstreflexion

kollektive leadership

Selbstbewusstsein

Gestaltung (agency)

Unabhängigkeit

4. Praktische Demokratiekritik – emanzipative Demokratisierung

egalitärer Korporatismus
autonome Dezentralisierung
affirmative action
political correctness
unabhängige Grundsicherung

5. Organisierung

Solidarität
Bündnischarakter
Loyalität
kritische Artikulation
Individuation

Danke

An Claude, der gut die Hälfte von dem geschuldet ist, was ich schreibe, auch wenn ihr nur etwa ein Drittel davon gefällt; und die mich mehr oder weniger erträgt, wenn ich schreibe, obwohl sie selber nie mehr als 30.000 Zeichen braucht.

An Renée und Alexander für Anschauungsunterricht in Sachen freie Kooperation.

An Heike und Nina, ohne die ich wahrscheinlich nicht fertig geworden wäre. An diejenigen, die mir in der letzten Zeit Diskussionen und Lesungen ermöglicht haben, allen voran die FreundInnen des Maquis.

Und an die Stiftung, die, eine freundliche Geste gegenüber allen AutorInnen, Rousseaus zweite Abhandlung zum Vorbild genommen hat – die, die nicht »gewonnen« hat.

Debattenbeiträge

1. Teil: Im Einsatz gegen das Patriarchat

BABETTE SCURRELL

Die Komplexität der Küche

Eins vorab: Es ist der aufregendste gesellschaftswissenschaftliche Text, den ich seit langem gelesen habe. Und mehr noch: Es war seit Jahren mal wieder ein gesellschaftspolitischer Text, in dem mich eine Stelle zum herzhaften Lachen brachte: »Im Sinne der Selbstähnlichkeit von gesellschaftlichen Verhältnissen gibt es keine ›einfachen‹ Kooperationen. Auf solche Ideen können nur Wirtschaftswissenschaftler kommen – oder all jene, die den modernen Staat und die internationalen Verflechtungen für so wahnsinnig komplex halten, weil sie nie in der Küche vorbeikommen. Sonst wüßten sie nämlich, wie komplex es in einer Küche zugeht.« (68)

Abgesehen davon, dass man an dieser Stelle Lenins Formulierung, dass die Köchin den Staat regieren soll, wieder zu neuem Leben erwecken könnte, verdeutlicht sie (wie auch andere), was für mich Reiz und Gefahr des Textes ausmacht:

Der Reiz besteht darin, dass der wirkliche Mensch und seine Verwicklung in die Weltgeschichte darin vorkommen; dass das Postulat der Selbstähnlichkeit die Chance bietet zu einer bruchlosen Erklärung von der Sozialphilosophie über die soziologische Theorie bis zur Psychologie und Pädagogik. Oder von der Gesellschaftspolitik über das politische Handeln in Organisationen unterschiedlicher Größe, in regionalen/lokalen Zusammenhängen bis zu kleinen sozialen Gruppen und Beziehungen zwischen zwei Menschen.

Die Gefahr besteht darin, dass gesellschaftliche Verhältnisse sich auf psychische/zwischenmenschliche Beziehungen reduzieren; ihre notwendige Veränderung als Psychotherapie erscheint.

Das ist natürlich nicht Christoph Spehrs Thema! Ihm geht es um die Veränderung ökonomischer und politischer Verhältnisse, und da diese Verhältnisse aus dem Handeln der Menschen resultieren, sich aus den Beziehungen bilden, die Menschen zueinander eingehen, setzt er mit der Aufforderung an: Geht freie Kooperationen ein! Das Problem ist mir sehr vertraut. Vor 17 Jahren habe ich versucht, es durch die Einführung eines Begriffs der »sozialen Reichweite« zu lösen. Es ging darum, den Historischen Materialismus als gesellschaftsphi-

losophische Methodologie nicht zu verwerfen und doch die Wirkmächtigkeit des einzelnen Individuums aufrechtzuerhalten. Ein schwieriges Unterfangen, das dem Zweck diene, den ich auch in Christoph Spehrs Text zu entdecken glaube: dem Herausstellen der politischen Verantwortung der Einzelnen, aber auch ihrer Handlungsfähigkeit. Es gibt kein Herausreden auf die gesellschaftlichen Umstände, die Parteien, die Führer ... Wenn ich besser leben will, muss ich mir ein besseres Leben gestalten; mit anderen zusammen darum kämpfen. Aber jetzt anfangen, unter den gegebenen Umständen, günstigere kommen nicht.

Allerdings sagt Spehr auch: Jede/r Einzelne von uns kann das lernen, kann die sozialen Kompetenzen erwerben, was meine Vorstellung unterstützt, dass jeder ein Experte für sein eigenes Leben ist.

Lernen kommt demzufolge in dem Text in zweifacher Hinsicht vor:

a) Wir haben gelernt – individuell und kollektiv –, unter welchen Bedingungen wir uns frei und gleich fühlen. Es gibt »Lernerfahrungen von Emanzipationsbewegungen« (51), und »das Soziale hat ein Gedächtnis für Experimente« (91). D.h., wir müssen uns nicht von anderen (Intellektuellen, Herrschenden und Herrschen-Wollenden) sagen lassen, wie wir gut leben werden. Tendenzen dies zu tun, sind auch in sozialen und ökologischen Aktivitäten, die von staatlichen Verwaltungen ausgehen und/oder auf wissenschaftlichen Projekten (Aktionsforschung) beruhen, immer wieder anzutreffen. Die »Entfaltung sozialer Fähigkeiten zu betreiben« (91), bedeutet in allererster Linie, anzuerkennen, dass jeder sie hat. Der Mensch ist nicht in erster Linie ein defizitäres Wesen (wie uns Ökonomie und Bildung immer wieder einreden wollen), sondern er/sie verkörpert die Fülle der Lebensmöglichkeiten. Dann aber muss

b) die »Klientel-Arbeit« mit sozial benachteiligten Personen oder noch pauschalisierender mit sozial schwachen Quartieren, Städten/Regionen aufgegeben werden, zugunsten der Schaffung von Lernmöglichkeiten, Lernanlässen und Unterstützungsstrukturen, damit jede »die Entscheidung über sich tatsächlich in die eigene Hand« (52) nimmt.

Ich begrüße es sehr, dass in sozialen und ökologischen Zusammenhängen die Rolle der Moderatoren/Mediatoren anerkannt wird (Adelheid Biesecker spricht sogar von einem spezifischen Typ der »Arbeit der Verständigung, der Moderation oder Mediation«¹), weil sie heute notwendig ist und erst durch ihre positive gesellschaftliche Bewertung (und daraus folgend: Bezahlung) auch geleistet werden kann. Politik hat die Aufgabe, dabei mitzuhelfen, dass diese Arbeit möglich wird, das heißt zum Beispiel, dass Zeit, Geld und Räume dafür gesellschaftlich zur Verfügung gestellt werden.«² Gleichzeitig nagen

1 Adelheid Biesecker: Arbeitsgesellschaft – Tätigkeitsgesellschaft – Mitgestaltungsgesellschaft. Umriss eines zukunftsfähigen Arbeitskonzeptes; in: Berliner Debatte INITIAL, 11 (2000) 4, S. 70

2 Ebenda.

Zweifel an mir, ob wir tatsächlich neutrale Dritte brauchen, um unsere unterschiedlichen Interessen miteinander zu verhandeln und Möglichkeiten kooperativen Handelns zu gestalten. Kann und sollte nicht jede einzelne von uns die notwendige soziale Kompetenz entwickeln, aufeinander zuzugehen und Beziehungen zu gestalten? Hier sind m.E. Politik und Pädagogik gefragt: Wie schafft man die Voraussetzungen dafür, »sich die gesellschaftlichen Erfahrungen und Fähigkeiten individuell und kollektiv verfügbar zu machen« (52) und mit welchen Methoden kann dies gelingen?

Mir ist dieser »Strom des Lernens«, das Aufbauen auf Kompetenzen, der Erwerb neuer, das Verwerfen alter, das beständige Umlernen jeder und jedes Einzelnen wichtig. Dabei werden Verhaltensmuster, Techniken, Produkte geschaffen, geprüft, genutzt, verworfen und in diesem Prozess entsteht Neues. Der Lernprozess ist selbst Lebenspraxis, in der die Experimente miterlebt oder nachvollzogen werden und in der jeder selbst die Fragen lösen muss, um die Antworten zu lernen, denn wie könnte man lehren, was man erst noch lernen – ja, sogar erst noch schaffen – muss?

Der Text hat mich auch sehr persönlich angesprochen, weil er manchmal so kaltschnäuzig daherkommt. Wer eine Kooperation nicht verlassen kann, weil der Preis zu hoch ist, ist selbst dran Schuld. »Schaden von den Betroffenen abhalten« zu wollen, ist nur eine Ausrede, weil ich nicht verhandeln will? Da ich das Verhandeln von meinen Töchtern gelernt habe/aufgezwungen bekam, darf ich hier Zweifel anmelden. Freie Kooperation ist »ein gewaltsamer Prozess, insofern die Beteiligten darauf bestehen, einander zu verändern«. Und ob sie darauf bestanden! Ich gehöre zu den Menschen, denen Kooperationen in Familie und Haushalt, in der Erwerbsarbeit, in Freundeskreisen, in politischen Auseinandersetzungen ganz wichtig sind und immer noch pflegenswert erscheinen. Deshalb ist mir der Text oft sehr schwer gefallen. Es geht bei dem Verändern ja nicht um das postmoderne Kleider- und Wörterwechseln, sondern darum, Traditionen, Werte, Handlungsmuster aufzugeben – oder die Kooperation. Ich erlaube mir dazu den folgenden larmoyanten Satz: Für bauerliche Seelen, wie die meine, ist das herzerreißend.

Genau so wirkt auf mich auch das »Verneigt euch nicht!« – Was wird aus Demut, aus Ehrfurcht, aus Respekt? Natürlich meine ich nicht das Verneigen eines Diederich Heßling. Aber die Absolutheit macht mir – obwohl ich selbst immer um Konsequenz ringe – Angst.

Christoph Spehr geht auf diese Verwicklung sehr persönlicher Gefühle in die Gesellschaftspolitik ein. Er schafft damit in einem theoretischen Text eine große persönliche Nähe. So wenn er uns darauf vorbereitet (53), dass er uns keine »Formel« liefern wird, sondern »wieder nur Konflikte, wieder keinen festen Boden einer herrschaftssicheren Ordnung, wieder keine glückliche Einheit ohne Gegensätze und schmerzhaftes Missverständnisse«. In der Hinsicht ist wohl Brechts Beschreibung des Kommunismus zutreffend: »Er ist das Ein-

fache, das schwer zu machen ist.«³ Und obwohl ich mir wünsche, die Stimmung des »frohe Weihnacht!« als allgegenwärtigen Grundzustand zu schaffen, ist mir in den jahrelangen Kämpfen um Verbesserungen klar geworden, dass diese »Welt, die unverhohlen als utopische Erfüllung ausgegeben wird«, dieses »Es wird schon alles gut, schon immer noch besser ... wenn wir nur so weitermachen wie bisher« (55) noch viel entsetzlicher ist. Dann lieber Auseinandersetzung, Bruch, Verwerfen, aber nicht wieder dieses schwammige: besser, weiter, höher, schneller, das nicht Fisch und nicht Fleisch ist. Und dann muss ich eben akzeptieren, dass ich nicht in froher Harmonie, sondern mit dem Schmerz der »krampfhaften Abspaltung« (59) der Sehnsucht nach Veränderung von konkreten Kooperationen lebe. Es gibt keine »absolute Nicht-Teilhabe am herrschenden System«, wir alle leben Kompromisse, wir sollten sie nur von Zeit zu Zeit prüfen!

Zwei Themen sollen noch Erwähnung finden, weil ich mich seit Jahren damit beschäftige und in dem Essay eigene Überlegungen wiederfinde.

Der Abschnitt »Entprivilegierung der formalen Arbeit« ist eine sehr knappe Beschreibung des notwendigen Umgangs mit Erwerbsarbeit. In den vergangenen Jahren habe ich in einer altindustriellen Region Ostdeutschlands zu dem Thema »Zukunft der Arbeit und nachhaltiges regionales Wirtschaften« gearbeitet. Das Interesse der regionalen Kooperationspartner war – unabhängig davon, ob es sich um Kommunalverwaltungen, Arbeitsamt, erwerbsarbeitslose BürgerInnen oder Wirtschaftsförderer handelte – ausschließlich und unbeirrt auf Erwerbsarbeit gerichtet. Die Möglichkeit, die Dominanz der formellen Arbeit zurückzudrängen, schienen der Forschungsgruppe dabei sehr begrenzt. Die existentielle Grundsicherung ist eine wichtige Voraussetzung, die zu erreichen, selbst nicht voraussetzungslos ist. Das Selbstbewusstsein der »informell Arbeitenden« durch öffentliches Gespräch über ihre Wertschätzung und deren Tätigkeit zu erhöhen, Versorgungsarbeiten – bezahlt oder unbezahlt – die gebührende Anerkennung zukommen zu lassen, der sozialen, ergonomischen und ästhetischen Gestaltung dieser Arbeitsprozesse mehr Kraft und Aufmerksamkeit zu widmen, andere wirtschaftliche Koordinierungsinstrumente neben dem Markt Geltung zu verschaffen und die Wohlfahrtseffekte als Ziel wirtschaftlichen Handelns in der Zivilgesellschaft zu stärken, werden m.E. zur Entprivilegierung der formalen Arbeit beitragen. Gesetzgeberische Unterstützung könnte der Prozess durch die Festlegung von Maximalarbeitszeiten bzw. die Besteuerung von Einkünften aus der entsprechenden Mehrarbeitszeit, den Verlust von Erziehungszeiten, wenn sie nicht anteilig von Mutter und Vater genommen werden, den Nachweis von Vorsorge- bzw. Pflegearbeit für ausgewählte Erwerbsarbeitsstellen im öffentlichen Dienst

3 Bertolt Brecht: Lob des Kommunismus, in: Hundert Gedichte, Berlin 1961.

(insbesondere beim Aufstieg in leitende Positionen) sowie die Entkoppelung der sozialen Sicherungssysteme von den Erwerbsarbeitszeiten erhalten.

Mein Nachdenken über die Rolle von Kunst in der Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse erhielt Anregung durch die Überlegungen über den Zusammenhang von freier Kooperation, aktiver Gestaltung und Selbstbeauftragung (96), weil sie die Frage der Lebenskunst als Kunst berührt. Selbstbeauftragung, die selbstständige Suche nach dem Feld, dem Objekt, dem Ziel und den Methoden der Gestaltung ist ein Charakteristikum von Kunst. Die Frage ist, ob die künstlerische Betätigung in diesem Sinne ein Übungsfeld für die freie Kooperation sein kann. Wobei mir gleichzeitig klar ist, dass freie Kooperation in jedem gesellschaftlichen Bereich gelernt (gelebt) werden kann und muss.

Es ist unbefriedigend, der geschlossenen Darstellung von Christoph Spehr ein solches Sammelsurium von Gedankensplittern als »Kommentar« beizugesellen. Aber vielleicht ist das ja auch wie in einer Küche: Manche Frucht ist eingemacht, manches würzende Kraut getrocknet, manche Leckerei schon genascht und mancher flüchtige Gedanke landet im Abfall. Nur der Spruch von den vielen Köchen scheint mir nicht zutreffend. Eine Kooperation in der Spehr'schen Küche würde nach den dargestellten Prinzipien nicht unbedingt ins Schlaraffenland, aber zumindest zu einem guten, sättigenden Mahl führen.

Lasst die Schürze sprechen!

»Soziales Denken im 21. Jahrhundert« war der Titel einer Konferenz in Dresden im September 2001, veranstaltet von der PDS Sachsen; Christoph Spehr war eingeladen worden, um die Frage zu beantworten: Wie lassen sich Freiheit und Gleichheit vereinbaren? Ich war eingeladen worden, um über Gerechtigkeit zu sprechen. Dies sei hier nur erwähnt, um so einfließen lassen zu können, 1. dass dieser Beitrag auf meiner damaligen Rede beruht, und 2., wie sehr Gerechtigkeit und Freiheit miteinander verknüpft sind: In jenen Tagen ließ es sich nicht über Gerechtigkeit sprechen, ohne die »unendliche Gerechtigkeit« zu erwähnen – so war der bevorstehende Kriegsbeginn in Afghanistan in unendlichem Zynismus getauft worden. Daraus wurde nach Protesten die »andauernde Freiheit« – so einfach also lässt sich das eine in das andere übersetzen.

Für wen es »andauernde Freiheit« geben würde, wurde übrigens nie dazu gesagt. Usama Bin Laden war vermutlich nicht gemeint. Die Taliban auch nicht. Und um die Frauen hat sich das Militär noch nie gekümmert. Vielleicht handelte es sich einfach um die Freiheit von Leid, Hunger und Körper? Das rechtfertigt auch die ursprüngliche Namensgebung »unendliche Gerechtigkeit« – die gibt es eben nur im Himmel.

Doch nicht nur Freiheit und Gerechtigkeit bringt die westliche Philosophie, sondern auch Gleichheit. Eine Gleichheit, die das Herz aller Menschen hüpfen lässt, wenn sie in Aluminium verschweißte Erdnussbutter und Erdbeermarmelade verzehren dürfen. So wie alle Menschen den American Way of Life als Paradies auf Erden ansähen.

Oder? Genau hier liegt das Emanzipative in Spehrs Ansatz: Keine Paradiese beschreiben zu wollen und nicht vorschreiben zu können, was gerecht ist. Um dies aber selber entscheiden zu können, müssen alle Menschen gleich (und) frei sein. Bleiben wir also zunächst bei der Freiheit und der Gleichheit:

Aus der Perspektive des Kapitals, des Warentausches handelt es sich bei einem Arbeitsvertrag um den Vertrag zwischen zwei Gleichen, beide durch den freien Willen bestimmt. Marx nennt dies ironisch ein »wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit...«. Marx führt weiter aus: »Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent.«¹

1 Karl Marx: Das Kapital, Erster Band, in: MEW, Bd. 23, S. 189/190.

Diese Perspektive beschreibt Marx nicht als falsch. Sie ist nicht falsch, doch sie ist auch nicht richtig, denn es gibt da noch eine andere Perspektive auf den gleichen Sachverhalt, wie Marx anschaulich darlegt: »Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warentausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.«²

Die Marxistin und Feministin Nancy Hartsock ergänzt diesen Gedanken: »Wenn wir dem Arbeiter von der Fabrik nach Hause folgen, so erfahren wir erneut eine Verwandlung der dramatis personae. Jener, welcher eben noch hintendran ging als der Arbeiter, scheu und widerstrebsam, geht nun aufrecht voran, gefolgt von einer dritten Person, welche die Einkäufe, das Baby und die Windeln trägt.«³

Dies lässt sich weiterdenken: Folgen wir der Hausfrau – ob diese nebenbei selber erwerbstätig ist oder nicht, tut hier übrigens nicht zur Sache, und die Erhöhung des Anteils von Männern an Hausarbeit ist gemäß jeglicher dazu erhobenen Statistik ebenfalls leicht vernachlässigbar –, folgen wir also der einkaufenden Frau in den Supermarkt, so tauchen im Hintergrund – neben vielen anderen – die wie Leibeigene gehaltenen Arbeiter und Arbeiterinnen auf den Kaffeeplantagen in Mittelamerika auf. Folgen wir ihr zu Wal-mart, so sehen wir die Näherin Carmen Hernandez aus Honduras im Wal-Mart-Subunternehmen Evergreen: Carmen arbeitet für 43 Cents pro Stunde, das sind 3 Dollar 47 pro Tag. Hin- und Rückfahrkarte, ein kleines Frühstück, ein bescheidenes warmes Essen (Reis, Maisfladen und ein Stückchen Huhn) und die billigste Miete für ein Zimmer in einer gefährlichen Gegend ergeben zusammen für die reine Reproduktion der Arbeitskraft im engsten Sinne (schlafen, hinkommen, zweimal essen) eine Summe, die bereits über dem Tageslohn liegt – ohne die Möglichkeit für die Arbeiterin, irgendetwas (Essen zum Beispiel) für ihre Familie (ihre Kinder zum Beispiel) zu kaufen. Kleidung ist ebenfalls noch nicht eingerechnet; ganz zu schweigen davon, Carmen könnte sich jene neue Kleidung kaufen, die sie täglich produziert.

Nachdem wir im Blumengeschäft auf die durch die Pestizide vergifteten Angestellten aus Kolumbien getroffen sind, hasten wir am Teppichgeschäft und an den Bekleidungsdiscountern wie H&M schnell vorbei und versuchen

2 Ebenda, S. 190/191).

3 Nancy M. Hartsock: Money, Sex and Power. Toward a Feminist Historical Materialism, Boston 1983, S. 234.

uns mit einem tieferen Griff in die Tasche, mit einem Hemd aus reiner Baumwolle erholen zu können: Doch auch hier treffen wir auf Hunderte von hinterbliebenen Familien aus der Baumwollproduktion in Indien, deren männlichen Ernährer sich in ihrer Verzweiflung aufgrund ihrer Verschuldung das Leben nahmen.

So sind wir von Freiheit und Gleichheit ausgehend, auf das Problem der Gerechtigkeit gestoßen. In unseren Beispielen implizierte eine nicht wirkliche Freiheit und eine nicht wirkliche Gleichheit eine nicht wirkliche Gerechtigkeit. Denn Freiheit und Gleichheit sind lediglich die Voraussetzungen für Gerechtigkeit – weshalb auch die von Christoph Spehr beantwortete Preis-Frage der Rosa-Luxemburg-Stiftung nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit letztendlich nichts anderes sein konnte als die Frage nach Gerechtigkeit. Wenn Christoph Spehr in seiner Antwort die in der Fragestellung enthaltene Vorstellung ablehnt, Freiheit und Gleichheit ließen sich überhaupt voneinander trennen oder zumindest getrennt voneinander definieren (27), so ist zu ergänzen: Auch Gerechtigkeit lässt sich davon nicht abgetrennt denken.

Warum? Marx war sicherlich einer der, wenn nicht sogar der beste Analytiker der Verhältnisse, den diese Erde gesehen hat. Trotzdem reduzieren sich seine analytischen Fähigkeiten – und auch die von Friedrich Engels – bis hin zur Lächerlichkeit, sowie es sich um die Einbeziehung von Frauen und deren Standpunkte in ihre Analysen handelt. Ihre eigene männliche Identität scheint ihnen hier die Sicht versperrt zu haben. So konzentrierte sich Marx auf die Ausbeutung der (männlich gedachten) Arbeiter; so waren es Frauen, welche das Patriarchat als grundlegend für den Kapitalismus analysierten; und so sind es heute vorwiegend Menschen aus dem Süden, welche die Weltwirtschaftsordnung als Fortführung des Kolonialismus anprangern.

Wenn wir also über soziale Gerechtigkeit sprechen und uns über unsere Gesellschaft in Deutschland Gedanken machen wollen, dürfen wir Carmen aus Honduras nicht vergessen. Nicht sie, nicht die anderen im Hintergrund arbeitenden und leidenden und nicht jene Zigtausend von Menschenkindern, welche täglich an unserem Wirtschaftssystem zugrunde gehen.

Doch seien wir ehrlich: Was nützt es uns, wenn wir uns das vornehmen, mit an sie zu denken? Wenn Christoph Spehr schreibt: »Beim legendären Fotoaparate-Raub im Urlaub (...) kann es sich durchaus um die (aus Sicht der freien Kooperation unbedenkliche) spontane Erhebung einer Sondersteuer ›armer Regionen‹ handeln« (S. 76) – überkommt uns dabei nicht ein leises Unbehagen? Dabei muss dem auch aus utilitaristischer Sicht unbedingt zugestimmt werden: Der relative Wert dieses Fotoapparates ist für den Klauer vermutlich höher als für den Beklauten. Ich entsinne mich an einen vergleichbaren Überfall durch ärmlich gekleidete Frauen auf unsere schlafende fünfer Gruppe in Kurdistan. Hinterher fehlten uns einige hundert Mark, welche wir unter »Konsumausgleich« verbuchten. Geärgert hat es uns trotzdem – und freiwillig

lig gegeben hätten wir sie nie. Vermutlich alle, die einmal in arme Länder gereist sind, kennen die Situation, nichts an Bettelnde geben zu wollen, teilweise einfach, weil uns der Umstand, das Geld aus der Tasche zu ziehen, größer erscheint als der Nutzen, uns gut zu fühlen. Oder weil wir Angst haben, wenn wir jetzt einige Pfennige geben, müssen wir gleich wieder – das sind unsere Überlegungen, und sie sind nicht ganz falsch, sonst würden wir uns nicht immer aufs Neue so verhalten. Aber sind sie richtig? Sind sie gerecht?

»Gibt es Schmörrze?« (S. 40) fragt Christoph Spehr – und das ist die entscheidende Frage. Schmörrze, so lernen wir in der Fußnote zehn, sind Wesen, welche von den anderen Personen ständig getreten werden. Ein Schmörr ist also das bettelnde Mädchen, dem ich nichts gebe, weil ich in meinem Gerechtigkeitssinn zu dem Schluss komme, dass Kinder von ihren Eltern nicht betteln geschickt werden sollten. Schmörrze sprechen nicht, so lernen wir in der Fußnote bei Christoph Spehr weiter. Auch das stimmt: Würde das Mädchen sprechen zu mir wie zu einer Gleichen, so würde es mir sagen: »1. Bin ich eine Aidsweise und meine Eltern folglich tot, 2. weißt Du besser als ich wie schlimm es um die Terms of Trades zwischen unseren beiden Ländern steht und 3. bist Du eine blöde Nuss.«

Schmörrze haben nicht immer Recht. Aber fast immer haben sie mehr Recht als das Nicht-Schmörrz. Denn die Wahrheit der Unterdrückten wird mehr zur menschlichen Emanzipation beitragen als die Wahrheit der Unterdrücker, oder einfach: die Wahrheit derjenigen, die vom Status quo profitieren.

Darum ist es ein Problem, dass Schmörrze nicht sprechen. Auch die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Spivak verneint die Frage: Können Schmörrze sprechen? – wobei Frau Spivak allerdings das Wort Schmörrz noch nicht kennt, und den Ausdruck 'Subalterne' benutzt. Zunächst, wenn sie sprechen könnten, würden sie nicht gehört. In einer Welt, in der Freiheit und Gleichheit definiert sind als die Freiheit, in Gleichheit Verträge abzuschließen, ist es fast unmöglich, damit Gehör zu finden zu sagen, dass Freiheit und Gleichheit beschränkt sind, solange die gegebenen Machtverhältnisse nicht abgebaut werden. Denn die gegebenen Machtverhältnisse werden aus der Perspektive der Profitierenden gar nicht gesehen. Doch diese Machtverhältnisse prägen nicht nur die Sichtweise der Profitierenden, sondern die aller.

Die Produktion des hegemonialen Kulturellen, Ökonomischen, Politischen muss einerseits alltäglich reproduziert und aufrechterhalten werden, andererseits aber müssen sich die hegemonialen Bedeutungen auch nicht täglich gänzlich erneuern, weil sie auch strukturell und institutionell verankert und festgeschrieben sind – in Regelwerken (wie Gesetzen), in Arbeitsteilungen, Institutionen, »Texten« (im weitesten Sinne) oder anders gesagt, in »materialisierten Bedeutungen« aller Art. Die Formen, in denen die Menschen ihr Leben produzieren bzw. reproduzieren, sind spezifische, sind ihnen aber als solche nicht bewußt, weil eben das Handeln in den (spezifischen) Formen kein Nach-

denken über diese erfordert, sondern im Gegenteil fordert, das man in ihnen denkt. Marx verfolgt in seinem Fetisch-Kapitel (in Band 1 des Kapitals) die erkenntnistheoretische Frage, warum die Menschen die Formen, in denen sie handeln, nicht als spezifische Formen erkennen. Sie sind die Bewegungs- und Betätigungsformen der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen gedacht und gehandelt wird und in denen Prioritäten und Interessen hergestellt werden. Es ist zwar möglich, über die Formen nachzudenken, in denen wir handeln und denken, und es lässt sich auch in der Perspektive ihrer Überwindung oder Veränderung über sie nachdenken. Dafür ist aber nötig, diese zunächst einmal sichtbar zu machen, um sie als solche überhaupt erkennen zu können – und das ist gar nicht so einfach. Solche Formen sind: die Eigentumsverhältnisse und der Kapitalismus, das Denken in Hautfarben und Kulturen, die Zwangsheterosexualität und die Zweigeschlechtlichkeit, die Logik von »für die USA oder für die Terroristen«.

Die dominierende Sichtweise ist immer auch richtig, im Sinne von »zwingend«, weil gesellschaftliche Bedingungen durch sie strukturiert sind und weil sie so die Handlungsmöglichkeiten bestimmen; doch die Sichtweise von Marginalisierten, den Schmürzen also, eröffnet andere Perspektiven und ist daher für Emanzipationsprozesse und politisches Handeln unabdingbar. Doch die hegemonialen Kategorien und Kriterien sind diejenigen, welche uns am leichtesten in den Kopf kommen – dies ist, was Antonio Gramsci »Alltagsverständnis« nennt –, und dies gilt auch für Marginalisierte selber, auch sie werden von der Hegemonie strukturiert, denn ein völliges Außerhalb kann es nicht geben.

Auch Arbeitnehmer glauben gerne an den gerechten Tausch. Auch die westdeutschen Hausfrauen mussten sich erst mal in den 70er Jahren zusammen setzen, um zu erkennen, dass auch die anderen Frauen nicht nur glücklich shoppen gingen, zärtlich das Kind wiegten und sich den Rest der Zeit auf dem Sofa fläzten, sondern dass ihre Depressionen mit ihrer Situation als Hausfrau zu tun hatten – weil es nicht das war, was sie tun wollten.

Ein gegenhegemoniales Verständnis muss immer erst erkämpft werden – auch im Kampf mit dem eigenen Alltagsverstand. Dies bedarf sowohl der systematischen Analyse als auch der gemeinsamen Erfahrung in politischer Aktion. Neue Sichtweisen können daher oft erst durch gemeinsames politisches Handeln entstehen.

Wenn aus einer bestimmten gegebenen Identität heraus (also bspw. als weißer Arbeiter oder als schwarze Frau) eine bestimmte Position abzuleiten wäre, könnten zwei Menschen mit der gleichen Verortung nicht verschiedener Ansicht sein – bzw. wenn doch, wenn es einfach viele Wahrheiten gäbe, führte dies zum Relativismus –, wenn aber alle Recht hätten, wäre politisches Handeln unmöglich.

Gramsci geht davon aus, dass in einer widersprüchlichen Gesellschaft der »Alltagsverstand« selbst zerrissen sein muss. Entsprechend formuliert er als

politische Leitlinie: »Der Anfang der kritischen Ausarbeitung ist das Bewusstsein dessen, was wirklich ist, das heißt ein ‚Erkenne dich selbst‘ als Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses, der in einem selbst eine Unendlichkeit von Spuren hinterlassen« hat.⁴

Das heißt, es ist bei der Suche nach Gerechtigkeit wichtig zu fragen: Wo bestimmt mein Sein mein Bewusstsein? Denke ich etwas, weil ich weiß bin? Weil ich eine Frau bin? Welchen Einfluss hat meine Kultur auf mein Gerechtigkeitsverständnis? Aber wir sind nicht eindimensional durch unsere Identität festgelegt – zum einen, weil uns herrschende Sichtweisen nahe gelegt werden, zum anderen, weil unsere Identität aus vielen Mosaikteilen zusammengesetzt ist, und last not least, weil wir all dies aktiv hinterfragen können.

Zwar muss mit einem bestimmten Standpunkt nicht eine bestimmte Analyse verbunden sein, aber ohne die Einbeziehung marginalisierter Gruppen – der Schürze – entstehen neue Dominanzen statt emanzipatorischer Theorieansätze. Das spiegelt sich auch in unserem alltäglichen politischen Handeln: Menschen bleiben aus politischen Gruppen weg, weil sie nicht in deren Kultur passen. Erst wenn sich diese Kultur verändern lässt, können sie wirklich daran partizipieren. Sind diese Menschen Frauen, Farbige, Homosexuelle, Behinderte etc., wiederholen sich Ausschlüsse mit den entsprechenden Folgen für emanzipatorische Prozesse.

Wenn jedoch die meistunterdrückte Subjektivität unangreifbar ist, dann ist auch diese Wahrheit gefährlich. Um eigene Antworten zu finden, kann die Lösung nur eine Form von Dialog sein. Wir müssen versuchen, uns stets zu fragen: Hat der oder die andere – manchmal empfunden als »das Andere« – nicht mehr Recht als ich?

Und bei all dem müssen wir noch versuchen, unser Anderssein nicht festzuschreiben zu wollen, sondern auch dieses in Frage zu stellen. Wenn jemand größere Füße hat als ich, was bedeutet das? Wenn jemand eine dunklere Hautfarbe hat als ich – bedeutet das was?

Wir müssen all dies versuchen, wenn wir linke Politik machen wollen – Gayatri Spivak nennt dies: Privilegien verlernen, sagt also: Die einen müssen sich erarbeiten, sprechen zu können, die anderen müssen lernen, zuhören zu können und Konsequenzen zu ziehen – wir müssen all dies versuchen, wir werden es aber nie endgültig schaffen.

Linkssein kann verdammt schwer sein.

Selbst der klügste oder auch der einfühlsamste Mensch auf dieser Welt könnte sich nicht die gerechte Welt ausdenken – wie eine gerechte Welt aussehen kann, auf diese Frage müssen alle Menschen antworten können – als Gleiche. In Freiheit. Christoph Spehr beschreibt als grundlegend für den Ansatz

4 Antonio Gramsci: Gefängnishefte Bd. 6, Heft 11, Hamburg 1995, 12, Anm. 1, S. 1376.

der freien Kooperation: »Es geht immer um den Mechanismus, nicht für andere definieren zu wollen und zu können«, was »richtig« ist, »aber die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sie dies frei aushandeln können. ... Linke Politik bedeutet, andere Emanzipationskämpfe zu erkennen und anzuerkennen und sich dabei gegenseitig zu unterstützen« (49 f.).

Seit einigen Jahren bin ich in der globalen Widerstandsbewegung aktiv, war in Chiapas bei den Zapatistas, in Genf bei der zweiten WTO-Konferenz, in Seattle bei der dritten, war in Prag, Davos und Genua. Was hier international geschieht, ist, dass die sich nach '68 herausbildenden Neuen Sozialen Bewegungen nach langer Zeit separatistisch ausgerichteter, identitätsbezogener oder Ein-Punkt-zentrierter Politikansätze – als Gewerkschaften, als Indigene, als Bauern und Bäuerinnen, als Frauen, als Ureinwohner Indiens oder Neuseelands, als Landlose und als Obdachlose, als Studierende, als UmweltschützerInnen etc. – zusammenkommen, miteinander in Austausch treten, dabei den Kapitalismus wieder thematisieren und nun auch die Kämpfe der anderen zu ihrem eigenen Kampf machen. Wir gehen gemeinsam auf die Straße, und vor allem: Wir sprechen miteinander. Es ist das voneinander Lernen, das Austauschen von Ideen und das Ausprobieren von Alternativen, was eine neue Welt, was neue Welten ermöglichen kann. Und dabei kommt es gerade darauf an, stets auf die Schürze besonders zu hören.

Die indische Schriftstellerin Arundhati Roy berichtet: »Nach den skrupellosen Selbstmordanschlägen auf das Pentagon und das World Trade Center erklärte ein amerikanischer Nachrichtensprecher: 'Selten zeigen sich Gut und Böse so deutlich wie am letzten Dienstag. Leute, die wir nicht kennen, haben Leute, die wir kennen, hingemetzelt. Und sie haben es voller Verachtung und Schadenfreude getan.' Dann brach der Mann in Tränen aus. Hier haben wir das Problem: Amerika führt einen Krieg gegen Leute, die es nicht kennt (weil sie nicht oft im Fernsehen zu sehen sind).«⁵

Die 5.000 Toten nach den schrecklichen Terroranschlägen in New York gleichen uns – auch das ist ein Grund unserer Betroffenheit. Die Bombenopfer gleichen uns weniger: Sie arbeiten nicht in Büros und tragen keine Markenklamotten. Die Toten von New York können nicht mehr sprechen. Viele nehmen nun Präsident Bush als den Sprecher dieser Toten – die US-Regierung und die NATO versuchen zur Zeit mit weltweiter Gültigkeit zu definieren, was Gerechtigkeit ist. Doch die Schürze dieser Welt sind im Moment die afghanische Bevölkerung und insbesondere die afghanischen Frauen. Sie, die seit Jahren darum kämpfen, gegen die Taliban gestärkt zu werden, in einer Situation in der es ein Verbrechen ist, fernzusehen, eine nicht-afghanische Frau

5 Arundhati Roy: »Ein Kontinent brennt – Warum der Terrorismus nur ein Symptom ist«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.09.2001, Nr. 226. 49

zum Tee einzuladen oder ohne ihren Vater, Bruder oder Mann das Haus zu verlassen – sie versuchen auch in dieser Situation, sich Gehör zu verschaffen. Die afghanische Frauenorganisation RAWA, die Revolutionäre Vereinigung der Frauen Afghanistans, schreibt: »Afghanistan anzugreifen und seine am meisten ausgebeuteten und notleidenden Menschen zu töten, kann den Kummer der amerikanischen Bevölkerung nicht beseitigen. Wir hoffen wirklich, dass das große amerikanische Volk unterscheiden kann zwischen der Bevölkerung von Afghanistan und einer Handvoll fundamentalistischer Terroristen.«

Wenn Bush sagt, er wolle »die Welt zum Sieg führen«, so verneint er bereits die Existenz aller, die nicht mit Krieg führen wollen und aller, gegen die Krieg geführt werden soll. Und er macht diese afghanischen Frauen erneut unsichtbar. Aber sie sprechen, und wir können sie hören.

Manchmal kann Linkssein ganz einfach sein.

2. Teil: Freie Kooperation und Oekonux

RALF KRÄMER

Alles Kooperation oder was?

Christoph Spehr beansprucht mit seinem Text »Gleicher als andere« und der darin ausgeführten Konzeption der »freien Kooperation« zugleich eine Antwort auf die von der Rosa-Luxemburg-Stiftung gestellte Frage zu geben, unter welchen Bedingungen soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar sind. Dabei gesteht er ein, dass die Frage dabei eine »Rekonstruktion« erfährt (28): (1.) die Frage nach einem dazu geeigneten »gesellschaftlichen Ordnungssystem« wird zurückgewiesen zugunsten einer Orientierung, in den verschiedensten Bereichen eine Politik »Freier Kooperation« und der »Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten« (51) zu betreiben; (2.) (politische) Freiheit und (soziale) Gleichheit überhaupt voneinander zu trennen – Bedingung für die Frage nach ihrem Verhältnis zueinander – wird zurückgewiesen mit der Position, »dass Freiheit und Gleichheit zusammenfallen in der Idee der freien Kooperation« (27).

Ich will im Folgenden die Auffassung vertreten und begründen, dass Spehr damit nicht die Frage »rekonstruiert«, sondern dass er sie schlicht nicht beantwortet und sein ganzer Ansatz grundlegend nicht geeignet ist, eine Antwort auf die Frage zu geben. Die häufige Wiederholung der Behauptung, »freie Kooperation« sei die Lösung der Frage, macht sie nicht wahrer. Als ein Vorzug von Spehrs Text wurde genannt, er sei zugespitzt formuliert und rege zu streitbarer Diskussion an. In diesem Sinne werde ich ihn ungeschminkt und streitbar kritisieren. Diese Auseinandersetzung ändert aus meiner Sicht nichts daran, dass es grundlegende Gemeinsamkeiten gibt in dem Bemühen, Herrschaft und Ausbeutung zu bekämpfen und diesen Zwecken dienende gesellschaftliche Strukturen zu überwinden. Vielen Fragen, Kritik und Orientierungen, die Spehr vorträgt, kann ich mich anschließen. Jegliche gesellschaftliche Ungleichheit muss legitimiert werden und gesellschaftlich zur Disposition gestellt werden können. Es gibt aber auch grundlegende Differenzen.

Freiheit und Gleichheit

Freiheit und Gleichheit müssen schon deswegen getrennt betrachtet werden, weil sie sich auf Unterschiedliches beziehen. Man kann davon sprechen, dass einzelne Menschen – in zu bestimmender Hinsicht – frei sind, aber nicht davon, dass einzelne Menschen – in welcher Hinsicht auch immer – gleich sind. Die Freiheit, um die es hier geht, ist ein Attribut von Personen – und wenn prä-

ziser von politischer Freiheit die Rede ist, von natürlichen und nicht von juristischen Personen. Die Freiheit der Subjekte besteht in den verschiedenen Möglichkeiten, die sie haben, zu Handeln und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Die Grenzen ihrer Freiheit liegen in natürlichen und materiellen, gesellschaftlichen oder psychischen Beschränkungen, denen sie dabei immer unterworfen sind. Die Gleichheit, um die es hier geht, ist dagegen ein bestimmter Typ der Beziehung zwischen Menschen – und wenn von sozialer Gleichheit die Rede ist, nicht nur rechtlich, sondern umfassender hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Lebensbedingungen und Chancen.

Die Erweiterung ihrer Freiheit ist den Menschen selbst ein unmittelbares Bedürfnis, und sie haben eigene Möglichkeiten, dazu tätig zu werden. Die Realisierung von Gleichheit oder bescheidener: der Abbau gesellschaftlich bedingter Ungleichheit der Menschen, ist dagegen unmittelbar eine Frage gesellschaftlicher Gestaltung und kollektiven statt nur individuellen Handelns. SozialistInnen sollten sich dadurch auszeichnen, dass sie möglichst große und gleiche Freiheit für jede und jeden ermöglichen und also verhindern wollen, dass einige ihre Interessen auf Kosten der Freiheit anderer durchsetzen. Das spezifisch linke Prinzip politischer Gestaltung ist das der Gleichheit.¹ Wären in einer Gesellschaft nur Individuen als relevante Subjekte im Spiel, könnte man formulieren, dass gesellschaftliche Gleichheit (und Solidarität für den Ausgleich und die gemeinsame Bewältigung nicht gesellschaftlich bedingter Nachteile) die notwendige, aber nicht hinreichende, Bedingung der größtmöglichen Freiheit jedes und jeder Einzelnen ist, weil damit Einschränkungen der Freiheit durch Herrschaft von Menschen über Menschen ausgeschlossen wären. In gewissem Sinne ist das der rationale Kern der von Spehr vorgetragenen Position. Allerdings wäre der spezifischere Begriff der politischen Freiheit dann gegenstandslos. Der spielt bei Spehr allerdings auch kaum eine Rolle, seine »Rekonstruktion« unterschlägt die Spezifik der Frage und verallgemeinert sie zur Vereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit überhaupt (53).

Kapitalistische Herrschaft und Staat

Aber so einfach ist es nicht. Der reale Ausgangspunkt der Diskussion ist eine historisch entwickelte Gesellschaftsformation, die grundlegend durch soziale Ungleichheit und Herrschaft geprägt ist. Gesellschaftliche Subjekte sind nicht nur die Individuen, sondern auch Organisationen verschiedener Art, insbesondere auch Unternehmen, und der Staat. Auf diese kann sich die Forderung der Gleichheit nicht beziehen, deren Freiheiten und ihre Grenzen im Verhältnis zueinander und insbesondere gegenüber den Individuen sind besonders zu betrachten und zu gestalten. Und ein wesentlicher Zweck des Staates ist,

1 Vgl. Norberto Bobbio: Rechts und Links, Berlin 1994, insbesondere S. 83 ff.

das Eigentum und die sonstigen rechtlichen Grundlagen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und damit der sozialen Ungleichheit zu gewährleisten. Die Forderungen nach politischer Freiheit und nach sozialer Gleichheit sind vor diesem Hintergrund zu sehen.

Bei der »politischen Freiheit«, von der in der Frage der Stiftung die Rede ist, geht es um die Frage der Freiheit der Menschen gegenüber Eingriffen des Staates in ihre politischen Handlungsmöglichkeiten und zur gemeinschaftlichen Gestaltung staatlicher Politik. Bedingung ist auch hier die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz und als BürgerInnen in der Ausübung der demokratischen Volkssouveränität. Es geht nicht um die Freiheit der Herrschenden, sondern um Freiheit von politischer Herrschaft, die nicht demokratisch legitimiert und rechtstaatlich verfasst ist. Mehr noch: Wenn »politische Freiheit« die Forderung gleicher tatsächlicher politischer Mitgestaltungschancen für jede und jeden beinhaltet, ist auch soziale Gleichheit oder zumindest eine enge Begrenzung sozialer Ungleichheit und die Gewährleistung sozialer Sicherheit eine notwendige Bedingung dafür. In dieser Weise sind radikal demokratisch verstandene politische Freiheit und soziale Gleichheit zusammengefasst in der Konzeption des demokratischen Sozialismus.

Wo liegt also überhaupt das angebliche Problem der Vereinbarkeit von sozialer Gleichheit und politischer Freiheit? Zum einen gibt es in der Geschichte der Linken und insbesondere des real existiert habenden Staatssozialismus reichlich Belege, dass politische Freiheit unter der Zielsetzung der Durchsetzung sozialer Gleichheit massiv eingeschränkt wurde, was sich nicht wiederholen darf. Mit dieser Geschichte und ihren Ursachen und den daraus für eine Konzeption des demokratischen Sozialismus zu ziehenden Konsequenzen ist eine konkrete Auseinandersetzung notwendig, was weder für Spehr noch hier das Thema ist. Sie beweist aber nur, dass das Streben nach sozialer Gleichheit mit politischer Unfreiheit verbunden sein kann, aber nicht, dass das notwendiger Weise so ist. Und sie erfordert jedenfalls, dass die Linke die Frage der politischen Freiheit nicht als sekundär betrachtet, sondern für ihre umfassende Verwirklichung eintritt.

Politische oder wirtschaftliche Freiheit?

Das Hauptproblem besteht aber darin, unter »normalen« Bedingungen, auf demokratischem Wege und ohne dass im Gefolge gesellschaftlicher Katastrophen die alte Herrschaft zerfallen ist und revolutionäre Kräfte die Macht an sich bringen konnten (und zu ihrer Erhaltung oft die politische Freiheit einschränkten), gesellschaftliche Veränderungen in Richtung sozialer Gleichheit durchzusetzen. Die kapitalistische Gesellschafts- und staatliche Ordnung, in und gegenüber der diese Forderung erhoben wird, beruht auf massiver sozialer Ungleichheit und reproduziert sie ständig und produziert Interessen weiterer Teile der Bevölkerung an ihrer Aufrechterhaltung. Eine Politik des Abbaus

sozialer Ungleichheit muss mit ökonomischen Problemen und sozialen Widerständen rechnen, und die dominierenden gesellschaftlichen Kräfte und Interessen verfügen über vielfältige Ressourcen, eine solche Politik zu bekämpfen. Sie haben sogar oft genug gezeigt, dass sie eher die politische Freiheit abschaffen als die Durchsetzung sozialer Gleichheit zulassen werden.

Der Diskurs um das angebliche Problem der Vereinbarkeit von sozialer Gleichheit und politischer Freiheit hat primär die Funktion, unter Bezugnahme auf das unumstrittene Ziel der politischen Freiheit das Ziel der sozialen Gleichheit zu diskreditieren. Bei der Rede von der durch das Streben nach sozialer Gleichheit und Sozialismus angeblich gefährdeten politischen Freiheit handelt es sich zumeist um Etikettenschwindel, soweit dabei von politischer Freiheit die Rede ist und nicht nur allgemein von »Freiheit«. Tatsächlich gemeint ist jedenfalls im Kern die wirtschaftliche Freiheit von Individuen und Unternehmen gegenüber sozial oder ökologisch motivierten Eingriffen und Einschränkungen oder Aufhebung ihrer privaten Eigentumsrechte.

Auch wenn (Neo)Liberale es behaupten, bedeuten aber solche Eingriffe in die wirtschaftliche Freiheit keineswegs Einschränkungen der politischen Freiheit oder überhaupt den »Weg in die Knechtschaft« (Hayek). Sie sind vielfach wie gesagt im Gegenteil Bedingungen politischer Freiheit für alle. Ein Widerspruch besteht in Wirklichkeit zwischen wirtschaftlicher Freiheit auf der einen Seite und politischer Freiheit sowie sozialer Gleichheit auf der anderen Seite. Die tatsächlich relevanten Fragen wären die, (1.) welche Einschränkungen wirtschaftlicher Freiheit insbesondere großer Unternehmen und des Finanzkapitals notwendig sind, um politische und soziale Unfreiheit und Ungleichheit zumindest in Grenzen zu halten; (2.) wieweit diese Einschränkungen ökonomisch realisierbar und vertretbar sind und wie mit den dabei auftretenden Widersprüchen umgegangen werden soll; und (3) wie die Unterstützung der Menschen für eine solche Politik gewonnen und sie durchgesetzt werden kann. Hier liegt die Hauptlinie der politischen Auseinandersetzung, die SozialistInnen offensiv annehmen und führen müssen. Die Perspektive muss eine demokratische und ökonomisch produktive sozialistische Gesellschaft sein, die die Grundlagen kapitalistischer sozialer (und damit auch politischer) Ungleichheit weitgehend überwindet.

Gesellschaft und Kooperation

Nun ist bei Spehr von all diesen Fragen wenig die Rede, und das betrachtet er als einen Vorzug seiner Auffassung. Von der anzustrebenden gesellschaftlichen Ordnung will er nicht reden. Aber erstens schwindelt er. Denn da die von ihm vorgeschlagene (Anti-)Politik auf die Überwindung aller wie auch immer »erzwungenen Kooperation« und den Abbau aller Herrschaftsinstrumente zielt, ohne nach ihren Zwecken und dem Inhalt der damit durchgesetzten Politik zu fragen, der Staat aber wesentlich auf Zwang beruht, ist seine Perspek-

tive eine anarchistische. Das finde ich nicht verwerflich, sondern nur politisch falsch und desorientierend.

Zweitens setzt er sich aber auch mit der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und ihrem Staat nicht konkret auseinander. Er wählt zwar Beispiele und Ausgangspunkte aus der heutigen Zeit, aber er analysiert nicht, sondern nimmt sie nur als Illustration für eine pauschale Herrschaftskritik, die sich im Prinzip in der gleichen Weise gegen antike Sklavenhaltergesellschaften, den Staatssozialismus, den Kapitalismus oder auch patriarchalische Familienverhältnisse vortragen lässt. Herrschaftskritik ist in allen diesen Fällen notwendig, aber sie muss konkret sein und Ursachen und Bedingungen möglicher Veränderung aufzeigen. Dass in unangemessener Weise mit Begriffen wie Sklaverei, Sklavenarbeit und anderen hantiert wird, mag für Feuilleton und Propaganda Sinn machen, differenzierte Erkenntnis fördert es nicht. Auch die einleitende Geschichte mit den drei Bären mag unter literarischen Gesichtspunkten Sinn machen, aber in der Sache finde ich es reichlich problematisch, einen ganz offensichtlich auf das Eltern-Kind-Verhältnis gemünzten Text zu einem »typischen Stück demokratischer Propaganda« mit ihrem »ganzen Grauen« (20) zu verdrehen, zumal bei aller Kritik an gegebenenfalls autoritären Erziehungsmethoden das Eltern-Kind-Verhältnis gerade nicht in dieser Form als Unterdrückung der Kinder interpretiert werden kann und auch wenig mit Demokratie zu tun hat.

Aber das Problem des Textes von Spehr geht noch tiefer. Seiner ganzen Konzeption der »Freien Kooperation« liegt eine völlig unangemessene Vorstellung von Gesellschaft überhaupt zugrunde. Spehr reduziert Gesellschaft auf Kooperationen, also bewusst eingegangene – und aufkündbare – interpersonale Interaktionen und Beziehungen. Was den gesellschaftlichen Lebensprozess der Menschen und Gesellschaft als System mit eigenen emergenten Zusammenhängen und Entwicklungslogiken ausmacht und Menschen und ihre Existenzbedingungen und Tätigkeiten grundlegend prägt, wird von ihm nur betrachtet unter dem Aspekt davon für die Individuen ausgehender Zwänge, die es zu beseitigen gelte. Davon ausgehend kommt er auf seine Utopie »Freier Kooperation«, in der die »Verteilung von Verfügungsgewalt, Besitz, Arbeit und die überkommenen Regeln (...) vollständig zur Disposition stehen, (...) jederzeit« (44), und ebenso die Beteiligung der Menschen an all ihren »Kooperationen« (ebd. und 27f.). Selbstverständlich ist das durchaus ein Gesellschaftsbild, wenn auch kein konkretes Modell. Vor allem aber ist es absurd, illusorisch, weil es von wesentlichen Bestimmungen wirklicher und möglicher Gesellschaften überhaupt abstrahiert.

Gesellschaft als besonderes System

Spehr vertritt seine Sicht durchaus explizit, z. B. wenn er die besondere Qualität und Komplexität gesellschaftlicher Verhältnisse mit dem Hinweis bestrittet, jede soziale Kooperation (und jeder einzelne Mensch) sei selbst eben-

so komplex, und dies mit der »Selbstähnlichkeit von gesellschaftlichen Verhältnissen« begründet (68). Aber eine solche Verwendung von Versatzstücken aus der Theorie der Selbstorganisation dynamischer Systeme bzw. Chaostheorie mag zwar den Zeitgeist ansprechen, ist aber in der Sache völlig unangemessen.

Sicher können sowohl einzelne Zellen als auch komplexe vielzellige Organismen wie Menschen als auch Gesellschaften abstrakt als komplexe, selbstreproduzierende dynamische Systeme fern vom thermodynamischen Gleichgewicht betrachtet werden, die in der Tat bestimmte Analogien in ihrer funktionalen Differenzierung aufweisen und alle nie völlig von außen steuerbar sind. Aber genauso wenig, wie man deswegen das Funktionieren eines menschlichen Organismus darauf reduzieren und damit erklären kann, dass darin viele einzelne menschliche Zellen in Wechselwirkung miteinander stehen, ohne über die Gestalt des menschlichen Körpers insgesamt, seine Gewebe, Organe und Organsysteme und ihr Zusammenwirken und ihre nervöse und hormonelle Steuerung zu sprechen, kann man Gesellschaften darauf reduzieren und damit erklären, dass darin viele einzelne Menschen miteinander in irgendwelche Kooperationen treten. Und die Wechselwirkung zwischen z.B. Staat und Wirtschaft ist genauso »selbstähnlich« mit der Wechselwirkung zwischen zwei Individuen in der Küche wie die Wechselwirkung zwischen Gehirn und Herz mit der zwischen verschiedenen Zellen im Verdauungstrakt. Das erklärt überhaupt nichts und vermittelt keine angemessenen Handlungsorientierungen.

Das heißt nun keinesfalls, dass Individuen in Gesellschaften wie Zellen in Organismen zu betrachten wären, insbesondere haben wir es in Gesellschaften mit bewussten und mit einer wesentlich größeren Autonomie ausgestatteten Individuen zu tun, die auch nicht ein für alle Mal auf bestimmte Funktionen und Tätigkeitstypen im Gesamtsystem festgelegt sind, soziale Systeme haben spezifische Funktionsweisen und auch die Struktur von Gesellschaften insgesamt ist veränderbar – es geht ja gerade um die Berücksichtigung dieser Spezifik. Aber Gesellschaften bleiben dabei immer Systeme und die Autonomie der Individuen immer relativ. Gesellschaft als System ist auch nicht einfach zu begreifen als »Geflecht von Kooperationen, die ihrerseits größere Kooperationen bilden« (101) (genauso wenig wie ein Organismus, indem man ihn als Geflecht von Geweben, die ihrerseits größere Gewebe bilden, betrachtet). Wenn man da so herangeht, wundert nicht mehr, dass bei Spehr zwischen den unterschiedlichsten Gesellschaftsformationen der letzten paar tausend Jahre anscheinend keine grundsätzlichen Unterschiede bestehen, die Auswirkungen auf das (anti-)politische Herangehen an sie haben müssten, sind sie doch alle irgendwie durch Herrschaft geprägt.

Wenn man Gesellschaften begreifen will, muss man sie als strukturiertes Gesamtsystem betrachten, muss die Organisation und Funktionsweisen der

verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche oder Subsysteme wie Wirtschaft bzw. Unternehmen, Staat, Haushalte und Familien, Finanzsystem, Öffentlichkeit und Medien, sonstige Organisationen und Bewegungen der Zivilgesellschaft usw. und ihre Wechselwirkung miteinander sowie ihre internationale Einbindung analysieren. Man muss die Bedeutung internalisierter gesellschaftlicher Normen, Regeln und Wertorientierungen, von Steuerungsmedien wie Recht und Geld, die Rolle unmittelbaren Zwangs und sozialer Abhängigkeit bzw. des »stummen Zwangs der Verhältnisse« (Marx), aber auch gesellschaftlicher Diskurse und der Herstellung von Konsensen konkret untersuchen. Man muss sich für die hiesigen Verhältnisse klar sein über den zentralen Stellenwert der kapitalistischen Wertvergesellschaftung und die darauf aufbauende gesellschaftsprägende Dynamik, man kann nicht von der grundlegenden Unterschiedlichkeit der Lebensbedingungen verschiedener Klassen und Gruppen von Menschen abstrahieren und von den Interessenwidersprüchen und Auseinandersetzungen, die die Gesellschaft durchziehen.

Gesellschaft und Individuum

Man kann die Tätigkeiten und Interaktionen der Menschen nicht begreifen als bloß subjektive. Man muss sich darüber klar sein, (1.) dass von bzw. auf der Ebene der Gesellschaft materielle, soziale, kulturelle, politische etc. Bedingungen gesetzt werden, die die Handlungsmöglichkeiten der Einzelnen weitgehend bestimmen; (2.) dass die Auswirkungen der Tätigkeiten und sozialen Prozesse weit über diejenigen Subjekte hinausreichen, die an den jeweiligen »Kooperationen« beteiligt sind, sei es über den gesellschaftlichen Zusammenhang des Austausches der Produkte, sei es über Systemzusammenhänge etwa finanzieller Art, sei es über ökologische Folgen oder andere externe Effekte; (3.) dass das Bewusstsein der Menschen in so einem umfassenden Sinne gesellschaftlich geformt ist, dass Marx sagen konnte, dass »das menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«² ist, und (4.) dass von der Gesellschaft Anforderungen an die Individuen ausgehen, in bestimmter Weise tätig zu werden, und dass die Gesellschaft Mechanismen aufweist, die bewirken, dass diesen Anforderungen genüge getan wird, dass also Menschen in dieser Weise tätig werden. Was diese Menschen sich dabei im Einzelnen denken oder sonst noch tun, und welche Menschen das im Einzelnen sind und wie genau sie es tun, und dass es auch Menschen gibt, die in verschiedener Weise nicht mitmachen, ändert nichts daran, dass es läuft. Man muss die menschlichen Tätigkeiten und Interaktionen also auch als Systemprozesse der Gesellschaft betrachten.

Die Einbindung in den gesellschaftlichen Lebensprozess ist die notwendige Bedingung des Lebensprozesses der Individuen. Die Menschen können zwar

2 Karl Marx: Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 6.

aus einzelnen »Kooperationen« aussteigen, »den Baum wechseln« (44), aber das hat seine Grenzen, man kann nicht aus der Gesellschaft aussteigen. Aus der Perspektive der Einzelnen erfordert es, dass andere Bäume zur Verfügung stehen, und wenn die auch nicht besser sind, ist nicht viel gewonnen. »Sein eigenes Ding zu machen« (44) ist häufig die noch schlechtere Alternative, und auch das macht niemand außerhalb der Gesellschaft. Was Spehr als »Ausnahme« formuliert, dass »es für den Betreffenden keine vergleichbare und vertretbare Alternative« (88) gibt, ist ein regelmäßiges Problem in vielen Lebenslagen sehr vieler Menschen. Und wenn die Gesellschaft nicht für diese Fälle Vorkehrungen trifft, die die Form von Ansprüchen der Menschen gegenüber der Gesellschaft haben und Verpflichtungen für andere Menschen implizieren, damit diese Ansprüche eingelöst werden können, sehen die Betroffenen gegebenenfalls sehr schlecht aus. Spehr schreibt: »Wir können uns nicht aussuchen, welche Flüchtlinge wir in unsere Gesellschaft lassen.« (88) Aber in Wirklichkeit können und tun »wir« das sehr wohl, und genauso könnten »wir« Erwerbsunfähige, Obdachlose oder Pflegebedürftige innerhalb unserer Gesellschaft zugrunde gehen lassen. Und ohne gesellschaftliche Regelungen, die das verhindern sollen, würde es tatsächlich massenweise geschehen, und es geschieht in vielen Regionen der Welt.

Aus der Perspektive der Gesellschaft ist es erforderlich, dass die Individuen ihren Beitrag leisten, den gesellschaftlichen Lebensprozess, Produktion und Reproduktion am Laufen zu halten. Nicht jedes Individuum, und es ist offen, wer welchen Beitrag und wie, aber im Prinzip ist diese Bedingung grundlegend. Je produktiver und reibungsloser der Reproduktionsprozess läuft, desto größer können die Spielräume und Freiheiten der Individuen sein (real sind sie im Kapitalismus für die meisten Menschen viel kleiner, als es vom Produktivkraftniveau her möglich wäre). Dies bedeutet, dass die Existenz und Funktionsfähigkeit gesellschaftlicher Systemzusammenhänge, Mechanismen und Regeln, die die dazu notwendigen Beiträge der Individuen gewährleisten und eine Übereinstimmung zwischen subjektiven Tätigkeiten und Systemerfordernissen bewirken, zugleich notwendige Bedingungen größtmöglicher Freiheit der Individuen selbst sind. Die Frage kann nicht sein, ob es solche Mechanismen gibt, sondern nur, welche und wie die gestaltet sind, um maximale Freiheit und Gleichheit zu ermöglichen. Diese sind wohlgerne nicht von irgendeiner Autorität festzusetzen, sondern sollen soweit möglich aus offenen und demokratischen Kommunikations- und Entscheidungsprozessen der Gesellschaft insgesamt hervorgehen.

Regeln und Institutionen

Spehr betrachtet als »Realität: dass wir Sklaven sind. Verfügbar. Regeln und Kontrollen unterworfen, denen wir uns nicht entziehen und über die wir nicht bestimmen können. Den ganzen Tag, mit all unseren Empfindungen und

Fähigkeiten; bis ans Ende unserer Tage und bis in die siebte Generation. (...) Fast alles ist erzwungene Kooperation.« (35) Indem er gesellschaftliche Regeln und Normen pauschal als Medien von Herrschaft und Unterdrückung behandelt, verschleiert und vergibt er, was eigentlich nötig wäre, nämlich konkret diejenigen herrschenden gesellschaftlichen Normen und Institutionen zu kritisieren, die und insoweit sie tatsächlich unter dem Deckmantel der Neutralität und Allgemeingültigkeit soziale Herrschaft und Diskriminierung exekutieren und der Artikulation sozialer Abgrenzung der Oberen von den Unteren in der Gesellschaft dienen. Da gäbe es wahrlich reichlich zu kritisieren und zu verändern und Diskussionsbedarf, wie dabei die Prioritäten zu setzen sind.

Aber indem Spehr in dieser Weise undifferenziert vorgeht, gewinnt sein Ansatz Züge pubertärer Rebellion gegen »die Gesellschaft« überhaupt und wird illusionär. Denn auch jede zukünftig mögliche Gesellschaft wird wie alle bisherigen auf einer Vielzahl zunächst fraglos vorausgesetzter und z.T. sozusagen schon »mit der Muttermilch eingesogener« Regeln beruhen. Dabei geht es nicht nur um die etwa in Gesetzen und Verträgen formalisierten Regelungen, sondern auch um alltägliche Verhaltensmuster, Einstellungen, Bedeutungszuweisungen, die Sprache etc. Ungeachtet auch meiner persönlichen Neigung, Regeln, die ich nicht einsehe, in Frage zu stellen, sollte man sich klar sein, dass wir ständig sozusagen in jeder Minute eine Vielzahl von Regeln befolgen (die sich durchaus den verschiedenen nationalen Gesellschaften, aber auch z.T. zwischen verschiedenen sozialen Gruppen und Milieus innerhalb einer Gesellschaft unterscheiden), und dass soziales Leben anders gar nicht funktionieren kann. Institutionen, Habitus, Mentalitäten etc. sind nicht einfach willkürlich zu ändern, sondern soziale Realitäten, die sich die Einzelnen nicht aussuchen können, sondern die sozusagen sozial vererbt werden und die sich zumeist gesellschaftlich auch nur sehr langsam, im Verlaufe von Generationen, verändern.

Und auch in Bezug auf formalisierte Regeln, konkret v. a. Gesetze, kann man nicht jederzeit alles in Frage stellen, sondern kann es immer nur darum gehen, bestimmte sich als besonders problematisch erweisende Regeln zu kritisieren und zu ändern. Wobei dann neue Regeln herauskommen, die später andere vielleicht auch wieder ändern werden. Und es wird dabei normalerweise notwendig sein, auch für das Ändern der Regeln wiederum Regeln zu beachten, die selbstverständlich auch wiederum der Veränderung zugänglich sein müssen. Regeln sind in weiten Bereichen nicht (oder nicht nur) Medium von Herrschaft, sondern unabdingbare Voraussetzung für einigermaßen reibungsloses gesellschaftliches Leben, wo es anderes zu tun gibt als ständig über alles Mögliche zu verhandeln, wo es häufig überaus sinnvoll ist, dass sich möglichst alle an die Regeln halten, auch wenn sie ihnen nicht passen, von der Rechtschreibung über die Straßenverkehrsordnung und die Kleinfuerungsanlagenverordnung (die den zulässigen Schadstoffausstoß von Heizungsan-

gen begrenzt) bis zum Eigentumsrecht (trotz der in seiner gegenwärtigen Ausgestaltung damit verbundenen und zu kritisierenden Funktion der Herrschaftssicherung).

Gesellschaftliche Produktion und Arbeitsteilung

Gesellschaften sind insbesondere davon geprägt, dass und wie sie ihre Produktion und den Austausch der Produkte und Dienstleistungen organisieren. Der gesellschaftliche Zusammenhang und die gesellschaftliche Regulierung dieser Prozesse sind grundlegend für die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Entwicklung insgesamt. Dies lässt sich nicht als ein Komplex kleinerer und größerer Kooperationen begreifen, schon weil dies den falschen Eindruck ihrer prinzipiellen Gleichartigkeit und Auswechselbarkeit erweckt. Gesellschaftliche Produktion auf entwickeltem Niveau bedeutet aber im Kern hoch entfaltete Arbeitsteilung, innerhalb einzelner Betriebe und Produktionsprozesse, zwischen verschiedenen Betrieben, zwischen verschiedenen Branchen und zwischen verschiedenen Regionen und Ländern und in all diesem zwischen verschiedenen Gruppen von Menschen mit sehr unterschiedlichen Qualifikationen, Möglichkeiten und Neigungen.

Diese gesellschaftliche Arbeitsteilung ist flexibel und die Einzelnen sind es auch, können ihre konkrete Arbeit wechseln, etwas Neues lernen, andere Funktionen übernehmen. Aber diese Veränderungen sind nicht beliebig, weder für die Individuen noch für die gesellschaftliche Arbeitsteilung. Das gesamte Ensemble der in der Gesellschaft ge- und verbrauchten Produkte und Dienstleistungen muss produziert oder im Austausch erworben werden können, die Produkte müssen so verteilt und konsumiert werden, dass dieser Prozess und seine subjektiven wie objektiven Bedingungen dabei beständig reproduziert werden, und die Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit als hauptsächliche Grundlage des erreichten Niveaus der Bedürfnisbefriedigung sollte dabei gehalten und möglichst weiter gesteigert werden.

Das bestehende System der Produktionsverhältnisse gewährleistet dies mittels der Mechanismen des Marktes und des Finanzsystems, staatlicher Rahmensetzung, Regulierung und Umverteilung, sozialer Auseinandersetzungen auf verschiedenen Ebenen usw.. Die Betrachtung von Tätigkeiten als Systemprozesse heißt hier ganz konkret: Wenn es ein gesellschaftliches Bedürfnis (im Sinne der Marx'schen Analyse, nicht von außer herangetragenem moralischer Kriterien) an irgendeiner Produktion gibt, wird dafür bezahlt, und zwar soviel, dass sich die Leute finden, die die entsprechende Arbeit machen. Das verläuft in spezifisch kapitalistischer Weise mit den entsprechenden ökonomischen, sozialen, kulturellen, psychischen, ökologischen und politischen Problemen, Widersprüchen und Krisen, aber es funktioniert.

Ein alternatives System der Produktionsverhältnisse, das die genannten Probleme und Krisen vermeiden oder jedenfalls erheblich mindern soll, muss

auch funktionieren, und es wird dabei auf viele der genannten Mechanismen nicht verzichten können. Es ist nicht möglich, dafür am Reißbrett ein fertiges Modell zu entwerfen, das dann umzusetzen wäre, aber ebenso wenig wird es sich einfach irgendwie ergeben aus einer (Anti-)Politik der »Freien Kooperation«, wie sie Spehr vorstellt, die sich um diesen Gesamtzusammenhang gar nicht kümmert. Auch das gegenwärtige System funktioniert ja nicht nur aufgrund spontan wirkender Mechanismen, sondern erfordert vielfältige durchaus bewusst durchgesetzte Rahmensetzungen und Eingriffe (durch den Staat, Tarifverträge usw.).

Demokratisierung

Eine bessere Alternative – ich nenn sie mal Sozialismus – kann nicht schlicht auf »Freie Kooperation« setzen, sondern erfordert demokratische Planung und Steuerung, die auf gesellschaftlichen Kommunikations- und Entscheidungsprozessen über die Entwicklungsziele, Prioritäten und Beschränkungen von Produktion und Konsumtion beruht. Um das Zerrbild einer widerspruchsfrei »wundervoll funktionierenden gesellschaftlichen Maschine« (48), das Spehr dagegen ins Feld führt, geht es dabei überhaupt nicht. Wohl aber um Demokratisierung, die als »Anspruch anderer, im eigenen Leben herumzupfuschen« (48) zu diskreditieren in Anbetracht der teils gravierenden negativen Betroffenheit anderer Menschen von vielen Tätigkeiten, die häufig den Subjekten gar nicht auffallen oder sie nicht interessieren, nur als ignorant bezeichnet werden.

Diese gesamte Problematik wird von Spehr weitgehend übergangen, da sie den Horizont der »Freien Kooperation« überschreitet und in Frage stellt. Auch die von ihm diskutierte Putzfrauenproblematik (31 ff.) kann nicht angemessen nur auf der Ebene der unmittelbar Beteiligten diskutiert werden. Es gibt dafür gesellschaftliche Hintergründe, die mit dem Interesse der Gesellschaft zu tun haben, dass qualifizierte Arbeitskräfte überwiegend zu entsprechenden Tätigkeiten eingesetzt werden und nicht für Putzen und andere Tätigkeiten, die andere auch oder sogar besser machen können. Dieses Interesse zu negieren, würde bedeuten, auf die Produktivitätsvorteile der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu verzichten und die Investitionen sowohl der Gesellschaft wie der Einzelnen in ihre Qualifikationen zu entwerten. Man muss diskutieren, wie diese Arbeitsteilung sozial zu gestalten ist (und im Einzelnen, aber nicht pauschal auch, wo darauf verzichtet werden sollte). Zu diskutieren wären die Interessen und gesellschaftlichen Diskriminierungen, Regulierungen und Kräfteverhältnisse auf dem Arbeitsmarkt, die dazu führen, dass z.B. Putzdienstleistungen überwiegend in sozial ungeschützter, persönlich abhängiger und unterbezahlter Form verrichtet werden, anstatt wie ein großer Teil der industriellen Arbeit hierzulande bei akzeptabler Bezahlung und sozialer Absicherung usw. organisiert werden.

Mit Kritik und Appellen an die unmittelbar Beteiligten, sich an »unfreien Kooperationen« einfach nicht mehr zu beteiligen, kommt man nicht weit, wenn man diese Verhältnisse ändern will. Es müssen zugleich die Rahmenbedingungen geändert werden. Dazu gehören veränderte Regeln (nicht der schlechte Wegfall der bisherigen Regeln), die es überhaupt erst ermöglichen, dass alle Beteiligten ihre Interessen angemessen zur Geltung bringen können. Man braucht also eine veränderte Politik des Staates und anderer Institutionen, mit deren Hilfe solche Regeln zu entwickeln und durchzusetzen wären, und man braucht entsprechende politische Kräfte, konkrete Konzeptionen und Strategien, die sich darauf orientieren. Das gilt erst recht, wenn nicht nur Bedingungen »freier Kooperation« durchgesetzt werden sollen, sondern auch die Bedürfnisse derjenigen angemessen berücksichtigt und nicht den Unsicherheiten persönlicher Beziehungen überlassen werden sollen, die sich an produktiven »Kooperationen« nicht (mehr) beteiligen können, weil sie zu jung, zu alt, krank oder behindert sind oder sich aus anderen Gründen dazu nicht in der Lage sehen.

Vereinbarungen und Verträge

Die Ignoranz gegenüber den realen ökonomischen und sozialen Fragen zeigt sich noch klarer da, wo es mal konkreter wird. Im allgemeinen Teil wird postuliert, »freie Kooperation« vollziehe sich »nicht in Form einklagbarer Verträge, sondern in Form von Vereinbarungen, die jederzeit zur Disposition gestellt werden können« (46). Entwickelte gesellschaftliche Produktion beruht aber darauf, dass eine Vielzahl an Arbeitsprozessen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten verlässlich ineinander greifen, also die Kooperation nicht zwischendurch zur Disposition gestellt werden kann. Auch im Einzelnen beruhen die meisten Produktionen darauf, dass die Zeitpunkte von Leistung und Gegenleistung auseinander fallen (vom ganzen Kreditsystem zu schweigen), und das läuft nicht auf Basis unverbindlicher Absprachen, die jederzeit einseitig zur Disposition gestellt werden können, sondern nur bei einklagbaren und sanktionierten Verträgen.

Später wird dann positiv als reale Bestrebung in Richtung »freier Kooperation« gewürdigt, wenn Entwicklungsländer »langfristige Verträge, Absatzgarantien oder Ausfallgarantien verlangen« (87). Die Würdigung ist sinnvoll, steht aber offenbar in Widerspruch zum allgemein formulierten Prinzip. Abgesehen von diesem punktuellen Einbruch der Realität in die Utopie ist der Abschnitt über Märkte (86 f.), die als »Dachkooperationen« betrachtet werden, in weiten Teilen von theoretischer und begrifflicher Verwirrung geprägt. Auf eine Kritik im Einzelnen möchte ich hier verzichten.

Betriebe und soziale Sicherung

Eingehen muss ich allerdings noch auf die Ausführungen Spehrs zu Betrieben und zur Erwerbsarbeit (76 ff.). Zunächst ist die Vorstellung, hoch entwickelte Produktion könne so organisiert werden, wie er das vorführt, nachgerade lächerlich (z.B. die Vorstellung, dass bei Konflikten der Betrieb einfach zwischen den verschiedenen Gruppen mit unterschiedlicher Ansicht aufgeteilt werden könne »wie eine Amöbe« (77) – ich versuche mir das gerade bei einem Stahlwerk vorzustellen). Zum anderen ignoriert er schlicht die systematische Machtasymmetrie zwischen Kapital und Lohnabhängigen. Das Kapital hat es nicht nötig, über »Fähigkeiten und Sachverstand (zu) verfügen, die in der Kooperation (gemeint ist der Betrieb, RK) sonst nicht so gut vertreten sind«, um »Eindruck (zu) machen« (77), weil es über das Eigentum an den Produktionsmitteln verfügt. Die damit zusammenhängenden Problematiken werden überhaupt nicht reflektiert, sondern einfach postuliert, dass »das Eigentum derer, die einen Betrieb gründen oder in ihn einsteigen« (77), geschützt werde (was übrigens auch in gewissem Widerspruch zu den allgemeinen Ausführungen dazu steht, vgl. 44). Als Bedingung »freier Kooperation« wird hier v.a. die Existenz einer sozialen Sicherung genannt, die »allen zumindest ein qualitativ ausreichendes Leben garantiert« (77).

Zu dieser »unabhängigen Grundsicherung«, die insgesamt als das zentrale realpolitische Instrument seiner Konzeption erscheint (auch 81 und 105), sei nur nebenbei bemerkt, dass sie Strukturen voraussetzt, die mit »Freier Kooperation« nichts zu tun haben, nämlich Mechanismen der – zwangsweisen, staatlichen – Abschöpfung und Umverteilung von mehr oder minder großen Teilen der gesellschaftlichen Produktion, je nachdem, wie sie ausgestaltet sein soll. Es soll nur angemerkt werden, dass damit diverse wirtschafts- und sozialpolitische Diskussionspunkte verknüpft sind und z.B. Spehrs Vorstellung, »dass die verschiedenen Sicherungssysteme zu einem einzigen Grundsicherungssystem zusammenfallen, das vollkommen unabhängige Leistungen zuweist« (77f.), sozial- und verteilungspolitisch als äußerst problematisch zu betrachten ist. Eine solche Grundsicherung reichte jedenfalls auch überhaupt nicht aus, um Bedingungen realer Freiheit und Gleichheit in hoch vergesellschafteten Produktionsverhältnissen herzustellen.

Kapital und Arbeit

Spehr stellt sich vor, dass die Herrschaft des Kapitals im Produktionsprozess dadurch auszuschalten sei, dass Kapitalinvestitionen »Anteile am Gewinn, aber keine Bestimmungsgewalt« (78) beinhalten sollen. Darauf wird sich aber Kapital nicht einlassen, wenn es nicht davon ausgehen kann, dass der Betrieb im Sinne der Profitmaximierung bzw. des Shareholder Value – also nicht als »freie Kooperation« – geführt wird, oder es – in einklagbaren Verträgen – feste Zinszusagen und Sicherheiten bekommt. Aber da ja alles verhandelbar sein

soll, wird das dann wohl das Ergebnis der »freien« Verhandlungen zwischen den Kapitalgebern und den Betrieben sein. In der real existierenden Welt ist Spehrs Konzeption ein Horrormodell für diejenigen, die nicht über Kapital verfügen, sondern arbeiten müssen, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen (jedenfalls wenn es mehr als nur Grundsicherung sein soll), denn ganz nebenbei sollen auch noch die bisherigen Arbeitnehmerschutzgesetze beseitigt werden, weil sie eine Einschränkung der freien Verhandelbarkeit der Bedingungen in der »Kooperation« Betrieb bedeuten würden: Dort »werden Regeln vereinbart, die (...) Arbeitsverträge betreffen (...) Die Gesellschaft redet in diese Regeln nicht hinein« (76).

Da wundert man sich kaum noch, wenn im anschließenden Kapitel von Spehrs Text als das »zentrale Instrument moderner Diskriminierung« (80), dessen »Privilegien die Verfügung über alle andere Arbeit und alle anderen Arbeitenden« (80) sichert, aufgedeckt wird: nein, nicht das Kapital, sondern die »formale Arbeit«. Sie ist »weder prekär, noch illegalisiert, noch monoton, noch minderbezahlt, noch biografisch zerstückelt« (80). Wer sie hat, »kann die Bezahlung und die Bedingungen seiner Arbeit einklagen und seine Arbeitsstätte einigermaßen frei wechseln. Er hat Urlaub, eine feste Begrenzung seines Arbeitstages und gut funktionierende pressure groups. Er muss nicht ,um Erlaubnis bitten, wenn er mal pinkeln will,...« (80)

Weil ein großer Teil der Arbeitenden nicht über diese unerhörten »Privilegien« verfügt (abgesehen davon, dass diese Beschreibung der Arbeitsbedingungen qualifizierter Beschäftigter doch in einigen Punkten geschönt ist), erhebt Spehr die Forderung: »Entprivilegierung der formalen Arbeit«. Auf die Idee, dass es für die Betroffenen vielleicht weitaus attraktiver sein könnte, diese »Privilegien« auf möglichst alle Erwerbsarbeit auszudehnen, scheint er nicht zu kommen – wahrscheinlich weil das Regeln erforderte, die den »Kooperationen« von außen gesetzt werden und also ihre »Freiheit« einschränken würden und deshalb aus seiner Sicht von vornherein verwerflich sind. Allerdings würden die allermeisten Arbeitenden auf die zweifelhafte »Freiheit«, sich ohne Regeln ausbeuten zu lassen, wohl gerne verzichten, wenn sie die Wahl hätten. Wie war das noch mit der »zynischen Freiheit«? (38)

Der wilde Dschungel der Kooperation

Christoph Spehr hat eine postmoderne große Erzählung vorgelegt, eine Theorie der freien Kooperation. Noch vor einigen Jahre hätte ich seinen Text schnell beiseite gelegt: zu unscharfe Begriffe, zu unanalytisch, zu unökonomisch. Heute erkenne ich, dass diese Schwäche auch seine Stärke ist, denn der Text vermag Menschen anzusprechen, die eher scharfe, analytische und ökonomisch begründete Texte beiseite legen. Er spricht auch mich an, denn ich bin das nicht, was ich als Form der Erkenntnis bevorzuge.

Wir reden über die gleiche Welt in unterschiedlichen Sprachen. Diese Sprachen vermögen je unterschiedliche Dinge besonders und andere weniger gut sichtbar zu machen. Sie sind potenziell transformierbar, sicherlich in Grenzen. Hätte ich früher die Unterschiede und Defizite hervorgehoben, um die Schärfe und Stärke meiner eigenen Sprachwelt hervorzuheben, so kann ich heute die Gemeinsamkeiten herausholen und dadurch ein gemeinsames Lernen einleiten. Wenigstens bei mir. Mir wird dabei klar, dass der alte, abgrenzende Modus strukturell dem Modus der warenproduzierenden Gesellschaft entspricht, in der sich der Einzelne stets auf Kosten anderer behauptet. Ein integrierender Modus hingegen guckt erst einmal auf die gemeinsame Schnittmenge. Er erfordert viel mehr Anstrengung, die Übersetzung zu leisten, weil beim Übersetzen das eigene Gedachte in einer anderen Weise herausgefordert wird als in der bloße Abgrenzung. Von dort aus werden auch die Unterschiede und Defizite wesentlich deutlicher. Das ist der Modus einer freien Gesellschaft, in der die Entfaltung des anderen die Voraussetzung für meine Entfaltung ist. Dazu später mehr. Zunächst ein wenig »Übersetzung«.

Kooperation

Der Begriff »Kooperation« darf nicht normativ verstanden werden. Kooperation ist weder gut noch schlecht, Kooperation ist Kooperation. Was ist aber Kooperation? Kooperation ist eine bestimmte Form interpersonalen Aktivität. Nicht jede interpersonale Aktivität ist Kooperation (z.B. Sexualität). Kooperation nutzt und bezieht sich auf gesellschaftlich geschaffene Mittel und Strukturen. Beispiele: zusammen Abwaschen, zur Schule gehen, lohnarbeiten gehen, alle uns knechtenden Verhältnisse umstürzen. Die Reichweite solcher Kooperationen ist unterschiedlich. Wo in (der Theorie der) freien Kooperation Aufzählungen stehen – von der Beziehung zwischen zweien bis zur gesamten Gesellschaft –, dort bringe ich eine qualitative Differenzierung an. Nicht alle Kooperationen sind selbständig. Ich will deutlich machen, dass ich im Nichterkennen der qualitativen Unterschiede von personalen Kooperationen und der gesamtgesellschaftlichen Kooperation in der Theorie der freien Kooperation den wesentlichen blinden Fleck erblicke.

Die freie Kooperation wendet sich zu Recht gegen die verbreitete Vorstellung, Gesellschaft sei komplex, während eine Kooperation in kleinem Rahmen einfach sei. Jede Kooperation hat die ihr eigene Komplexität, danach kann man die unmittelbare Kooperation in der Küche und gesamtgesellschaftliche Kooperation in der Tat nicht unterscheiden. Daraus aber abzuleiten, alle Kooperationen seien im Sinne der Selbstähnlichkeit prinzipiell nicht unterschiedlich, ist kurzschlüssig. Den Unterschied zwischen personaler und gesamtgesellschaftlicher Kooperation versteht man, wenn man versteht, was Gesellschaft ist.

Gesellschaft als Kooperation

Menschen reproduzieren sich, in dem sie Stoffwechsel mit der äußeren Natur betreiben. Das tun Tiere auch. Doch im Unterschied zu Tieren geschieht der Stoffwechsel nicht unmittelbar, sondern vermittelt. Unmittelbar meint hier die Abwesenheit einer überdauernden, außerhalb der jeweiligen Individuen bestehenden Instanz, die für den Stoffwechsel genutzt wird: Tier – Umwelt. Vermittelt meint demgegenüber die Anwesenheit einer solchen Instanz: Mensch – Gesellschaft – Welt. Zwischen den individuellen Menschen und die Welt schiebt sich die Gesellschaft als Ebene, die allgegenwärtig ist. Sie ist zwar konkret präsent – etwa als gesellschaftliches Produkt »Buch« – und doch abstrakt: Niemand kann sie anfassen. Deswegen entgleitet sie dem Denken leicht. Sie muss aktiv in der Erkenntnis reproduziert, erkannt werden.

Folgende Aspekte von Gesellschaft, die gleichzeitig gelten, sind wichtig:

- Gesellschaft wird zwar von Menschen »gemacht«, ist in ihrer Existenz und Entwicklung aber nicht von konkreten Einzelnen festlegbar: Sie entwickelt sich nach eigenen Gesetzen.

- Die Gesetze beschreiben die Eigenlogik der gesellschaftlicher Entwicklung, nicht aber ein »Ziel«: Die Entwicklungsrichtung ist genuin offen.

- Die Gesellschaft ist das Medium, in dem sich alle Menschen bewegen: Die je individuelle Existenz ist gesamtgesellschaftlich vermittelt.

- Die Fähigkeit, sich individuell in die Gesellschaft hineinzuentwickeln, sich zu vergesellschaften, ist Teil der menschlichen Natur: Nicht der ungesellschaftliche Mensch wird »sozialisiert«, sondern der gesellschaftliche Mensch schafft das Soziale.

- Gesellschaft gibt es, solange es Menschen gibt, sie hängt nicht von Einzelnen ab: Die Gesellschaft besteht überhistorisch und überindividuell.

Die Gesellschaft ist demnach ein besonderer kooperativer Zusammenhang, der sich von anderen Kooperationen unterscheidet. Es ist der abstrakte Zusammenhang, in dem sich die konkreten kooperativen Zusammenschlüsse der Menschen bewegen. Oder wie Klaus Holzkamp es formuliert: »Wir müssen unterscheiden zwischen gesamtgesellschaftlicher Kooperation als Wesensbestimmung der menschlichen Lebensgewinnungsform überhaupt und Kooperatio-

nen auf Handlungsebene als interpersonalem Prozess zwischen Individuen.«¹

Es ist u.U. verwirrend, dass beides, der personale Zusammenschluss und der übergreifende und überdauernde Zusammenhang, als »Kooperation« bezeichnet werden. Wenn ich den Begriff der gesamtgesellschaftlichen Kooperation verwende, dann meine ich diesen abstrakten und sich eigengesetzlich reproduzierenden Zusammenhang der Gesellschaft. Demgegenüber bezeichne ich die konkreten personalen Zusammenschlüsse als personale Kooperationen oder schlicht auch nur als Kooperationen. Erkenntnistheoretisch handelt es sich hier folglich um zwei unterschiedliche analytische Bezugsebenen: um die gesellschaftstheoretische und die individualtheoretische Ebene.

Gesamtgesellschaftliche Kooperation

Die gesamtgesellschaftliche Kooperation ist überindividuell andauernd. Sie ist nicht verhandelbar. Sie kann nicht verlassen werden, die je individuelle Beteiligung unterscheidet sich nur in ihrem Vermittlungsgrad. Der individuelle Ausstieg ist identisch mit dem Ende der eigenen Existenz – ein einseitiger, hoher »Preis«. Dies gilt genauso, wenn ich an die Stelle der Individuen personale Kooperationen setze. Das Ende gesamtgesellschaftlicher Kooperation ist identisch mit dem Ende der Menschheit.

Die Unverhandelbarkeit gesamtgesellschaftlicher Kooperation hat für den Einzelnen einen eminenten Vorteil. Da sie überindividuell und überdauernd besteht, wird meine Existenz auch dann miterhalten, wenn ich mich an der gesamtgesellschaftlichen Kooperation nicht beteilige. Diese allgemeine Aussage ist nicht zu verwechseln mit dem konkreten, tausendfach realen Existenzentzug. Der Existenzentzug ist keine Eigenschaft gesamtgesellschaftlicher Kooperation überhaupt, sondern Ausfluss historisch konkreter gesellschaftlicher Kooperationsformen. Aus der prinzipiellen Eigenschaft, die je eigene Existenz bedingungsunabhängig erhalten zu können, leitet sich die grundsätzliche Möglichkeit ab, eine gesellschaftliche Form zu finden, in der die grundsätzliche Potenz gesellschaftlicher Kooperation auch konkret und für jeden Einzelnen wirksam entfaltet wird. Die Entfaltung aller Menschen ist also keine bloß utopische Idee, sondern genuine Potenz gesamtgesellschaftlicher Kooperation.

Mir ist hier folgendes wichtig: Durch die Entkopplung eigener Existenz von der Beteiligung an gesamtgesellschaftlicher Kooperation verfügt der Mensch über eine unhintergehbare Möglichkeitsbeziehung zur Realität. Sein Handeln ist nicht festgelegt, er bewegt sich stets in Möglichkeitsräumen. Der Mensch kann Wollen. Das gilt auch für personale Kooperationen. Der Möglichkeitsraum wird ganz entscheidend durch die jeweilige gesellschaftliche Form bestimmt. Sie bildet das Medium, in dem wir uns bewegen: handelnd, denkend,

1 (1983, 325) Klaus Holzkamp: Grundlegung der Psychologie, Frankfurt/M 1993.

fühlend. Dieses Medium nicht zu thematisieren in einer Theorie vom Handeln der Menschen, ist in etwa so blindfleckig wie über das Schwimmen zu theoretisieren, ohne über das Wasser zu sprechen. Die gesamtgesellschaftliche Kooperation ist das Wasser, in dem die personalen Kooperationen schwimmen – so sie das Schwimmen gelernt haben. Die Theorie der freien Kooperation kann eine Theorie vom Schwimmenlernen werden.

Die Stärke der Theorie der freien Kooperation ist, dass sie sich mit einem blinden Fleck anderer emanzipatorischer Theorien sehr ausführlich befasst: Sie spricht über die Sphäre des gesellschaftlich vermittelten Handelns, über den so schwierig thematisierbaren Vermittlungsraum zwischen dem Einzelnen, dem Individuum, und dem großen Ganzen, der Gesellschaft. Sie diskutiert den je konkreten Möglichkeitsraum, also all die Handlungsmöglichkeiten, über die ich verfüge, auch ohne eine befreite Gesellschaft vorauszusetzen. Sie spielt heute und verweist nicht auf ein imaginiertes Morgen. Sie ist dabei weder normativ (»du sollst...«) noch moralisierend (»sei ein guter Mensch...«), sondern sie spricht über den Alltag, den ganz persönlichen und den emanzipatorischer Bewegung. Sie würde jedoch ein Mehr an Kraft gewinnen, redete sie auch über das Wasser, in dem sie schwimmt.

Der kybernetische Dschungel der Warenproduktion

Die heutige gesamtgesellschaftliche Kooperation hat die Form einer Warenproduktion – auch bekannt unter dem Namen »Kapitalismus«. Das ist ein ziemlich hinterhältiges Konstrukt. Obwohl »eigentlich« die gesellschaftliche Kooperation jedem die Möglichkeit der freien Entfaltung bieten könnte, geschieht Entfaltung in der Warenproduktion auf Kosten anderer. Ursache und Antrieb ist kein böser Wille, obwohl selbiger nicht selten auftritt, sondern ist die spezifische Eigengesetzlichkeit der Warenproduktion. Das Win-Lose-Prinzip ist dieser gesellschaftlichen Kooperationsform eingeschrieben. Das Fiese ist: Weil ich mein Leben nur vermittels dieser Kooperationsform erhalten kann, muss ich sie gleichzeitig reproduzieren: »Wir nehmen unser Gefängnis überall hin mit, wohin wir auch gehen, in jedes konkrete Verhältnis. Und das Ausmaß, in dem wir in Wirklichkeit versklavt sind, ist weit totaler als das jeder antiken oder bürgerlichen Sklavenhaltergesellschaft vor uns« (S. 35f.).

Produkte werden im Kapitalismus als Wertdinge hergestellt, denn im Tausch interessiert nicht ihre konkrete Sinnlichkeit, sondern nur ihr Wertsein. Das produktive Tun nimmt folglich die Gestalt abstrakter Arbeit an. Ware, Wert, Geld, Arbeit sind unsinnliche Abstrakta, die sich selbst organisierend bewegen, wobei jede Bewegungsrunde auf erweitertem Niveau stattfinden muss. Die Arbeitenden, gleich, ob als Funktionäre der Wert-Selbstbewegung oder als Verkäufer ihrer Arbeitskraft, exekutieren die unerbittliche Eigenlogik dieser Form gesellschaftlicher Kooperation in der Konkurrenz. Die Eigengesetzlichkeit ist nicht verhandelbar, und ob ich rausgehe, ist zwar meine Wahl,

einen Einfluss auf die Gesetze der Kooperationsform habe ich damit jedoch nicht. Die Logik ist: Ich behaupte mich nur dann, wenn sich andere nicht behaupten. Meine Durchsetzung erfolgt notwendig auf Kosten anderer. Das gilt für Einzelne wie für personale Kooperationen. Was uns heute als Win-Win-Kooperationen präsentiert werden, sind in Wahrheit Win-Win-Loose Verhältnisse: Es kann nicht nur Gewinner geben, es gibt immer auch Verlierer.

Es ist der klassische Fall einer erzwungenen personalen Kooperation: »Herrschaft ist erzwungene soziale Kooperation. Die Kooperation ist erzwungen, weil die eine Seite sich nicht aus ihr lösen kann, weil sie nicht darüber bestimmen kann, was sie einbringt und unter welchen Bedingungen, weil sie keinen oder nur geringen Einfluss auf die Regeln der Kooperation hat.« (S. 35) Nur leider kann ich der gesamtgesellschaftlichen Zwangskooperation nicht entkommen. Es fehlt gewissermaßen der Adressat meines Widerstands: Der Ober-Erzwinger, der Meta-Herrscher ist keine Person, sondern eine sich selbst reproduzierende und totalisierende »kybernetische Maschine« – und mit »Maschinen« ist schlecht zu verhandeln.

Im kybernetischen Dschungel der Warenproduktion ist der wilde Dschungel der freien Kooperation am Ende angelangt, weil es um die Wurst geht. Wie in keiner anderen historischen gesellschaftlichen Kooperationsform ist hier die je individuelle Reproduktion mit der Reproduktion der totalitären Warenproduktion verkoppelt. Wenn ich »drin« bin, muss ich die Logik denkend und handelnd reproduzieren – oder ich bleibe nicht länger »drin«. Die Logik rückt mir auf den Pelz, ich muss sie alltäglich nachvollziehen, mitdenken, erfüllen, ausführen. Sich auch nur denkend dort hinauszubegeben, ist schon ein heroischer Widerstandsakt. Viele verzweifeln vorher oder werden zynisch.

Dennoch: Das Hinausbegeben ist möglich, teilweise, schrittweise, nicht nur denkend, sondern auch fühlend und handelnd. Es geht darum, die Möglichkeiten aufzumachen, um die je eigene und die gemeinsame Handlungsfähigkeit zu erweitern – auch unterhalb der kompletten Änderung des totalitären Zusammenhangs kybernetischer Warenproduktion. Die freie Kooperation stärkt einem dabei den Rücken.

Allgemein- und Partialinteressen

Die freie Kooperation beginnt hier und heute. Eine Kooperation muss sich jetzt als besser erweisen, es muss sich in und mit ihr besser leben als ohne sie, es muss sich »lohnen«: »Unter Gleichen definieren wir »es lohnt sich« als: »Diese Kooperation ist besser für mich als wenn ich sie nicht hätte«. Wir definieren »es lohnt sich« nicht als: »Diese Kooperation lohnt sich, weil ich dir weniger gebe als du mir.« (32). Dennoch handelt es sich nicht um einen »Tausch«, der etwa »gerecht« sein sollte. Darum geht es nicht. Es geht nur darum, dass die Kooperation so beschaffen ist, dass sich niemand auf meine Kosten durchsetzt. Ob das gelingt, ist Sache der Kooperation und der Vereinbarungen in ihr.

Freie Kooperationen basieren auf gemeinsamen Eigeninteressen, während erzwungene Kooperationen in Partialinteressen gründen. Die Gemeinsamkeit in einer freien Kooperation entsteht nicht dadurch, dass alle die gleichen Interessen verfolgen, sondern dadurch, dass sich die je eigenen Interessen in der Kooperation bewegen und entfalten lassen. Nicht die Übereinstimmung ist wichtig, sondern die Bewegung in der Unterschiedlichkeit. Damit das geht, müssen die drei Kriterien freier Kooperationen erfüllt sein: »In einer freien Kooperation kann über alles verhandelt werden; es dürfen alle verhandeln; und es können alle verhandeln, weil sie es sich in ähnlicher Weise leisten können, ihren Einsatz in Frage zu stellen.« (44).

Die beiden Bewegungsmodi personaler kooperativer Zusammenschlüsse lassen sich noch schärfer formulieren: Freie Kooperationen sind solche, in denen die Entfaltung des Einzelnen die Entfaltung der anderen erfordert. Erzwungene Kooperationen sind solche, in der Durchsetzung des Einzelnen auf Kosten der anderen funktioniert. Auch dies ist wieder nicht normativ oder statisch zu verstehen, sondern als Grundtendenz ihrer jeweiligen Entwicklung. Die Theorie der freien Kooperation als Theorie von der Überführung erzwungener in freie Kooperationen würde an Klarheit gewinnen, formulierte sie den hier zugespitzten Unterschied explizit.

Ich will es noch ein Schritt weiterdenken: In erzwungenen Kooperationen werde ich mir selbst zum Feinde, denn der andere bin ich, und das Durchsetzen-auf-Kosten-anderer ist immer reziprok ein Durchsetzen auf meine Kosten. Das ist eine mögliche Erkenntnis, die ich in erzwungenen Kooperationen nicht zulassen kann, die ich personalisierend auf andere schieben und verdrängen muss. Mit der freien Kooperation als Alternative werden Handlungsoptionen sichtbar: Welche Regeln und Bedingungen kann, will und muss ich ändern, damit ich mich entfalten kann? Denn die Bedingungen sind es, die mir Entfaltung ermöglichen oder nicht. Welche Ausstiegssicherheit brauche ich, um Vertrauen in die Stabilität der Kooperation zu gewinnen? Denn nur die Kooperation, die ich ohne Beschädigung verlassen kann, will ich erhalten. Die freie Kooperation lenkt den Blick auf Situationen und nicht auf Personen. Es ist eine Ermöglichungs- und keine Verhinderungsperspektive.

Die Grenzen der freien Kooperation

Die Theorie der freien Kooperation beginnt heute. Weil sie das tut, bewegt sie sich notwendig in den Formen, die heute möglich sind. Sie greift zu Mitteln, die in dieser Gesellschaft funktionieren: Verhandlungen, Drohungen, Verweigerungen. Sie verwendet diese Mittel jedoch nicht, um eine Organisation im vorgeblichen Gesamtinteresse »stark zu machen«, sondern ihre Perspektive ist die des Individuums: Wie kann der Einzelne ermächtigt werden, zur Geltung zu kommen, wie kann er oder sie wieder »jemand sein« – »to be someone« – oder um es mit den Erfahrungen der Freien Software zu formulieren: Wie

kann ich mich selbst entfalten?² Was die Gewerkschaft für das Kollektiv der abhängig Beschäftigten, ist die freie Kooperation für den individuellen Menschen. Die warenproduzierende Gesellschaft, der übergreifende, unsere Freiheit verhindernde Zusammenhang, wird nicht überschritten. Es geht »nur« darum, den Einzelnen hier und heute handlungsfähiger zu machen, ihm oder ihr den Rücken zu stärken. Aber das ist unter den heutigen Bedingungen schon viel.

Will die freie Kooperation noch ein Mehr an revolutionärer Potenz gewinnen, will sie dem Vertrauen auf einen Prozess noch Ideen für einen Weg hinzufügen, muss sich sie die warenproduzierende Gesellschaft als unhintergehbare gesamtgesellschaftliche Zwangskooperation erkennen und gedanklich überschreiten. Der »freie Prozess« wäre sonst im Zweifel nur die Wiederholung des ewig Gleichen mit den postmodernen Mitteln der freien Kooperation. Viele Fundamental-Kritiken betonen zu Recht diesen Punkt.

Die entscheidende Grenze – praktisch wie in der Theorie – ist die gesamtgesellschaftliche Kooperation in warenproduzierender Form, die als solche nicht in eine gesamtgesellschaftliche freie Kooperation überführbar ist. Sie ist nur als Ganzes aufhebbar, denn ihre Regeln sind nicht Ergebnis einer Verhandlung, sondern setzen sich gleichsam als zweite Natur hinter dem Rücken der Beteiligten durch. Die Tatsache des »hinter-dem-Rücken-Durchsetzens« muss als Ganzes zur Disposition gestellt werden. Eine gesamtgesellschaftliche freie Kooperation, eine freie Gesellschaft, wirft noch ganz andere Fragen auf, als dies personale Kooperationen unterhalb der gesamtgesellschaftlichen Ebene tun.

Der wilde Dschungel der Freiheit

Die auf der Warenform basierende gesamtgesellschaftliche Kooperation, die sich selbst regulierende und reproduzierende und alles beherrschende Mechanismus, leistet in jedem Fall eines: Er vermittelt. Er stellt ein Medium bereit, in dem wir uns und den vermittelnden Zusammenhang dieser Form reproduzieren. Diese Form der Vergesellschaftung, so erzwungen und alles verschlingend sie auch sein mag, hat – wie jede überdauernde Vermittlungsform – eine individuell entlastende Funktion. Es ist gut, wenn sich Dinge auch ohne mein Mitdenken und Mitmachen hinter meinem Rücken fügen. Fatal an der »unsichtbaren Hand des Marktes« ist, dass sie Resultat eines entfremdeten, inhumanen Verwertungsprozesses ist, dass die Verwertung nur ihrer eigenen Logik, aber nicht meinen Bedürfnissen genügt.

Die Warenform der gesellschaftlichen Kooperation aufzuheben, bedeutet Zerstörung und Bewahrung gleichzeitig. Zerstört werden muss die »subjektlose Herrschaft« der kybernetischen Verwertungsmaschine. Bewahrt werden

2 Projekt Oekonux, www.oekonux.de

muss die Funktion der entlastenden Vermittlung. Das ist »eigentlich« selbstverständlich, denn wie ich vorher darstellte, ist das ein Kennzeichen von Gesellschaft überhaupt. Dennoch ist es notwendig, sich das Selbstverständliche immer wieder klar zu machen, um die zunächst theoretisch zu beantwortende Frage klar formulieren zu können: Wie muss ein gesellschaftlicher Vermittlungsmechanismus beschaffen sein, der einerseits individuell entlastend, also selbstorganisierend ist, andererseits aber von den Menschen nach ihren Kriterien, Regeln und Bedürfnissen gesteuert wird?

Diese Frage liest sich auf den ersten Blick wie ein nicht aufzulösender Widerspruch. Ist es nicht so, dass nur eine umfassende Kontrolle (gar durch je mich) gewährleistet, dass die Kriterien gesellschaftlicher Kooperation im Interesse der Menschen (also von je mir) erfüllt werden? Ist also gesamtgesellschaftliche Planung und zentrale Steuerung unumgebar? – Nein, das hat sich nicht nur als real gewesenes Experiment erledigt, sondern es widerspricht auch fundamental den Prinzipien freier Kooperation: Jede zentrale Planung und Steuerung schafft sakrosankte Regeln, bedeutet Herumpfuschen in meinem Leben.

Ist es aber andererseits nicht so, dass jeder »sich selbstorganisierende Mechanismus«, sich irgendwann stets gegen die Menschen verselbstständigt? – Nein, das ist ein Kurzschluss. Das gilt nur für erzwungene Kooperationen, insbesondere natürlich für die der »subjektlosen Herrschaft« der warenproduzierenden Gesellschaft. Das gilt nicht für freie Kooperationen. Ich will zeigen, dass gerade hier die systemsprengende Kraft der Theorie freier Kooperation liegen kann: Sie ermöglicht es, eine Vergesellschaftung jenseits von Ware, Wert, Geld, Markt und Staat zu denken.

Die freie Gesellschaft als freie gesamtgesellschaftliche Kooperation

Ich hatte dargestellt, dass die freie Kooperation auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene an eine unverhandelbare Grenze stößt. Im Kapitalismus ist dies die subjekt- und endlose Verwertung des Werts, die den »selbstreproduktiven Kern« der warenproduzierenden Gesellschaft ausmacht. Auch in einer freien Gesellschaft wird es – wie in jeder Gesellschaft – einen solchen »selbstreproduktiven Kern« geben, nur wird seine Dynamik anders beschaffen sein. Die Fragen lauten nun also: Was kann ein solcher »selbstreproduktiver Kern« sein? Wie ist dann das Verhältnis der personalen Kooperationen zur dieser gesamtgesellschaftlichen Kooperation beschaffen?

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass durchaus auch personal-konkrete Vergesellschaftungsformen eine solche Dynamik konstituieren können. So war die »naturale Epoche« vor der Dominanz der warenproduzierenden Gesellschaften durch personale Abhängigkeitsverhältnisse bestimmt. Die Gesellschaft reproduzierte sich und ihre Herrschaftsformen über diese personalen Abhängigkeitsgeflechte. Diese waren durchaus sehr unterschiedlicher Gestalt:

Sklaven/Sklavenhalter, Leibeigene/Feudale, Freie/Bürger etc. Davon unterscheidet sich qualitativ die Epoche abstrakter, »subjektloser Herrschaft« warena-produzierender Gesellschaften wie ich sie vorher beschrieben habe.

Gewalt spielte in all diesen Formen der Vergesellschaftung eine zentrale »Vermittlungsrolle«, wobei die »Gewalt des Sachzwangs« z. B. der Märkte ungleich schwerer zu bekämpfen ist als die Unterdrückung durch sinnlich erfahrbare Personen. So ist es kein Zufall, dass die personifizierende »Schuldzuweisung« mit all seinen rassistischen und auch antisemitischen Konnotationen in Gesellschaften »subjektloser Herrschaft« der gängige Modus der Konfliktaustragung ist.

Für eine freie Gesellschaft ziehe ich daraus folgende Schlüsse:

- die gesamtgesellschaftliche Vermittlung ist personal-konkret strukturiert
- Träger der gesellschaftlichen Vermittlung ist die freie Kooperation
- Kern der freien Kooperation ist die Selbstentfaltung des konkreten einzelnen Menschen
- die je eigene Entfaltung hat die Entfaltung der anderen zur Voraussetzung
- es ist je mein unmittelbares Eigeninteresse, die Entfaltungseinschränkung der anderen zu verhindern.

Welche konkrete Ausprägungsform die Kooperationen haben, wie groß sie sind, wie sie ihre interne Struktur bilden, welche Regeln sie sich geben, wie sie sich mit anderen vernetzen – all das ist Sache der Kooperationen und der in ihnen tätigen Menschen. Die drei Prinzipien freier Kooperationen kommen erst in einer freien Gesellschaft voll zum Tragen, da erst hier die individuelle Existenz bedingungslos, also ohne Kopplung an eine zu erbringende Leistung erhalten wird. Erst dadurch wird die je individuelle Entfaltung auch angstfrei möglich, erst dadurch können die je individuellen Potenzen zum Tragen kommen, erst dadurch gewinnen Konflikte ihre Eigenschaft als Anstoß zu neuen Entwicklungen zurück.

»Wir brauchen keine utopische Gesellschaft, um damit anfangen zu können. In gewissem Sinne ist es egal, wo wir anfangen. Die Frage ist nur, wie weit wir gehen.« (67) – und wo wir lang gehen!

Literatur:

Gruppe Gegenbilder (2000), Freie Menschen in freien Vereinbarungen, Eigenverlag.

Internet: www.opentheory.org/gegenbilder

Zur Kritik der freien Kooperation

In den letzten Wochen habe ich mir endlich mal »Gleicher als andere – Eine Grundlegung der freien Kooperation« vorgenommen. Nun, um es vorwegzunehmen: Das Paper hat mich nicht sehr glücklich gemacht. Anfangs habe ich mich darüber richtig geärgert, aber mittlerweile hat sich das einigermaßen gelegt. Ich hoffe also, nicht allzu polemisch zu schreiben.

Es kann natürlich sein, dass ich einige Dinge einfach nicht verstanden habe. Dann bitte ich um Korrektur. Überhaupt wäre es ja vielleicht ein hübscher Einstieg in eine Diskussion um Christophs Konzept der freien Kooperation.

Nicht verschweigen darf ich natürlich, dass meine Wahrnehmung heute vor dem Hintergrund von zwei Jahren Oekonux erfolgt. Vieles habe ich vor zwei Jahren noch ganz anders gesehen, und vielleicht wäre das Paper damals auch bei mir besser weggekommen. Aber es gibt (für mich) nun mal die Oekonux-Erfahrung und den Reichtum an wirklich neuen Gedanken, der hier so en-pas-sant entwickelt wird, dass ich dahinter zurückdenken weder kann noch will.

Ich habe eine Weile hin und her überlegt, wie ich meine Kritik anlegen soll. Natürlich habe ich zahlreiche Notizen am Rand gemacht, aber eine Kritik auf der Ebene einzelner Sätze fand ich letztendlich nicht angemessen – obwohl sich das Folgende natürlich an x-Stellen im Text festmachen lässt. Ich habe mich dazu entschieden, meine Kritikpunkte in mehrere Aspekte zu strukturieren. Ich garniere höchstens hier und da mit Zitaten, die dann mail-üblich gequotet sind.

Ebenfalls vorweg möchte ich anmerken, dass Christophs Beitrag die Frage der Rosa-Luxemburg-Stiftung »Unter welchen Bedingungen sind soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar?« beantworten sollte. Die Frage finde ich an sich schon seltsam und reich an Voraussetzungen, die zunächst erst mal zu klären wären. Insbesondere scheint mir – auch gerade nach der Lektüre von Christophs Paper -, dass diese Fragen im kapitalistischen Kontinuum von Bedeutung sind. Ja sie sind ja geradezu die Geschäftsgrundlage einer (idealen) kapitalistischen Ordnung. Für eine Utopie wie ich sie heute in Ansätzen denke, wären diese Fragen aber tendenziell gegenstandslos, zumindest aber nicht mehr dominant.

Aber hier streife ich schon einzelne Kritikpunkte. Na denn, los geht's...
...Halt! Vorher noch die Kurzfassung von dem, worum's eigentlich geht:

Seite 44:

Freie Kooperation, wie sie hier definiert wird, hat drei Bestimmungen. Freie Kooperation liegt vor, wenn

– die überkommene Verteilung von Verfügungsgewalt, Besitz, Arbeit und die überkommenen Regeln nicht sakrosankt sind, ihnen also kein »höheres

Recht« zukommt, sondern sie vollständig zur Disposition stehen, d.h. von den Beteiligten der Kooperation jederzeit neu ausgehandelt werden können;

- alle Beteiligten frei sind, die Kooperation zu verlassen, ihre Kooperationsleistung einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, und dadurch Einfluss auf die Regeln der Kooperation zu nehmen;

- alle Beteiligten insofern gleich sind, als sie dies zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis tun können; d.h. dass der Preis dafür, die Kooperation zu verlassen bzw. die eigenen Kooperationsleistungen einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, für alle Beteiligten ähnlich hoch (oder niedrig), aber auf jeden Fall zumutbar sein muss.

Kritik der Begriffsbildung

Das ganze Paper zeichnet sich aus durch eine äußerst laxen Verwendung von Begriffen. Alles wird mit möglichst wenigen Worten belegt, so dass die Begriffe hinter den Worten völlig nebulös werden.

Den Vogel schießt die »erzwungene Kooperation« ab. Eine solche Begriffsbildung kann es nur dann geben, wenn alles in der Welt eine Kooperation sein muss. Tatsächlich werden auch absurdste Beispiele als Kooperation oder als Verhandlung ausgegeben.

Das Prinzip des »Und willst du nicht ins Konzept passen, dann biege ich dich eben rein« geht dann sogar soweit, dass auch die Kritik am Konzept der freien Kooperation darunter subsumiert wird.

Seite 60:

»Eine Gruppe weiterer Einwände, die gegen die Theorie der freien Kooperation erhoben werden können, sind die, sie wäre widersprüchlich, apodiktisch oder zirkulär. Widersprüchlich bedeutet, dass Teile des Konzepts zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen führen. Apodiktisch bedeutet, was in der Logik »tautologisch« heißt: Die Argumentation beruht auf den Definitionen, die zu Anfang gemacht werden, auf »Setzungen«. Wenn wir davon sprechen, eine Theorie sei »zirkulär«, dann meinen wir damit, dass sie das von ihr behandelte Grundproblem nicht wirklich löst, sondern nur auf eine andere Ebene verschiebt. Bezogen auf die Theorie der freien Kooperation heißt der Einwand z. B.: Niemand kann für andere objektiv entscheiden, ob eine Kooperation gut oder gerecht ist; aber was ein vertretbarer und vergleichbarer Preis ist, diese Kooperation zu kündigen oder einzuschränken, muss dann ja doch wieder objektivierenden Verfahren zugänglich sein, oder es ist vollkommen willkürlich.

Diese Einwände lassen sich in der Tat nicht in Bausch und Bogen zurückweisen oder widerlegen. Die Sache ist die, dass es keine Theorie gibt, auf die sie nicht zuträfen.«

Ah ja, und schon ist alles im großen Topf und das Konzept der freien Kooperation gerettet...

Lieber Christoph, dass Theorien ihre prinzipiellen Schwierigkeiten haben, ist natürlich richtig – hätte eine Theorie es nicht, so wäre sie die Weltformel. Daraus (kurz) zu schließen, dass alle Theorien gleich (gut oder schlecht) sind ist natürlich Humbug. Eine Theorie macht nur als Beschreibung einer Realität Sinn. Und eine Theorie ist natürlich besser, wenn sie die Realität besser beschreiben kann – in der Praxis: Wenn sie mehr eintreffende Voraussagen über real beobachtbare Entwicklungen machen kann.

Andererseits ist es nicht verwunderlich, wenn Christoph mit dieser Selbstbeschränkung keine großen Sprünge machen kann. Die Welt und mit ihr menschliche Gesellschaften sind nun mal nicht einfach und schon gar nicht mit einem Universalhammer zu erschlagen, als die sich die freie Kooperation anbietet. Ob dieser real existierenden Komplexität mögen Vereinfachungen jeder Art zwar wohlfeil sein, zu einer Problemlösung tragen sie aber nicht bei – eher im Gegenteil.

Kritik am linken Populismus

Als wäre das alles noch nicht genug, ist auch Christophs Schreibstil für mein Gefühl nicht immer der größten Klarheit verpflichtet. Wahllos werden Fragmente aus Funk, Fernsehen und Feminismus eingestreut. Ja, daran kann die kleine linke RebellIn ohne viel Nachzudenken anknüpfen, und es stellt sich das wohlige Gefühl der allgemeinen Übereinstimmung ein. Leider wird damit über so manche inhaltliche Leerstelle drübergebügelt.

Besonders heftig kommt dies im dritten Teil »Grundrisse einer Politik der freien Kooperation« vor. Hier wird ein Sammelsurium linker Allgemeinplätze präsentiert, wo jede(r) Linke nur zustimmend nicken kann. Ob dieser Aufruf zum »weiter so!«, der zumindest in den Köpfen der LeserInnen ankommt, wirklich so fortschrittlich ist?

An dieser Stelle vielleicht auch noch eine methodische Bemerkung. Gerade nach der Oekonux-Erfahrung würde ich denken, dass eine moderne (gesellschaftliche) Theorie heute nur noch in einem Internet-Diskurs entwickelt werden kann. Das Internet bietet gerade für einen solchen Diskurs ungeheure Möglichkeiten, die kein anderes Medium zu bieten hat. Davon ist allerdings in dem Paper nichts zu spüren.

Kritik der Perspektive

Das gesamte Paper wie auch das Konzept der freien Kooperation selbst ist durchzogen von einer ganz bestimmten Weltsicht: Die Welt ist von Herrschaft bestimmt. Nun ist Herrschaft sicher – zumindest im Kapitalismus – eine wichtige Größe, dass sie die zentrale Größe ist, mit der sich die Welt aus den Angeln heben lässt bzw. sich selbst hebt, daran hege ich so meine Zweifel. Kurz gesagt, finde ich diese Basis zu schmal, um eine gesellschaftliche Utopie zu begründen.

Aber es kommt noch dicker. Innerhalb dieser Herrschaftsperspektive nimmt Christoph konsequent nur eine Seite ein: die der Armen und Entrechteten. Die gesamte Welt wird nur aus dem Blickwinkel der Unterworfenen gesehen – oder denen, die sich selbst so sehen. Die Sicht der Herrschenden wird konsequent ausgeblendet und aus einem offensichtlich moralischen Hintergrund als nichtig betrachtet. Tatsächlich kommen Herrschende immer nur vor, wenn es darum geht, irgendwelche Forderungen an sie zu richten.

Dies wird gepaart mit der Auswahl von Beispielen aus dem familiären Bereich. Das Aufmacherbeispiel möchte ich hier komplett zitieren, da es den gesamten Text durchzieht:

Seite 19f.:

»In einer Hütte lebten drei Bären, zwei große und ein kleiner. Die großen Bären haben alles im Griff und wissen, wo es langgeht; aber der kleine Bär ist uneinsichtig und eigensinnig. Die großen Bären nennen ihn das ›Prinzchen‹. Wenn die großen Bären ihn rufen, sagt der kleine Bär ›Nein‹ und kommt, sobald es ihm passt. Er will keine Suppe essen, obwohl die gesund ist und gut schmeckt, sondern lieber Schinken. Später, wenn die Suppe längst kalt ist, isst er sie dann plötzlich. Zum Schlafen will er keinen Schlafanzug anziehen und möchte, dass das Licht brennt. Die großen Bären lassen dem kleinen seinen Willen, aber sie sind nicht zufrieden. Sie finden das nicht in Ordnung.

Die großen Bären gehen sich beim Bärentherapeuten Rat holen. (Ohne den kleinen Bär, versteht sich.) Der Therapiebär sagt: ›Na, kein Wunder! Ich will euch mal ein Bild malen.‹ Dann malt er ein Bild, auf dem der kleine Bär eine Krone trägt und die großen Bären vor ihm auf den Knien liegen. ›Genauso seid ihr‹, sagt der Therapiebär. ›Hängt das Bild zu Hause auf, und es wird euch helfen.‹

Die großen Bären hängen das Bild zuhause auf. Als der kleine Bär das nächste Mal sagt: ›Ich will jetzt nicht essen kommen!‹ sieht der eine große Bär das Bild an und sagt mit fester Stimme: ›Prinzchen, du kommst sofort her, oder du gehst ins Bett!‹ Das schockt den kleinen Bär. Der andere Bär will den kleinen Bär schon fragen, ob er lieber was anderes essen will, da sieht er das Bild an der Wand und sagt: ›Basta. Wenn dir das hier nicht schmeckt – ab ins Bett.‹ Im Bett heult der kleine Bär, weil er das Licht anhaben will. Aber niemand kümmert sich drum. Nach einer Weile bettelt der kleine Bär, dass er wenigstens einen Gutenachtkuss haben will, sonst gar nichts. Den kriegt er dann. Die großen Bären sind jetzt wieder sehr zärtlich und freundlich. Die großen Bären sehen auf das Bild an der Wand, und sie sehen, wie sich das magische Bild des Therapiebärs langsam verändert: Die Krone des kleinen Bären verschwindet, und die großen Bären richten sich auf. Es sieht fast so aus, als ob der kleine Bär lächelt.

So ist es gut!«

Zu dieser Geschichte, die eine spezifische Familiensituation spiegelt, in der es in keiner Weise um den Typ Macht und Ohnmacht geht, den wir in gesell-

schaftlichen Prozessen ausmachen können, zu dieser Geschichte nimmt Christoph nun völlig einseitig Stellung:

Seite 20:

»Diese Geschichte, entnommen dem Kindermagazin »Hoppla« des Weltbild Verlags (1), ist ein typisches Stück demokratischer Propaganda. Sie zeigt alle Muster und das ganze Grauen dieser Propaganda, wie sie heute auf allen Gebieten üblich ist. Typisch sind, erstens, die Fragen, die nicht gestellt werden: Woher nehmen die alten Bären das Recht, dem kleinen Bären zu sagen, wann er ins Bett zu gehen hat und ob er dabei Licht braucht? Wieso werden sie dadurch zu seinen Untertanen, dass er beim Essen persönliche Geschmacksvorlieben hat? Wem schadet er, weil er seine Suppe nicht essen will und wieso freuen sie sich nicht, wenn er sie später doch essen will? Wer stellt mehr Zumutungen an den anderen: der kleine Bär, dessen Zumutungen immer auffallen, oder die alten Bären und ihre Welt, die unzählige Regeln, Forderungen, Normen umfasst und eine einzige, gewaltige, polypenhafte Zumutung an den kleinen Bären ausspricht: sich einzufügen und sie zu akzeptieren, wie sie ist? Wieso wird ein Unterschied zwischen diesen Zumutungen gemacht, je nachdem, in welche Richtung sie gestellt werden; womit wird dieser Unterschied begründet oder gerechtfertigt? Wer hat eigentlich wirklich die Macht: der kleine Bär, der in eine Welt nachkommt, die ihm von anderen vorgesetzt wird, oder die alten Bären, denen diese Welt gehört, die darüber verfügen, die sich selber Essen machen können und die keine Angst im Dunkeln haben? Was bedeutet das für die Situation des Konflikts?«

So sympathisch eine solche Sicht auf die wirken mag, die sich selbst (nur) in unterworfener Rolle wahrnehmen, so realitätsfern ist sie auf der anderen Seite auch. Will mensch die Welt schon unbedingt durch die Herrschaftsbrille sehen, so muss mensch konsequenterweise schon beide Seiten in Betracht ziehen, denn sonst läuft das Ganze im Heute auf eine einfache Beseitigung der je Herrschenden hinaus. Im Morgen hat eine solche Utopie dann gar nichts mehr zu bieten, weil ihr Gegenstand – Herrschaft – dann nach eigener Annahme beseitigt ist.

Ein utopisches Konzept muss schon zwecks Analyse die Sicht der (heute) Herrschenden mit einschließen. Ein Konzept muss mindestens die Mechanismen in den Blick nehmen, die zu Herrschaft führen. Müßig zu erwähnen, dass aus meiner Sicht das nicht ohne eine fundamentale Kapitalismuskritik zu haben ist.

Kritik der Zweckmäßigkeit

Vermutlich aus dieser einseitigen Perspektive auf die Underdogs kommt auch ein ganz großes systematisches Problem: Was ist denn, wenn die Herrschenden sich die Logik der freien Kooperation zu eigen machen?

– »die überkommene Verteilung von Verfügungsgewalt, Besitz, Arbeit und die überkommenen Regeln nicht sakrosankt sind, ihnen also kein ›höheres

Recht zukommt, sondern sie vollständig zur Disposition stehen, d.h. von den Beteiligten der Kooperation jederzeit neu ausgehandelt werden können« (44);

Ja super! Das ist genau das, was die Neoliberalen uns seit Jahren vormachen und bei ihnen Deregulierung heißt. Und natürlich wird es auch ausgehandelt – glücklicherweise noch hier und da mit Zwischenschichten und nicht direkt Betrieb gegen einzelne ArbeitnehmerIn (um nur einen Sektor zu nennen, wo (noch) nicht alles individuell verhandelt wird).

– »alle Beteiligten frei sind, die Kooperation zu verlassen, ihre Kooperationsleistung einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, und dadurch Einfluss auf die Regeln der Kooperation zu nehmen« (44);

Auch da haben die Herrschenden kein Problem: »Entweder du tanzt nach meiner Pfeife oder du kannst gehen. Wie? Du willst streiken? Dann gehe ich eben selbst (nach Osteuropa z.B.).«

Zum »gleichen Preis« unten noch mehr. Hier soviel: Christophs Konzept der freien Kooperation ist voll mit dem heutigen Kapitalismus kompatibel, ja es fordert letztlich lediglich eine weitere Deregulierung. Die (Neo)liberalen wird's freuen.

Dieses ganze Konzept, das uns Christoph hier andienen will, hat einen ganz entscheidenden Webfehler: Es funktioniert nur unter ganz engen Bedingungen überhaupt. Zu diesen Bedingungen gehört u.a.:

- Dass die Verhandelnden ungefähr gleich mächtig sind.

Sobald das Machtgefälle zu groß wird, hat die weniger Mächtige in der Freien Kooperation überhaupt keine Handhabe mehr – außer Abhauen.

- Dass die Verhandelnden wechselseitig aufeinander angewiesen sind.

Denn nur dann haben sie überhaupt ein Problem damit, sich aus dem Staub zu machen. Ist einer der Verhandelnden angewiesen und die andere nicht: Was sollte die Unabhängigere davon abhalten, ihre Sache allein zu machen?

- Dass die Verhandelnden eine emotionale Bindung aneinander haben müssen.

Das scheint mir an tausend Stellen die unausgesprochene Bedingung zu sein, dass es zwischen den Verhandelnden eine emotionale Bindung gibt, aufgrund derer sie sich nicht einfach trennen, aufgrund derer sie aufeinander angewiesen sind.

Was in einer Liebesbeziehung gut und richtig ist, was in einer Familie und auch sicher in vielen alternativen Zusammenhängen oft nur noch Verstrickung genannt werden kann, das gibt es gesamtgesellschaftlich aber schlicht und ergreifend nicht.

Gerade wenn die Leute so atomisiert frei sind, wie Christoph es als Ideal vorschwebt, gerade dann, wenn sie so gleich sind, dass sie nicht mehr wechselseitig aufeinander angewiesen sind, dann stehen sich ausschließlich die puren Interessen gegenüber – nichts sonst. Und dann kommt das dickste aller Problem erst richtig zum Zuge:

– »alle Beteiligten insofern gleich sind, als sie dies zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis tun können; d.h. dass der Preis dafür, die Kooperation zu verlassen bzw. die eigenen Kooperationsleistungen einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, für alle Beteiligten ähnlich hoch (oder niedrig), aber auf jeden Fall zumutbar sein muss.« (44)

Mit (fast) keinem Wort erwähnt Christoph wie denn bestimmt wird, was in einer je konkreten Situation ein »vergleichbarer und vertretbarer« Preis ist. Eine gute Regel für Ehen – um mal auf Christophs familiäres Terrain zu wechseln – ist ja bekanntlich, sich schon bei der Eheschließung Gedanken über die Scheidung zu machen und sich über den Preis der Scheidung dann zu einigen, wenn mensch sich noch freundlich begegnet. Nicht mal das geht in der Freien Kooperation, denn es stehen ja alle Vereinbarungen jederzeit zur Disposition.

Na, das kann ja heiter werden, wenn's dann mal kracht... Dann ist die Frage des Scheidungspreises nämlich die, die dann verhandelt werden muss. Wie soll das gehen? Das gesamte Instrumentarium der freien Kooperation – z. B. Gewalteinsatz bei Verweigern von Verhandlungen – kann und wird in solchen Fällen aufgefahren werden und die Gesellschaft wird in ein Sammelsurium sich bekriegender Einzelner zerfallen, die sich ungerechte Scheidungspreise vorhalten. Das unterscheidet sich dann zwar ein wenig von heute, aber leider in die negative Richtung.

Diese Problem des »gerechten, mindestens aber zumutbaren Preises« scheint mir fundamental. Christoph hat dies wohl als Rettungsanker eingebaut, leider ist es im Rahmen der Freien Kooperation aber nur eine gesellschaftliche Dynamitstange. Ich habe nicht das Gefühl, dass dieser Defekt behebbar ist – ganz davon abgesehen, dass der Begriff »Gerechtigkeit« noch mal zu klären wäre.

Und überhaupt ist ein Problem, dass die Grundlagen der Kooperation jederzeit zur Disposition stehen. Zu Ende gedacht, kann das nur heißen, dass es nur noch sofortigen 1:1-Tausch geben kann. Jede(r), die sich auf eine spätere Kompensation einer Leistung einlässt, begibt sich in die Gefahr, dass die andere Partei zu diesem späteren Zeitpunkt die Regeln nicht mehr akzeptiert und neu verhandeln will – oder einfach geht...

Kritik »Alter Wein in neuen Schläuchen«

Nicht zufällig gerät das Konzept der freien Kooperation in die gleichen Schwierigkeiten wie auch der Liberalismus. Christophs freie Kooperation ist nämlich im Kern ein liberales Modell, das allerdings ohne ein paar Sicherungen auszukommen versucht, die selbst die Neoliberalen noch für notwendig halten.

Tatsächlich ist die freie Kooperation ein bisschen weniger als die alte bürgerliche Vertragsfreiheit. Alle sind frei miteinander zu (ver)handeln, und sie können als Ergebnis ihrer Verhandlungen einen Vertrag abschließen. Wird bei

den Bürgerlichen der Vertrag von einer Partei gebrochen, so ist dies i.d.R. mit vorher verhandelten Vertragsstrafen versehen bzw. durch einen Gesetzgebungsrahmen geregelt. Zur Überwachung, als Schiedsrichter und für allgemeine Rahmensetzungen gilt den Liberalen dabei der Staat als neutrale Instanz. Im liberalen Ideal sind auch alle genauso gleichmächtig wie in den oben erwähnten Voraussetzungen der freien Kooperation. Allerdings kommen die Liberalen ohne die emotionalen Bindungen aus und setzen an ihre Stelle den staatlichen Gewaltapparat. Auch wenn das nicht so schön klingt wie die allgemeine Verstrickung, die Christoph als Voraussetzung braucht, so scheint mir das gerade in atomisierten Gesellschaften, die auch die freie Kooperation letztlich will, die funktionierendere und auch ehrlichere Variante.

Die freie Kooperation findet das alles überflüssig. Ein Vertrag in einer solchen Kooperation ist ja das Papier nicht wert, auf dem er niedergeschrieben ist, denn alle Vereinbarungen stehen ja jederzeit zur Disposition. Jede Partei kann jederzeit die Auflösung der Kooperation verlangen und dabei einen »vergleichbaren und vertretbaren« Teil mitnehmen. Und dies wird nicht etwa als ein Defekt des Konzepts angesehen, sondern von Christoph auch noch als ultimative Regel angepriesen.

Fundamentalkritik

Folgerichtig kommt Christoph dann auch nicht aus den liberalen Modellen heraus. Für ihn ist die Gesellschaft nichts weiter als eine Ansammlung von atomisierten Individuen, die ihren je eigenen Interessen nachgehen – und zwar im Kampf gegen alle anderen. Die Atomisierung der Menschen, die uns der Kapitalismus bis zum Erbrechen vorführt, wird nicht etwa aufgehoben, sondern ein weiteres Mal als natürlicher Zustand der Menschen hochgejubelt. Die Illusion der Freien und Gleichen, die konstituierend für den Kapitalismus liberaler Prägung ist, wird nicht etwa in Frage gestellt, sondern verabsolutiert.

Völlig klar, dass eine Vergesellschaftung dann nur noch über den Tausch funktionieren kann, und auch das Geld nicht überflüssig wird. Nur vor einem solchen Hintergrund kann es dazu kommen, dass das Konzept eines »vergleichbaren und vertretbaren« Preises überhaupt gedacht werden kann. Nur wo der eindimensionale Wert des Geldes überhaupt vorliegt, kann in solch komplizierten Gemengelage wie der Auflösung von Kooperationen von irgendetwas gesprochen werden, was einen Preis haben kann. Völlig klar, dass z.B. menschliche Beziehungen in einem solchen Preis keine Rolle spielen können. Geld regiert auch die freien Kooperationen.

Was Christoph jenseits der atomisierten Verfolgung je eigener Interessen zugrunde legt, ist eine Sammlung von Moralvorstellungen und Verhaltensvorschriften, die zwar jeder braven Linken das Herz wärmen, deren Gültigkeit aber weder hergeleitet noch sonstwie begründet wird. Als ob es nicht schon genug moralinsaure und durch und durch idealistische Vorschläge gegeben hätte...

Eine Utopie, die den Rahmen des Tausches und der Atomisierung der Menschen in Geldmonaden nicht überwindet, ist heute aber einfach nicht mehr zeitgemäß. Bestenfalls kommt ein bisschen Rumdoktern am falschen Alten heraus.

Die individuellen Interessen müssen in einer zeitgemäßen Utopie tendenziell mit den gesellschaftlichen Interessen zusammenfallen. Eine heutige Utopie muss eine jenseits des Tausches sein oder sie ist keine.

Fazit

Was uns Christoph hier – rhetorisch nicht ungeschickt, aber auf Kosten einer tragfähigen Begriffsbildung – verkaufen will, ist das wohlbekannte liberale Modell mit ein bisschen Political-Correctness-Schnickschnack. Er betrachtet die Welt ausschließlich aus der Unterdrückten-Perspektive. Die einzige Lösung, die die freie Kooperation bietet, ist Verweigerung und Trotz als Machtmittel zur Erzwingung eines Deals einzusetzen. Das Konzept verabschiedet sich damit in keiner Weise von Macht oder Gewalt – die hier und da sogar explizit erlaubt wird –, sondern beschränkt sich darauf Machtmittel anzugeben, die nach Christophs Lesart wohl Political Correct sind. Anstatt einer Überwindung von antagonistischen Interessenkonflikten und dem einhergehenden Tauschprinzip und der Atomisierung vergötzt Christoph genau diese Prinzipien – nun auch mit dem Segen der freien Kooperation.

Bleibt die Frage, warum Christophs Paper so breit rezipiert und teils geradezu enthusiastisch gefeiert wird. Kann das daran liegen, dass die freie Kooperation sich eben nicht aus dem Vorgefundenen verabschiedet? Kommt die Attraktivität daher, dass in schönen Worten noch mal das Allzuvertraute aufgetischt wird? Oder liegt das daran, dass in unserer utopienlosen Zeit, jede Utopie begierig aufgegriffen wird? Na, da hat Oekonux aber Besseres zu bieten.

Wie kommen wir auf eine menschengerechte Weise zu einer menschengerechten Gesellschaft?

Eine Vision ist nur dann menschengerecht, wenn in ihr die individuellen Subjekte selbst über ihre Praxis bestimmen. Gesellschaftliche Strukturen müssen dies ermöglichen, den Rahmen dafür bieten – mehr nicht. Modellhaft für eine komplexe Organisationsstruktur, in der die Individuen und ihre Bedürfnisse sich selbst in freien Vereinbarungen die geeigneten Formen schaffen, kann die Freie Softwareszene sein¹. Dass in den freien Kooperationen, die Menschen, von den Bedürfnissen nach individueller Selbstentfaltung ausgehend, schaffen, keine ein für allemal festen, angeblich »optimalen« Regeln vorgeschrieben sein können, beschreibt Christoph Spehr in seinem Konzept »freier Kooperationen«.

Inzwischen ist es fast nicht mehr fraglich, dass die Wege, auf denen ein Ziel erreicht werden soll, den Strukturen der angestrebten Vision nicht widersprechen dürfen. Kein Zweck rechtfertigt Mittel, die nicht menschengemäß sind. Was bedeutet das für eine menschengerechte Vision, in der individuelle Subjektivität nicht wieder erstickt und Kooperationen nur aus individuell gewünschten Vereinbarungen entstehen können? Auf jeden Fall wird sich hier nichts vorschreiben lassen. Es kann keine Ziele geben, die Menschen als Individuen nicht selbst haben und vertreten. Auf das Interesse am reinen Überleben der Menschheit können wir dabei noch am ehesten vertrauen. Andere Ziele brauchen längere Vermittlungen.

Diese Vermittlungen zwischen Einzelnen und der Gesellschaft beruhen darauf, dass jeder Mensch seine eigene Existenz nur sichern kann, wenn er am gesellschaftlichen Prozess in irgendeiner Weise teilhat – wir sprechen hier vom »Handeln« im Unterschied zu anderen Tätigkeiten, die sich nicht auf die Gesamtgesellschaft beziehen. (Wir hatten eben aus der Beziehung zwischen Einzelnen und der Gesellschaft die »spezifische Möglichkeitsbeziehung der Menschen« abgeleitet.) Als Subjekt kann er nur teilhaben, wenn er selbst über seinen Beitrag frei bestimmt. Diese Teilhabe begründet seine Handlungsfähigkeit. Handlungsfähigkeit ist die Möglichkeit des Menschen, über die Teilhabe am gesellschaftlichen Prozess seine eigene Existenz zu reproduzieren². Solange er lebt, ist jeder Mensch in irgendeinem Sinne handlungsfähig. Verbleibt die Handlung innerhalb des jeweils gegebenen Rahmens der Möglichkeiten für den Einzelnen und die Gesellschaft, begrenzt der Rahmen das Feld des Mög-

1 Vgl. Stefan Meretz: LINUX & Co. Freie Software. Ideen für eine andere Gesellschaft, Neu-Ulm 2000, bes. S. 22, siehe auch www.oekonux.de

2 Klaus Holzkamp: Grundlegung der Psychologie, Berlin-New York 1983/1985, S. 241.

lichen. Es wird »nach Möglichkeit« gehandelt, weitere Handlungen stehen »in Möglichkeit« – sind aber noch nicht realisiert. Das Feld der Möglichkeiten ist auf das »nach Möglichkeit« Gegebene begrenzt, restringiert. Die Handlungsfähigkeit in diesem Rahmen wird mit Holzkamp als »restriktive Handlungsfähigkeit« bezeichnet.³ Ist das Handeln des Menschen aber darüber hinausgehend auf das Entbergen dessen, was bisher »in Möglichkeit« schlummerte, gerichtet, wird die Handlungsfähigkeit erweitert. Diese Entbergung dessen, was noch-nicht-möglich-war kann allerdings nicht durch den Einzelnen allein erfolgen – denn es erfordert gesellschaftliche Strukturveränderungen. Spätestens hier braucht der Einzelne eine neue Form von Gemeinschaftlichkeit. Nicht nur Solidarität und Kooperation zum Überleben im gegebenen Handlungsrahmen – sondern zum Überschreiten dessen. Diese Handlungsfähigkeit wird »verallgemeinerte«⁴ genannt.

Trotzdem lautet die Antwort, was zu tun ist, nun nicht normativ: »Werde verallgemeinert handlungsfähig!«. Grundsätzlich gilt für subjektbezogene Standpunkte: Es hat keinen Außenstandpunkt zu geben, der das Recht hätte, über andere Subjekte moralische Urteile zu fällen. Aber wir können durch das Wissen um diese beiden Formen der Handlungsfähigkeit eigene Entscheidungen über unser Verhalten verbessern und wir können anderen Menschen diese Erfahrungen mitteilen und erkunden, inwieweit auch sie ihre Erfahrungen und ihre Absichten in diesem Rahmen interpretieren und diskutieren können. »Ich« mache nicht alleine Erfahrungen – die Welt hält für »je mich« ähnliche oder gleiche Handlungsoptionen bereit. Den Umgang damit können wir besprechen – die Entscheidung wird weiterhin bei jedem Einzelnen selbst zu treffen sein.

Die restriktive Handlungsfähigkeit ist nicht von vornherein negativ zu bewerten. In ihr wird ein großer Teil der individuell-unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung abgewickelt. Typischerweise kümmert sie sich nicht um die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Überschreitung dessen, was bisher »nach Möglichkeit« getan werden kann. In diesem Modus tendiere ich (»je ich«) dazu, mich im Gegebenen einzurichten. Auch das Denken innerhalb dieser Handlungsform hält sich nur innerhalb des schon Gegebenen auf. Es »deutet« alles in diesem Rahmen und überschreitet ihn nicht. Aber wir (jeder von uns, dann frei vereinbart gemeinschaftlich) haben nicht nur diese eine Möglichkeit. Als »zweite Möglichkeit« steht in Aussicht, die gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten zu erweitern. Ich weigere mich dann, mit dem Gegebenen zufrieden zu sein, mich hier »einzurichten«. Eine Art Unzufriedenheit deutet schon an, dass tendenziell die Möglichkeit von etwas Neuem aufscheint. Aus

3 Ebenda, S. 385.

4 Ebenda.

der Vorstellung eines anderen Lebens heraus – so vage sie auch sein mag – ergibt sich die belastende Einsicht des Eingeschränktseins (und die Versuchung, diese Einsicht zu verdrängen). Gelingt es, diese Belastung zu akzeptieren, kann das Denken das Gegebene und das noch »in Möglichkeit«-Wartende zu begreifen versuchen und damit das nur deutende Denken überschreiten.

Wahrscheinlich wird jetzt der Eindruck verstärkt, dass ich dafür plädieren möchte, von der restriktiven zur verallgemeinerten Handlungsfähigkeit zu kommen. Trotzdem kann ich das niemandem als Norm vorschreiben und ich muss mich weigern, Urteile über die erreichte Handlungsfähigkeit anderer Subjekte abzugeben. (Dass ich dies nicht »kann« oder »muss«, ist auch für mich keine übergeordnete, vorgeschriebene Norm, sondern ergibt sich allein daraus, dass ich mir selbst schaden würde, wenn ich dies täte.)

In der jetzigen weltpolitischen Situation liegt es nahe, zu begreifen, dass ein massenhaftes Abfinden mit dem Gegebenen, ein Handeln, das die Probleme immer nur verschärft (Spirale der Gewalt) innerhalb der restriktiven Handlungsfähigkeit für unser aller Überleben sogar gefährlich sein kann. Aber moralische Urteile »über« andere Subjekte und moralische Appelle an andere, geschweige denn die Entwicklung von steuernden Mechanismen, die die Subjektivität der anderen Menschen aufheben würden, wären das Gegenteil von angemessen und menschengerecht.

Wir können aber begreifen, in welcher Weise das restriktive Verhalten (auch uns!) nahe liegt. Was führt dazu, die immer vorhandene »Zweite Möglichkeit« auszuschließen und das »nach Möglichkeit« Gegebene und gegenwärtige sehr Gefährliche nicht zu hinterfragen? Aus dieser Erkenntnis können wir vielleicht ableiten, was sinnvoll zu tun ist.

Das wichtigste Interesse aller Menschen, auf die sich fast alle anderen Bedürfnisse und Interessen beziehen, ist die Aufrechterhaltung/Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit. Wenn Menschen etwas tun, das anderen vielleicht als sehr beschränkt erscheint, wird es sich dadurch erklären lassen, dass dieses Tun für genau diese Menschen jene Form des Handelns ist, die ihre Handlungsfähigkeit in irgendeiner Weise noch am besten aufrechterhält oder erweitert. Besonders in Situationen der existentiellen Unsicherheit besteht die Gefahr, dass sogar das gegenwärtig erreichte Maß an Handlungsfähigkeit bedroht wird.⁵ In den Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft ist aufgrund der Trennung von Menschen und »ihren« Lebens- bzw. Produktionsmitteln diese Bedrohung sogar ständig verankert. Hier liegt es sehr nahe, das jeweils erreichte Maß an Handlungsfähigkeit erst einmal (notfalls auch krampfhaft) aufrechtzuerhalten. Das erfordert bereits fast alle Lebensenergie. Es ist normal, so zu reagieren und kann nicht durch moralische Appelle verändert werden.

5 Vgl. ebenda, S. 371.

Aber bereits die Erkenntnis, dass diese Situation nicht ihre »Schuld« ist, sondern mit dem »Zwang der Verhältnisse« zu tun hat, kann für die Betroffenen befreiend wirken. Der Erwerbslose hat nicht nur schlecht geschriebene Bewerbungen losgeschickt und muss weitergebildet werden – sondern die herrschende kapitalistische Wirtschaft verwendet nur so viele Arbeitskräfte, wie profitabel sind. Als Erwerbslose brauche ich nicht die Deutung der Behörden anerkennen, dass meine Leistung zu schlecht ist für das Funktionieren »nach gegebenen Möglichkeiten«, sondern ich kann mir das Recht herausnehmen, zu begreifen, dass eine Gesellschaft, die mich zum Objekt der wirtschaftlichen Konjunkturen macht, zu überwinden ist.

Auch das Ausweichen menschlicher Aktivitäten in Richtung Freizeit und Urlaub – das im Kapitalismus natürlich auch gleich wieder kommerzialisiert wird – ist verständlich durch die Möglichkeit, hier Teile der Handlungsfähigkeit weiterhin ausleben zu können, die auf anderen Gebieten immer mehr beschnitten werden. Da ich mich bei der Orientierung auf solche restringierten Möglichkeiten aber selbst beschränke und gleichzeitig jene Mächte stärke, die mich einschränken, sucht sich das nicht vernünftig (d.h. verallgemeinert begreifend) zu verarbeitende Unbehagen seinen Ausweg oft in solchen psychischen Problemen wie der Selbstfeindschaft und dem Verdrängen ins Unbewusste etc.⁶

Ausgangspunkt aller Überlegungen, was wir tun können für ein menschliches Leben kann nur sein:

1. Die Handlungsfähigkeit ist für jeden Menschen immer gegeben – wie eingeschränkt sie auch sei.

2. Niemand kann für einen anderen Menschen Entscheidungen über die Beschränkung oder Erweiterung seiner Handlungsfähigkeit treffen.

Das nimmt uns aber nicht die Möglichkeit, gemeinschaftlich zu erkennen, welche Arten von Beschränkungen uns alle betreffen und inwieweit jedes Subjekt selbst das Interesse hat, sich mit anderen zusammenzutun, um diese Beschränkungen aufzuheben. Wenn ich mir wünsche, dass sich andere Menschen an diesen Bemühungen beteiligen, kann ich es nicht moralisch-normativ erpressen. In meiner Einwirkung auf den anderen darf ich seinen Subjektcharakter nicht verletzen. Ich kann ihm maximal helfen, »seine Interessen zu erkennen und die eigene Situation so zu durchschauen, dass (er) seine konkreten Handlungs- und Lebensmöglichkeiten sehen und realisieren kann«.⁷

Schauen wir uns einmal die Vorschläge von Christoph Spehr zur Politik der freien Kooperationen (72 ff.) im Zusammenhang mit der Subjektorientiertheit an:

6 Vgl. ebenda, S. 376 ff.

7 Klaus Holzkamp: »Die Menschen sitzen nicht im Kapitalismus wie in einem Käfig«, in Psychologie Heute, November 1984, S. 29-37. Konkret hier ???

Alle Verhältnisse müssen verändert werden, die Menschen zu Objekten degradieren. Gewaltförmige Interventionen, die Menschen zu Objekten machen, sind zu verhindern. Auch nicht direkt gewaltförmige Methoden, durch die Menschen für die Zwecke anderer verfügbar gemacht werden, sind nicht menschengerecht. Für die Entfaltung subjektiver Interessen – an der einfachen Reproduktion wie auch an weiterer Entfaltung – müssen Ressourcen, Räume und andere Voraussetzungen für die Subjekte zur Verfügung stehen. Eigentumsverhältnisse, die nur den Eigentümern oder Besitzern Rechte an solchen Voraussetzungen zuschreiben, sind nicht menschengerecht. Die Vergesellschaftung über personale Zwänge (vor dem Kapitalismus) oder scheinbar sachliche Mächte (anonyme Märkte, deren Strukturen nicht bedürfnisorientiert, sondern wettbewerbs- und gewinnorientiert sind) sind nicht menschengerecht. Wie die Akteure ihre eigene Art zu verhandeln in freien Vereinbarungen und Kooperationen sich einrichten, kann nicht von außen bewertet werden – es steht nur in ihrer eigenen Macht. Die Politik der freien Kooperation nach Spehr »setzt nicht die Regeln, sondern stärkt die gleiche Verhandlungsposition der Akteure« (87). Diese Gleichheit bezüglich des Einbringens in die Verhandlungen muss keine materielle Gleichmacherei bedeuten – die individuelle Unterschiedlichkeit wird gerade nicht nivelliert. Prinzipiell werden individuelle Unterschiede anerkannt – nicht nur als »tolerierete Abweichungen«, sondern als selbstverständliche Eigenarten. Das Gemeinsame wird nie zum Selbstzweck, dem sich die Menschen in irgendeiner Art zu unterwerfen hätten. Es dient zur Ermöglichung individueller Selbstentfaltung – oder ist unnütz. Alle einmal entwickelten Strukturen, Kooperationen, Vereinbarungen sind immer nur Mittel zum Zweck der menschlichen Entfaltung.

Eine große Versuchung in der politischen Arbeit besteht darin, Gutes zu wollen und sich verantwortlich zu fühlen für Dinge, für die wir nicht verantwortlich sind. Es ist nicht an mir, etwas stellvertretend für andere Menschen zu tun, ihnen z. B. Bedingungen zu schaffen für Engagement oder irgendetwas. Schon wenn ich frage »Unter welchen Bedingungen könnten Menschen politisch aktiver werden?« und ihnen dann diese Bedingungen verschaffen will, entmündige ich sie ungewollt. Diese Bedingungen, die sie nicht selbst schaffen, wären immer fremdgesetzt, die Betroffenen zu Objekten degradierend. Ebenfalls zu Objekten degradiert werden Beteiligte, die sich bei Aktionen oder in Organisationen beteiligen sollen, die sie nicht selbst mit ausgedacht und entwickelt haben. Klar macht sich eine Demonstration mit vielen Leuten nach außen hin gut – es kann aber passieren, dass Beteiligte dabei instrumentalisiert, als Objekte der eigenen Selbstdarstellung verwendet werden. Ungewollt wird – wenn dies auf Dauer geschieht – der wichtigste Quell von Kreativität und Entwicklung in den Einzelnen selbst verschüttet. Langfristig und strategisch ist der Entwicklungsprozess intersubjektiver Beziehungen in Gruppenprozessen wichtiger als spektakuläre Aktionen auf Kosten der Sub-

ektivität der Beteiligten. In intersubjektiven Beziehungen ist das Interesse an eigener Entwicklung und der Entwicklung der anderen miteinander verstrickt. Selbstlosigkeit – also der Verzicht auf eigene Entfaltung ist hier völlig unangebracht – ebenso wie Unterordnung unter irgendeine »Sache«, so wichtig sie auch erscheinen mag.

Menschliches Sein beinhaltet immer auch weitere Entfaltung (wie behindert auch immer) – besonders auf die Entfaltung sozialer Fähigkeiten kommt es in den Strukturen an, die freie Kooperationen sein wollen. Die Arbeit daran kann den Beteiligten niemand abnehmen. Ob das, was wir tun, in eine menschengemäße Richtung tendiert, können wir leicht sehen. Spehr zitiert eine Arbeit über weibliche Freiheit: »Eines der Kriterien mit dem wir die Richtigkeit unserer Politik überprüften, war auch das Kriterium des persönlichen Gewinns. Gemeinsam kontrollierten wir, ob die Einzelnen der Politik nicht geopfert wurden« (111). Der persönliche Gewinn wird – allgemein gesprochen – in der Erhaltung und Erweiterung der personalen Handlungsfähigkeit bestehen. Was das konkret heißt, können nur die Subjekte selbst für sich bestimmen.

Also, was tun? Miteinander sprechen. Uns austauschen, was uns wichtig ist, was wir unter den gegebenen Verhältnissen ganz gut tun können, was weniger gut und bei welchen Themen wir gemeinsame Interessen haben. Davon ausgehend, können wir vereinbaren, bei welchen Projekten wir wie miteinander arbeiten werden. Dieses ganz einfache, altbekannte »menschliche« Prinzip ist nicht zu einfach für »große Politik«. Im Gegenteil: Die große Politik muss so menschlich sein, dass sie uns als Subjekte nicht erdrückt. Menschliche Politik muss sich auf die Entfaltung der Individuen gründen und nicht auf ihre Unterdrückung. Politik für eine menschengemäße Gesellschaft erst recht.

Warum genau Arbeit Scheiße ist oder freie Kooperation, Oekonux und Wertkritik

Ich gebe es offen zu: Ich hasse Arbeit. Ich hasse es, mir für fremde Interessen den Arsch aufzureißen, ich hasse es, mir sagen zu lassen, was ich zu tun oder zu lassen habe, ich hasse es, meine Zeit zu verkaufen, ja ich hasse es, mich zu verkaufen, denn nichts anderes bedeutet es für mich, zu arbeiten. Weil das so ist und weil es so offensichtlich ist, dass man ohne zu arbeiten nicht viel tun kann in dieser Welt, habe ich begonnen, mich damit auseinander zu setzen, was das ist »Arbeit« (und was es nicht ist), wieso man das braucht, wie es dazu kam, dass alle arbeiten und ähnliche Fragen. Im Zuge dieser Auseinandersetzung bin ich auf zwei sehr interessante Texte gestoßen: Das »Manifest gegen die Arbeit« der Gruppe Krisis und »Die Aliens sind unter uns – Herrschaft und Befreiung im demokratischen Zeitalter« von Christoph Spehr. Da ich, wenn ich denn mal wieder arbeiten musste, meist als Softwareentwickler gearbeitet habe, bin ich auch fast zwangsläufig auf die Oekonux-Mailingliste gestoßen, in der es um Freie Software und ihre Auswirkungen auf Ökonomie und Gesellschaft geht.

Im Manifest wird sehr elaboriert das Konzept von Arbeit auseinander genommen, historisch kritisiert, in Zusammenhang mit dem umfassenden totalitären Wertsystem gebracht und mit aller Schärfe offen gelegt und diskreditiert. Doch beim Lesen bleibt eine Frage offen: Und nun? Was sollen wir tun? Sicher, das war vielleicht nicht Thema des Textes und nicht Ziel der Autoren, doch blieben also manche meine Ausgangsfragen weiter offen.

Im Alienbuch und im nachfolgenden »Gleicher als andere« in denen das Konzept der freien Kooperation vorgestellt wird, geht es zunächst um was anderes, es geht um das allgemeine Konzept von Emanzipation, um die Frage was erzwungene von freien Kooperationen unterscheidet und vor allem immer wieder darum, was wir tun sollen.

Die beiden genannten Texte bzw. genauer die wertkritische Position der Krisis-Gruppe und das Konzept der freien Kooperation von Christoph Spehr spielen in der Diskussion auf der Oekonux-Mailingliste beide eine große Rolle. So begann also langsam eins zum anderen zu finden.

Ich habe mir nun das Konzept freier Kooperation angeschaut, um meine ursprünglichen Fragen an das Arbeiten erklärt zu bekommen. Auf den ersten Blick ist es offensichtlich: Lohnarbeit ist erzwungene Kooperation, da der Scheidungspreis nicht stimmt. Wenn ich kündige, bin tendenziell immer ich der Gelackmeierte, weil meine Arbeitsergebnisse weiter Profit abwerfen aber ich nicht weiter meinen Lohn erhalte. Diese einfache Sichtweise stimmt auch heute sicherlich immer noch für einen Großteil aller Lohnarbeitsverhältnisse,

nur beginnt sich im Zeitalter der immateriellen Arbeit einiges zu ändern. Da ein immer größerer Anteil der Produktivkräfte in den Subjekten selbst steckt, nehmen sie auch einen immer größer werdenden Anteil davon mit, wenn sie kündigen. Das gilt natürlich zunächst mehr für hochqualifizierte Arbeit als für niedrigqualifizierte, zunächst mehr im Norden als im Süden. Dennoch ist es ein Trend.

Für mich als Softwareentwickler zeigt sich dieser Trend auch schon ganz gegenständlich und nachvollziehbar: Es gibt den Fall, dass ich in einem Lohnarbeitsverhältnis Freie Software produziere. Was dann? Jetzt stimmt der Scheidungspreis. Wenn ich gehe, kann ich zumindestens große Teile meiner Arbeit mitnehmen, nämlich den Sourcecode meiner Programme, da das Ergebnis meiner Arbeit von Beginn an als Freie Software der Allgemeinheit zugute kommt. Solche Jobs sind zwar noch rar, aber dass Freie Software auch innerhalb von Firmen produziert wird, greift immer weiter um sich.

Dummerweise war ich selbst in diesen Fällen immer noch unzufrieden. Eigentlich hat sich an der konkreten Arbeitssituation wenig geändert. Mein Chef sagt mir immer noch, was ich zu tun und zu lassen habe. »Das ist ja auch kein Wunder«, spricht die freie Kooperation, »die Regeln in der Kooperation sind ja auch sakrosankt«. Nun wäre es denkbar – ich schreibe ab jetzt im Konjunktiv, weil meine Praxis noch nicht soweit ist – dass die Firma selbst sich nach den Prinzipien freier Kooperation organisiert und somit keine sakrosankten Regeln mehr gelten würden. Alle wären ab sofort ihr eigener Chef. Wenn das in der bestehenden Firma nicht funktioniert, kann man ja eine eigene aufmachen, die natürlich auch weiterhin nur Freie Software produziert (nennen wir die Firma mal GnuOp). Nun ist leider absehbar, was dann passiert: Neben sicherlich vielen Verbesserungen im Kleinen, wird sich nichts Grundlegendes ändern. Anstatt des Chefs sagt mir und den anderen GnuOpianern jetzt nur der Markt, vertreten durch den Kunden, was ich zu tun und zu lassen habe. Tja, nun guckt die freie Kooperation zunächst etwas zweifelnd aus der Wäsche. Die unsichtbare Hand hat sie fest im Griff, so scheint es. Doch nach kurzem Nachdenken fällt ihr die Lösung ein: Freie Kooperation »strebt eine plurale Konkurrenz von Marktbetreibern an und fördert diejenigen, die Erzeugern und Verbrauchern in höherem Maße die Voraussetzungen freier Kooperation verschaffen können.« (87) Statt eines Marktes hätten wir dann also viele, zwischen denen wir uns entscheiden könnten.

Nun, was ist mit mir und meinem Unbehagen an der Arbeit? So langsam wird es natürlich reichlich spekulativ, und es ist nicht mehr so einfach vorstellbar. Was einem solchen Szenario an existierenden Alternativen am nächsten kommt, findet sich wohl in der Tauschringzene. GnuOp könnte also versuchen, sich vermehrt an solchen Tauschringen zu beteiligen und dort vielleicht Software gegen Brötchen tauschen und so die Abhängigkeit vom kapitalistischen Markt zu verringern. Doch ein Problem bleibt bestehen: Immer

noch entscheiden andere über meine Werke. Nicht meine Selbstentfaltung entscheidet, sondern das abstrakt bleibende Bedürfnis von anderen. Tausch statt Geld ändert nichts an der grundsätzlichen Funktionsweise der Wertvergesellschaftung und damit auch nichts an meinem grundlegenden Unbehagen mit der Arbeit, das die Krisisleute ja schon ganz richtig analysiert hatten.

So langsam steht die freie Kooperation wirklich mit dem Rücken gegen die Wand. Eine einfache Lösung sich aus der Affäre zu ziehen, wäre, sich am Ende doch auf angebliche Naturnotwendigkeiten, à la »wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen« zurückzuziehen. Nun, für mich und den Rest der Zielgruppe wäre sie damit natürlich unten durch und deswegen orientiert sie sich hier lieber an »sozialen Sicherungssystemen«. Doch wenn mir das auch für eine Übergangszeit eine durchaus gangbare Lösung scheint, die auch eine positive Dynamik im emanzipatorischen Sinn entfalten kann (aber nicht muss), so ist es für mich doch keine dauerhafte Lösung, denn auch diese ändern nichts an der grundlegenden Wertvergesellschaftung. Denn auch solche sozialen Sicherheitssysteme funktionieren abstrakt, ein Überschuss wird irgendwie »umverteilt«. Dabei interessieren die konkreten Bedürfnisse der Einzelnen notwendig nicht mehr, denn was zählt, ist nur das umverteilte Geld (oder wahlweise auch Land). Wenn nun also die Wertvergesellschaftung letzten Endes die Ursache meines Arbeitsunwillens ist, dann scheint freie Kooperation da auf den ersten und auch auf den zweiten Blick nur an den Symptomen rumzudoktern. Das ist nicht das, wonach ich suche.

Dennoch denke ich, dass freie Kooperation, wenn man sie denn zu Ende denkt, auch hierfür einen Weg zeigen kann oder zumindestens mal einen Kompass, damit wir die ungefähre Richtung rausfinden. Denn: Sind denn diese Schlussfolgerungen nichts anderes als die Erkenntnis, dass unter den Bedingungen der Wertvergesellschaftung zwangsläufig alle Kooperationen erzwungene sind?

Was also für mich ansteht, ist eine Überarbeitung freier Kooperation, um diesen »blinden Fleck« zu überwinden. Für mich böten sich da vor allem folgende Ansatzpunkte an:

– Wer ist das eigentlich, der oder die freie Kooperationen eingeht? Was unterscheidet ihn oder sie vom »bürgerlichen Subjekt«. In der Ökonux-Diskussion ist in diesem Zusammenhang oft von »Selbstentfaltung« die Rede. In »Gleicher als andere« heißt es, die einzige Möglichkeit »jemand zu sein«, sei es in freien Kooperationen zu sein. Das geht auch in die Richtung.

– Die Marktkonkurrenz durch eine Konkurrenz der Märkte zu ersetzen, reicht nicht aus. Da müssen ganz neue Modelle jenseits des vergesellschafteten Tausches her. Auch hier bietet Freie Software und die Oekonux-Diskussionen darüber eine Inspirationsquelle.

– Soziale Sicherungssysteme sind eine Möglichkeit auf dem Weg freier Kooperation, aber sie taugen nicht für den letzten notwendigen Schritt: die Ab-

schaffung des Wertsystems. Insbesondere ist darauf zu achten, dass diese Systeme einerseits Emanzipation fördern, was nicht selbstverständlich ist, und andererseits das Wertsystem nicht noch verfestigen.

– Was genau sind die Eigenschaften der Wertvergesellschaftung im Vokabular freier Kooperation? Eine erste Formulierung könnte so aussehen: Die Wertvergesellschaftung ist eine gesamtgesellschaftliche verdeckte Kooperation mit Zwangsmitgliedschaft unter existentiellen Bedingungen mit verselbständigten Regeln. Das genauer anzugucken, wäre vielleicht eine Möglichkeit, Wertkritik mit freier Kooperation ins Gespräch zu bringen.

Soweit meine vorläufigen Ergebnisse auf meinen Streifzügen durch die Arbeitswelt. Ich hoffe, es finden sich noch ein paar andere faule Hunde, die Lust haben, daran weiterzuarbeiten.

Christoph Spehr und moderner Sozialismus

Zehn Jahre nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Weltsystems wird deutlicher als je zuvor: Dieser Kollaps steht nicht am Ende eines Irrweges menschlicher Vergesellschaftung, sondern ist nur eine Etappe eines immer weiter um sich greifenden Krisenprozesses der Auflösung »geordneter« sozialer Strukturen. Die Menschheit scheint unaufhaltsam auf einen Abgrund zuzutreiben, ohne dass Kräfte nennenswerten Umfangs sichtbar wären, um diese Apokalypse noch aufzuhalten. Politik hat sich längst auf medienwirksame Feuerwehractionen zurückgezogen, da der Versuch, Handlungsspielräume jenseits marktwirtschaftlicher Logik zurückzugewinnen, gnadenlos bestraft wird (Oskar Lafontaine). Die zivilgesellschaftliche Verankerung solcher Versuche scheint nur noch an den Peripherien der dritten Welt gegeben zu sein (Zapatistas), während anderenorts die Geldlogik nicht in Frage steht oder aber die Welt bereits im Chaos versinkt. Auch wenn an manchen Stellen noch Hoffnung keimt¹: Das Kurzsche Szenario², noch vor einigen Jahren als »dunkle Vision« nicht allzu ernst genommen, scheint unaufhaltsam abzuspulen. Auch in Europa gibt es inzwischen Regionen, die mit Billigung und Förderung der internationalen (Alien-)Gemeinschaft von privater militärischer Gewalt geprägt werden (Kosovo). Ein Ende solcher Auseinandersetzungen – einmal begonnen – ist nicht abzusehen und auch eine militärisch starke Staatsmaschine (Israel) wird nicht in der Lage sein, mit staatlichem Terror diesen Dschinn der privaten Gewalt wieder zurück in die Flasche zu befördern. Die Schaffung solcher militärisch aufgeladener labiler Gleichgewichte – Zonen des Schreckens – scheint trotzdem Teil des Kalküls der »global player« zu sein, um mit geringem Aufwand ökonomisch zweitrangige Gebiete im Griff zu behalten (und ggf., derzeit vor allem in afrikanischen Staaten praktiziert, deren Bodenschätze auszubeuten).

All diese Auswüchse sind Ergebnis der Logik einer Entwicklung, die sich nur an einer einzigen Zielgröße orientiert, der abstrakten Wertform des Geldes. Konkurrenz und Auseinandersetzung sind bei diesen Prozessen stets darauf ausgerichtet, kurzfristig Vorteile gegenüber anderen zu erlangen, selbst wenn dies auf längere Sicht den Untergang beider Seiten bewirkt. Die Strukturen, in denen sich diese »tautologische Selbstbewegung des Geldes« (Robert Kurz) vollzieht, versuchen sich tendenziell in alle Poren der Gesellschaft zu

1 »Heute kommt Widerstand, wenn überhaupt, weniger von den erstarkenden Rändern, als vielmehr aus der bröckelnden Mitte. Nicht von dort, wo alles verloren ist, sondern von dort, wo Besitzstand erst ins Wanken gerät.« (Hans-Dieter Schütt im ND vom 15.8.2001, S. 9).

2 Robert Kurz: Der Kollaps der Modernisierung, Frankfurt/M. 1991. Zitiert nach der Ausgabe Reclam, Leipzig 1994.

etablieren. Ihre primär an Geldvermehrung orientierte Logik nimmt im Konfliktfall wenig Rücksicht auf die Sachlogik und wird damit überall dort inhuman, wo sie sich gegen andere menschliche Logiken wendet. Der so geschaffene Gesellschaftskörper ist Menschenwerk und gleicht doch einem Golem, dessen eigene innere Logik sich gegen seinen Schöpfer wendet. Ein Golem, der allerdings keine Menschen frisst, denn die befinden sich bereits in seinem Inneren, sind Teil dieses Räderwerks und selbst innerlich zerrissen.

Dabei spielte die abstrakte Wertform des Geldes vor 200 Jahren, am Beginn des Industriezeitalters, eine durchaus wichtige progressive Rolle bei der Ablösung persönlich-feudaler Abhängigkeiten, die zum Hemmschuh für die anstehenden technisch-technologischen Entwicklungen geworden waren. Ein solches abstraktes Maß war notwendig, damit sich eine Eigenlogik (zunächst nur industrieller Strukturen) jenseits persönlicher Befindlichkeiten entfalten konnte.

Es zeigte sich bald, dass diese neue Logik der Akkumulation persönlicher Vorteile eine viel höhere Durchdringungskraft hat als das alte, auf persönlichen Abhängigkeiten beruhende feudale Prinzip. Diese beginnt bei den Arbeitern selbst, die sich auf einmal in Konkurrenz untereinander um die Möglichkeit, arbeiten zu dürfen, befinden und setzt sich fort im gesamten familiären Umfeld, das sich primär entsprechend den Bedürfnissen der Erwerbsarbeit strukturiert. Heute zieht diese Logik tendenziell immer neue Sphären der Gesellschaft in ihren Bann und deformiert die dort vorhandenen, an funktionalen Erfordernissen orientierten Logiken. Wird sie dabei dem Selbstlauf überlassen, so geht es bald nicht mehr um saubere Umwelt, sondern um Emissionsrechte, nicht mehr um Gesundheit, sondern um Punktwerte und Arzneimittelbudgets, nicht mehr um Bildung, sondern um Bildungsgutscheine, nicht mehr um Wissen, sondern um vermarktbar intellektuelle Eigentumstitel usw. In den Mittelpunkt rückt immer mehr ein fremdes Prinzip, das human-zentrierte Logiken durch die eine Geldlogik ersetzt – »Die Aliens sind unter uns«, so Christoph Spehr³, und haben die Welt fest im Griff.

Diese Alienlogik konzentriert sich in der sozialen Frage, in dem Umstand, dass in dieser Logik Menschen nur als für den Produktionsprozess (geistig und körperlich) reproduzierte Arbeitskraft von Interesse sind. Menschen, für deren Arbeitskräfte sich keine (geldlogisch begründbare) produktive Verwendung findet, sind auf Transfereinkommen angewiesen, um an der Gesellschaft partizipieren, ja überhaupt existieren zu können. Damit meine ich durchaus nicht nur Stipendien, Renten und Sozialhilfe, sondern auch solidere finanzielle Zuwendungen wie das Gehalt der Beschäftigten in Schulen, Ämtern und Behörden, sekundär umverteilte Erwerbseinkommen wie das vom »Ernährer

3 Christoph Spehr: Die Aliens sind unter uns!, München 1999.

der Familie« gestiftete Wirtschaftsgeld der Hausfrau, oder global umverteilte Mittel wie die »großzügige« Entwicklungshilfe, die die reichen Länder den armen Regionen dieser Welt gewähren.

Mit diesen Transfereinkommen, besonders solchen in den Infrastrukturbereich, sind die Aliens allerdings nicht allzu glücklich: Einerseits schmälern sie den erzielbaren Profit und andererseits reproduzieren sie gesellschaftliche Bereiche, in denen die Geldlogik nicht schrankenlos herrscht. Obwohl diese beiden Argumente oft mit anderen Nützlichkeitsabwägungen überlagert sind (Werbeeffekte, öffentliche Hand als Auftraggeber), haben die Aliens deshalb zwei Gegenstrategien entwickelt. Einerseits gilt es Transfereinkommen klein zu reden, deren Empfänger unter Druck und Rechtfertigungszwang zu setzen (über Lohnnebenkosten, Sozialhilfescharotzer, faule Professoren reden, dann die Finanzen der öffentlichen Hand beschneiden, Pflichtstundenzahlen bei Lehrern hochsetzen, Gesundheits- und Rentenreformen in die Wege leiten). Andererseits versuchen sie, auch in solchen Bereichen geldlogische Mechanismen einzuführen, so absurd sie aus funktionaler Sicht auch sein mögen (Gesundheitswesen, Bahn-, Post- und Telekommunikationsreform, jüngst die verstärkten Versuche zur Vermarktung von Wissen und Kunst über die extreme Ausweitung intellektueller Eigentumsrechte).

Am liebsten würden sie solche Bereiche ja ganz abschaffen und sich nur noch den wirklich profitablen Aktienspekulationen zuwenden – aber schon König Midas musste schmerzlich erfahren, dass die Welt auch eine dingliche Seite hat und diese für die menschliche Existenz letztlich entscheidend ist. Aus diesem Wechselverhältnis ergibt sich ein Problem: Überall dort, wo diese dingliche Logik nicht ausreichend Berücksichtigung findet, bricht sie sich in »ungewollten« oder »in Kauf genommenen« Effekten – schlimmstenfalls »Kollateralschäden« – ihre Bahn.

Die soziale Frage wird damit zur politischen Frage: Es geht nicht mehr darum, den Menschen »sozial abgefedert« in dieses System einzupassen, sondern der dinglichen Seite der Welt, ihrer humanzentrierten Gebrauchswertseite dort gegen die Alienlogik zu ihrem Recht zu verhelfen, wo beide in Widerspruch geraten. Der große, bisher nicht eingelöste Auftrag der Moderne lautet: Der Golem, die industrielle Maschinerie, muss aus seiner Menschen knechtenden Aliendynamik in einen am Menschenwohl orientierten dienstbaren Organismus überführt werden.

Das ist allerdings nicht einfach. Die Sozialismusversuche des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, dass es nicht ausreicht, mit Planung und Lenkung andere Logiken als die des Geldmaßes wieder in ihr Recht zu setzen, wenn dies in alten (oder auch neuen) Kommando- und Machthierarchien erfolgt. Die Erfolge der Sozialismusversuche, die Geldlogik zurückzudrängen, sind offensichtlich. Gescheitert sind sie letztlich daran, dass es nicht gelang, zusammen mit der Geldlogik auch die viel tiefer wurzelnde Alienlogik – die Logik der Herr-

schaft der industriellen Maschinerie über die Menschen – zu überwinden. Im Gegenteil – und damit sind wir schon mitten in Spehrs Argumentation –, diese Logik ist so virulent, dass sie auch die alten sozialistischen Ideale für sich instrumentalisieren konnte.

Eine neue Gesellschaft, in der »alle Verhältnisse umgeworfen sind, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«,⁴ kann also nicht auf dem Fundament der Industriegesellschaft – dem Höher, Weiter, Schneller heutiger Prägung – aufgebaut werden, sondern muss um diese Industriemaschine herum und in sie hinein gebaut sein. Sie muss die Industriemaschine mit vielfältigen Fäden und Nervenbahnen durchziehen, um (auch) die Logiken dieser Maschine (be)greifbar zu machen, um diese viel feiner steuern zu können und so mit anderen Logiken zu einem humanzentrierten Ganzen zu bündeln.

Der Vielfalt der Logiken entspricht die Vielfalt der Zugänge, die nur in je anders kompetenten Individuen und damit in der Vielfalt einer plural strukturierten Gesellschaft ihren Niederschlag finden kann. Die Gesellschaft der Zukunft kann also keine (Mehrheits-)Demokratie sein, sondern muss sich zuerst daran messen lassen, wie sie mit berechtigten Einwänden und Interessen von Minderheiten umgeht, wie sie deren spezieller Kompetenz gesellschaftlich Raum gibt und diese bündelt, wie weit also »Freiheit als die Freiheit der anders Denkenden« strukturell verankert ist. Nur ein solches wohlwollendkooperatives, jenseits harten Konkurrenzdenkens liegendes Zusammengehen in wirklich kollektiven Strukturen vermag die Alienlogik dauerhaft zu entmachten.

Besonders wichtig für eine solche kollektiv organisierte Gesellschaft ist die intensive, freie und ungehinderte Kommunikation über alle gesellschaftlich relevanten Fragen. Nur auf dieser Basis lassen sich individuelle Weisheiten zu einer »kollektiven Weisheit« jenseits »verordneter Weisheiten« bündeln. Konkurrenzdenken, Betriebsgeheimnisse und andere Arten der Beschränkung des Zugangs zu öffentlich relevanter Information stehen der Entwicklung solcher Strukturen diametral entgegen und sind die Quellen, aus denen die Alienlogik neue Kraft schöpft. Die notwendigen Veränderungen werden deshalb nicht bei einer Überbaukosmetik stehen bleiben können, sondern auch tief in die Alltagslogik und psychische Verfasstheit der Menschen eingreifen müssen. Der »Umsturz« muss in allen Poren der Gesellschaft gleichzeitig vollzogen werden.

Das Thema »Freiheit und Gleichheit« – Ausgangspunkt der Preisfrage der Rosa-Luxemburg-Stiftung Berlin im Jahr 2000 – und Spehrs Synthese beider Pole in einer »Theorie der freien Kooperation« sind ein wichtiger Baustein in

4 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, S.385

einer Neufundierung linker Alternativen, die die weiter oben formulierten Ansprüche ernst nimmt. »Freie Kooperationen« sind eine Antwort auf die Suche nach neuen Kommunikationsformen für eine kollektiv organisierte Gesellschaft. Wenigstens die Fragen, welche Kommunikationsstrukturen und Kommunikationsinhalten auf dieser Basis zu entwickeln wären, bleiben dabei noch unbeantwortet. Philosophische Ansätze wie die These von der »Verschiedenartigkeit als Garant der Gleichheit« oder die These von der »Freiheit, die erst verwirklicht ist, wenn nicht mehr über sie gesprochen wird«⁵, können bei der weiteren Suche als Wegweiser dienen.

5 Das habe ich aus einer Diskussion auf der Oekonux-Liste (Aug. 2001) gelernt, <http://www.oekonux.de>

Öffentliches Copyright für freie Kooperation

Die Welt der »freien Software« kann als reales Beispiel freier Kooperation dienen. Viele denken bei freier Software nur an Linux versus dem »Goliath« Microsoft. Weniger bekannt ist, dass das Internet überwiegend durch freie Software nach der Linux-Machart funktioniert. Etwa 60 Prozent der heutigen Webseiten werden durch den »Apache« betrieben¹, ein großes freies Projekt. Microsoft selbst hat es beispielsweise erst 2001 geschafft, dass ihre Hotmail.com-Server nicht mit freier Software laufen. Freie Software ist nicht nur eine Randgeschichte. Auch deswegen macht es Sinn, den Zusammenhang zur Politik der freien Kooperation zu betrachten.

Dazu werde ich zunächst Computer-Programme als spezielle »abzuarbeitende« Information beschreiben, damit wir ein halbwegs gemeinsames Vokabular haben. Dabei wird wichtig sein, dass wir es in allen Bereichen immer mit einer Vielzahl von Programmen zu tun haben.

Anschließend beschreibe ich die Bedeutung des kommerziellen Copyrights für den Alienismus als einem System zur Fremdbestimmung. Im Zentrum steht dagegen das »öffentliche Copyright«. Es ist das Fundament einer Politik gegen die Privatisierung und Kommerzialisierung von Ideen und Gedanken. Dabei werde ich ausführlich freie Software in Bezug auf wichtige Punkte der freien Kooperation untersuchen.

Schließlich werde ich meine Meinung darlegen, dass trotz der rigiden staatlichen und privatwirtschaftlichen Repressionen eine reale Perspektive bleibt.

Computer Programme sind spezielle Informationen

Ein Programm als Backrezept

Stellen sie sich vor, sie wollen ein Brot backen. Dazu benutzen sie ein Rezept, das sie von einer Freundin bekommen haben. Das Rezept sagt ihnen,

- welche Backmittel sie brauchen und
- wie sie diese Mittel nacheinander und miteinander kombinieren sollen.

Wenn das ein gutes und erprobtes Rezept ist, was sie da haben, dann werden sie das erwünschte Brot bekommen. Dieses Rezept ist eine spezielle Information, die schrittweise abgearbeitet werden kann. Es ist ein Programm.

Ein Computerprogramm ist ein Rezept, welches Informationen braucht und Informationen erzeugt. Das Programm legt fest,

- welche Informationen reinkommen (sollen) und
- wie diese Informationen nacheinander und miteinander kombiniert werden.

¹ Siehe: www.netcraft.com

Wenn sie ein gutes und erprobtes Programm haben, dann werden sie die gewünschte Information herausbekommen. Größere Programme werden auch Anwendung genannt. Beispiele sind Textverarbeitungsprogramme oder Internet-Browser.

Im Unterschied zum Backrezept gleichen sich Zutaten und Resultat strukturell. Es werden Informationen aus Informationen erzeugt. Diese Eigenschaft erleichtert Vernetzung und schrittweise Verarbeitungsprozesse. Es ermöglicht, dass sie ein Textverarbeitungs-Programm innerhalb eines Betriebssystem-Programms laufen lassen können.

Weitere Programme und Informationen

Programm, lat. Programma: Reihenfolge, Gesamtheit von Veranstaltungen, Verzeichnis der Darbietungen, aus lat. programma, griech. próγραμμα 'öffentliche Bekanntmachung, Tagesordnung

Wir benutzen den Begriff des Programms auch in Bereichen, die mit Technik wenig zu tun haben. Zum Beispiel drückt ein Wahlprogramm die Vorstellung aus, dass mit der Wahl einer Partei bestimmte Punkte automatisch verwirklicht würden. Das klappt bekanntlich noch schlechter als bei Computer-Programmen. Menschen können Programme bei weitem nicht so vorhersagbar abarbeiten, wie es Rechner und elektronische Prozessoren können. Wenn ich ein Programm in eine Rechenmaschine eingebe, dann kann ich mit einer vorurteilsfreien »Antwort« rechnen. Der Rechner kennt von sich keine Unterschiede hinsichtlich Geldbeutel, Rasse, Geschlecht oder Religion. Ein ablaufendes Programm selbst kann natürlich sehr wohl diskriminierend sein und Abhängigkeitsverhältnisse fördern.

Nicht eines, sondern viele Programme sind am Werk

Computerprogramme sind ausführbare Informationen, die Informationen zu neuen Informationen verarbeiten. Bis sie beispielsweise gedruckte Information aus ihrem Drucker bekommen, sind etwa 1.000 bis 10.000 kleinere und größere Programme für sie tätig gewesen, die Informationen umkopieren, verändern und dem nächsten Schritt zuführen. Die Vielzahl aufeinander und miteinander wirkender Programme hebt das Bild der klassischen Fabrik-Maschine auf. Wir können nicht mehr von einem einzigen Programm-Ablauf reden, sondern von einer Vielzahl vernetzter Programm-Abläufe. Und tatsächlich entspricht ja auch die moderne Industrieproduktion diesem Bild: Für ein Auto wirken ebenfalls tausende Maschinen und Verarbeitungen, eine Vielzahl von Informationen zusammen.

Gesellschaftliche Programme, die massenhaft ablaufen, bestimmen und organisieren unseren Alltag, unsere Kommunikation, unsere Lebensmittel, unsere Kultur, unsere Politik. Das ist in westlichen Gesellschaften mit größerer technischer Durchdringung stärker der Fall als in Entwicklungsländern².

Es wird immer weniger Wert und menschliche Arbeit auf die tatsächliche Formung eines Gegenstandes gelegt und immer mehr Wert auf die Konstruktion der Maschinen, die Beschaffung und Finanzierung, die Dienstleistungen. Letztere Bereiche beschäftigen sich hauptsächlich mit reinen Informationen in Form von Zahlen. Die Erzeugung und Verarbeitung von Zahlen-Informationen ist Dreh- und Angelpunkt der industrialisierten Welt geworden.

Alienismus heißt Fremdbestimmung

Christoph Spehr hat in »Die Aliens sind unter uns« das weltweite »alienistische« Programm trefflich beschrieben. Das Programm zeichnet sich dadurch aus, dass Ressourcen und Arbeitsprodukte zu den »Aliens« delegiert werden. Die Aliens sind keine Rasse, sondern dringen auf die Abarbeitung ihres speziellen Programms. Dessen Zweck ist, dass den Aliens die Früchte aller Arbeit zufließen. Bei vielen löst das ein Gefühl der Fremdbestimmung aus, weswegen deren Programm als »Alienismus« bezeichnet wird.

Es ist ein Programm, das viele Unterprogramme und Zuarbeitprogramme hat. Es lässt viele Möglichkeiten zu, solange sie dem Zweck des »Abschöpfens« dienen oder wenigstens nicht widersprechen.

Forderung der Alien-Akademien: Eigentum über alles

Eine jahrtausendalte Alienismus-Regel besagt, sich die Erde mit allen Lebewesen untertan zu machen. Moderner ausgedrückt, soll alles privat geeignet werden können: Autos, Lebensmittel, Fabriken, Häuser, Medien, Wasser, Pflanzen, Verfahren, Musik, Luft und letztlich Gedanken und Ideen. Die einzige offizielle Ausnahme bilden Menschen. Sie sollen nicht mehr wie vor 150 Jahren direkt geeignet werden, sondern es ist moderner, existentielle Abhängigkeiten vom Alienprogramm herzustellen. Außerdem lassen sich Menschenrechte ja auch vorzüglich als Kriegsgrund gebrauchen.

Gegenwärtig geht es um die Durchsetzung des »geistigen Eigentums« (intellectual property). Durch expansive Patente und Copyrights wird das Fundament gelegt, dass auch künftig alles den Aliens zufließt. Wo nämlich die technischen Verfahren und Programme drohen, Allgemeinwissen und öffentlich nutzbar zu werden, müssen die großen Konzerne geschützt werden. Schon Napster hat ja die neuen technischen Möglichkeiten aufgezeigt, die nun mit allen Mitteln bekämpft werden müssen.

Dabei ist das wichtigste Argument auf den Alien-Akademien, dass nur Privateigentum an Gedanken und Ideen zu einer effektiven Nutzung und Menschheitsfortschritt führen.

2 »Entwicklungsland« ist natürlich ein beschönigender Begriff hinsichtlich der Tatsache, dass das »postkoloniale Programm« auf meist brutale Weise Abhängigkeiten bzw. westliche Dominanz produziert. Die früheren Sklaven-Arbeitsverhältnisse sind im Westen kaum sichtbar, weil sie in Entwicklungsländer ausgelagert werden.

Freie Kooperation als Politik gegen Fremdbestimmung

Christoph Spehr beschreibt in der »Grundlegung der freien Kooperation« eine wirksame Politik gegen diesen Alienismus. Sie führt ebenfalls zu einer Vielzahl von Programmen und Prozessen, die miteinander und ineinander wirken. Es ist eine postmoderne Theorie, die nicht mehr den Anspruch erhebt, alles zu regeln und Gerechtigkeit an sich definieren und ableiten zu wollen. Stattdessen geht es darum, dass jegliche Regeln veränderbar bleiben und, am wichtigsten, ein fairer Verhandlungsprozess möglich wird und bleibt.

Öffentliches Copyright als Grundlage für Freie Software

Es gibt in der freien Softwareentwicklung eine Kultur, die einen fairen Verhandlungsprozess unterstützt. Fundament ist das öffentliche Copyright. Es hat folgende Kennzeichen:

- alle dürfen die Programme nutzen
- alle dürfen ohne Gebühren die Software weitergeben (kopieren)
- alle dürfen das Programm einsehen und verändern
- jede(r), der das Programm verändert, darf es nur mit ähnlichen Rechten für NutzerInnen und Programmierer weitergeben. Diese letzte Regel ist zwar heiß umstritten, spielt aber hier keine weitere Rolle.

Freie Programme nutzen immer eine Spielart eines solchen öffentlichen Copyrights. Im Verhältnis zum herkömmlichen Copyright könnte man auch von Anti-Copyright sprechen. Jedenfalls unterstützt es wichtige Punkte der freien Kooperation. Es ist hilfreich, sich das genauer anzuschauen.

Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten

»Some of their rules can be bent, others can be broken« (Morpheus in »Matrix«)

Programme zu entwickeln, bedeutet, Regeln aufzustellen innerhalb anderer Regelsysteme. Freie Programme zu entwickeln heißt, dass alle Regeln prinzipiell einsehbar und veränderbar sind.

Es gibt Informationen, die man direkt verstehen kann und solche, die codiert sind. Ein guter Hacker kann codierte Informationen decodieren, d.h. er knackt den Code und erhält die verdeckte Information zurück. Hacker nehmen sich die Freiheit des Veränderns und Umgehens von Regeln auch für Systeme, die nicht direkt zum Probieren und Verändern einladen oder dies verbieten wollen.³

Die tausend Formen des öffentlichen Copyrights ermöglichen die vollständige Einsicht in die Regeln und erlauben zugleich, dass jede Regel ohne Sanktionen legal verändert und veröffentlicht werden kann. Die Waffe des privaten

³ Man könnte übrigens z. B. Rechtsanwälte als Hacker der Regeln (Gesetze) des Rechts bezeichnen. Ebenso hacken Wahlkampfstrategen die Regelsysteme der Medien (Fernsehen, Radio, Zeitung ...), um ihrer Partei zu nützen.

Eigentums und der privaten Kontrolle wird entschärft, ohne dass etwas staatlich neu geregelt werden müsste. Auf den ersten Blick scheint das zu einer großen Unordnung führen zu müssen. Wenn alle wild hin und her kopieren, neu zusammensetzen, Zwecke entfremden, wie kann daraus etwas funktionierendes Ganzes werden?

Motivation, nicht Zwang als Motor

Es hat sich erwiesen, dass Leute nur allzu gerne auf Arbeit anderer zurückgreifen und generell die Zusammenarbeit suchen. Wer Bestandteile eines komplexen Systems ändern will, ist meist gut beraten, erst mal zu verstehen, warum etwas gerade so gemacht wurde, wie es ist.

Die Motivation zur Zusammenarbeit gründet auch in der Einsicht, dass man sowieso ständig auf zahllosen anderen Überlegungen und Leistungen aufbaut und insofern »geistiges Individualeigentum« eine Fiktion ist. Daraus ergibt sich auch die häufige große Ablehnung von Patenten, deren Besitzer leicht kopierbare Informationen künstlich verknappt und einzeln verkauft.

Ähnlich läuft es ja auch bei Kunst, Literatur und Musik: Die wenigsten KünstlerInnen entsprechen dem Muster des individuell Inspirierten, der im Kämmerlein Großes schafft. Vielmehr ist Kommunikation und gemeinsames Arbeiten an Projekten viel häufiger.

Sanktionen haben nur begrenzte Wirkung

Es gibt zwischen freien Entwicklern nur schwache Sanktionsinstrumente. Das schärfste Zwangsmittel stellt die aufgekündigte Zusammenarbeit da. Da Geld- und private Eigentumsverhältnisse kaum bestehen, kann weder ein Ausschluss noch eine Aufkündigung jemanden existentiell treffen. Zudem können beide Seiten mit dem bisherigen gemeinsamen Ergebnis – aufgrund des öffentlichen Copyrights und der leichten Kopierbarkeit – getrennt weiterarbeiten. Das ist nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern es ist in der Geschichte der freien Softwareentwicklung immer wieder vorgekommen. Man kann tatsächlich nicht nur begrenzt sanktioniert werden, sondern sogar etwas mitnehmen!

In den neunziger Jahren gab es einige sehr große freie Projekte⁴, die nach großen Streits in zwei Richtungen zerfallen sind und dann jeweils weiterentwickelt wurden. Die Trennungsdiskussionen und Auseinandersetzungen haben dabei epische Ausmaße angenommen.⁵

4 Es gibt viele Beispiele. Sehr bekannt ist die Geschichte um das umfangreiche Entwicklungswerkzeug »emacs«: Eine Gruppe von Leuten hat einen so genannten fork gemacht. Unterschiedliche Gruppen haben dann »emacs« und den fork »xemacs« weiterentwickelt. Neuerdings gibt es wieder mehr Zusammenarbeit.

5 Zudem gibt es Diskussionen über die verschiedenen Arten des öffentlichen Copyrights, die es mit den Fundi/Realo-Diskussionen bei den Grünen in Westdeutschland locker aufnehmen können.

Die Unfähigkeit, sich auf eine gemeinsame weitere Entwicklung zu einigen, war zwar ein Scheitern. Aber abgesehen von sozialen Zerwürfnissen konnten beide Seiten weitermachen. Die weitere Entwicklung hat sogar gezeigt, dass beide Seiten bis heute große Erfolge erzielen konnten.

Der Dschungel der freien Verhandlungen

Die Verhandlungen um ein freies Projekt finden tatsächlich in Christophs »wildem Dschungel der Kooperation« statt. Die verschiedenen Arten des öffentlichen Copyrights unterliegen ebenfalls ständigen und andauernden heftigen Diskussionen. Es gibt im Grunde keine Regel, die nicht schon intensiv diskutiert und verändert wurde.

Die konkreten Formen der Kooperation sind sehr unterschiedlich. Im Laufe der Zeit wurden im Dschungel viele Baumhäuser der Entscheidung gebaut:

– »Benevolent dictators« genießen ein solches Vertrauen in ihrer Gemeinde, dass ihnen quasi absolutistische Vollmachten ausgestellt sind. Sobald allerdings, wie in einigen Fällen geschehen, ein Teil unzufrieden ist, gibt es Abspaltungen, die sich anders organisieren und dabei alles wesentliche mitnehmen können.

– »Web of trust«: Sich gegenseitig vertrauende Personen entscheiden im Konsens über alle Fragen und auch über die Aufnahme neuer Personen. Es gibt kein prinzipielles Recht, aufgenommen zu werden.

– »Unregulated, least resistance«: auf unterschiedliche Weisen sichern Leute in den Entscheidungskreis. Solange sich niemand beschwert, ist alles möglich.

– Ähnlich dem parlamentarischen Systemen wählen alle Beteiligten regelmäßig eine neue Führungsperson.

Die allermeisten Projekte werden von Einzelpersonen oder sehr wenigen Personen angefangen und finden später Zulauf. Meist freuen sich Leute in einem Projekt sehr über neue Leute und die Aufnahme ist faktisch selten ein Problem. Eine Garantie, aufgenommen zu werden, gibt es aber nicht.

Der Dschungel der Verhandlungen zeigt sich vor allem zwischen den zehntausenden freien Softwareprojekten. Viele Projekte kooperieren mit anderen Projekten oder arbeiten direkt an größeren Zielen. Der Vernetzungsgrad freier Softwareprogramme und ihrer EntwicklerInnen ist immens und der gesellschaftlichen Komplexität ineinander wirkender Prozesse vergleichbar.

Politik der Beziehungen, Entfaltung sozialer Fähigkeiten

»They've yet to understand we're not marketing to them but to people who actually purchase software, instead of religiously create it. They may have made Linux, but we know how to make money with it, and we just can't understand why they don't care about that.« (Verkaufsmanager auf der linux expo, New York 2002)

Warum, wenn nicht für Geld, machen diese Leute das? Die Antwort lässt sich nicht leicht mit monetären Denkweisen fassen:

- Weil es Sinn und Spaß macht. Die Grundlage der Kooperation ist Motivation und nicht Zwang,
- weil man viele gleichgesinnte und interessante Menschen kennen lernt,
- weil es großes soziales Ansehen und viele Erkenntnisse bringt,
- weil die konventionellen kommerziellen Zwänge sehr viel Unzufriedenheit und wenig gute Software bewirken. Man muss auf den vielen freien Softwareforen nicht lange suchen, um unzählige Beiträge zu diesem Thema zu finden,
- weil freie Verhandlungen und freiwilliges gemeinsames Arbeiten hohe Kompetenz freisetzt und sehr spannend ist.

Es braucht im westlichen Maß vergleichsweise wenige materielle Mittel, um freie Software zu entwickeln. Die persönliche Grundsicherung findet meist über Jobs oder Anstellungen bei konventionellen Firmen statt. Das Arbeiten in normalen Firmen bestärkt allerdings meist die Zuwendung zu freier Software. Dort werden nämlich die ganzen Missstände erzwungener Kooperationen und unhinterfragbarer Regeln intensiv erlebt.

Abgesehen von materiellen Fragen braucht es großes technisches, soziales und kommunikatives Interesse, um erfolgreich an freien Projekten teilzunehmen. Gerade technisches Interesse ist bei vielen Frauen wegsozialisiert, so dass im Computerbereich allgemein weniger Frauen zu finden sind.⁶

Transparenz ist eine wichtige Voraussetzung für Kooperation. Durch die große Transparenz, wie ein Programm eigentlich arbeitet, kann gut gelernt und nachgefragt werden. Es gibt zwischen freien Softwareentwicklern eine weittragende Kultur des gegenseitigen Helfens und der Entfaltung technischer und manchmal auch sozialer Fähigkeiten. Berufspolitik gibt es kaum. Nur das Verhalten anderer bestimmen und lenken zu wollen, ist selten gern gesehen. Das liegt natürlich daran, dass freie Software eben aufgrund von »Motivation« zur Verwirklichung eigener Ideen stattfindet. Und weniger, um fremden Vorstellungen gerecht zu werden. Freie Software ist kein Territorium, das regiert werden kann, sondern ein Netz von Beziehungen auf freiwilliger Basis, das Wirkung entfaltet. Und ohne die Verweise auf Sachzwänge haben herkömmliche Politiker ja erhebliche Schwierigkeiten, sinnreich und überzeugend zu argumentieren.

Der Ausgang des Copyright-Kampfes ist offen ...

»Everything is a copy of a copy of a copy« (Fight Club)

Es ist schwer zu verhindern, dass Kopien und Änderungen von Informationen technisch einfach anzufertigen und leicht zu veröffentlichen sind. Und dass

⁶ Von vielen Frauen weiß ich, dass sie das viele Sitzen vor dem Bildschirm noch ungesünder als ich finden. Ich denke aber, dass die starke Technik-Orientierung eine sehr große Vorselektion hinsichtlich der Teilnahme an Freier Software darstellt.

das auch noch von vielen als richtig angesehen wird. Dagegen betreiben die Film- und Musikunternehmen sowie Profitweltmeister wie Microsoft derzeit große Kampagnen, um diese technischen Möglichkeiten zu ächten und als kriminell zu brandmarken. Gemeinsam mit der EU und den USA werden im Eilverfahren ständig neue Kontroll-, Überwachungs- und Strafgesetze verordnet. Um das Internet wächst seit Jahren der Kampf um die Kontrolle. Populäre Skandalisierungen von Nazi-Websites und Kinderpornographie bereiten dabei den Boden für rigide Kontrollen und eine Zählung der Technik und Kultur des Internets. Es ist also gerade aus linker Perspektive dringend angeraten, eine Unterstützung solcher Maßnahmen zu überdenken, da sie eine umfassende Kontrolle aller Informationen zur Folge haben.

Ungeachtet der Firmen- und Regierungsmacht gibt es große vernetzte Biotope freier Verhandlungen und Kooperation, die »das Netz« lebendig halten. Es ist eine düstere Vorstellung, nur noch als zahlende Konsumenten von genau kontrollierten Informations-, Nachrichten-, Musik- und Filmhäppchen dazusitzen. Ganz abgesehen davon, dass diese Schreckensvision 80 Prozent der Menschheit schon aus finanziellen Gründen ausschließt.

Zusammenfassung

Bei Freier Software zeigt sich, dass mit der Politik der freien Kooperation große vernetzte Systeme funktionieren können. Das ist wichtig festzustellen, weil ansonsten leicht das falsche Argument vorgebracht werden könnte, dass sich mit freier Kooperation nur ein kleines Dorf organisieren lässt, aber keinesfalls die Welt mit ihrer komplexen Technik.

Weder freie Kooperation noch freie Software implizieren irgendein »gerechtes System«, mit dem alle übereinstimmen müssen und das allen Ansprüchen gerecht wird.

Die Gefahr der »freien Kooperation nur unter Privilegierten« ist real. Aber wenigstens werden die Ergebnisse immer öffentlich geteilt und nicht profitträchtig verkauft. Die Privilegierung ist sicherlich schärfer, falls sich die großen Konzerne und die wirtschaftlich dominierte US-Regierung hier durchsetzen können. Beispielsweise will die Südafrikanische Regierung verstärkt freie Software einsetzen. Im Januar 2002 hat eine dortige Regierungskommission interessante Feststellungen⁷ zu ihrer Beteiligung am freien Projekt KDE (K Desktop Environment) als Alternative zu Microsoft Windows gemacht:

»It was so easy to include Xhosa in KDE because there is a spirit of co-operation and collaboration in open software projects. As a result it enjoys some of the richest translation tools and is multi-lingual from the ground up. Infor-

7 www.naci.org.za/docs/opensource.html

mation is freely discussed and shared, which means that KDE, like most other open software, is rapidly being enhanced by thousands of volunteer programmers around the world.«

Dort, wo die Grundideen des öffentlichen Copyrights kultiviert sind, nehmen neue Kooperations-Modelle zu, die herrschaftsförmigen Strukturen und Weltansichten geringere Spielräume lassen. Ein wichtiges Beispiel betrifft die gleichgeschaltete Berichterstattung zum 11.9.2001. Sie hat als großen Informations-Gegenpol nur noch das Netz. In offener weltweiter Kooperation werden Bilder entworfen, die ein ganz anderes Licht⁸ und viele Fragen an die herrschende Politik aufwerfen.

8 Siehe z. B. <http://broeckers.com> oder <http://heise.de/tp>

3. Teil: Kultur und Widerstand

DOROTHEE RICHTER & FALSE HEARTED FANNY

Zwischen Couch und Fernseher

Einige grundlegende Gedanken zu »Gleicher als andere«

DOROTHEE RICHTER: Hei, Fanny, aufstehen, lieg nicht faul mit Pommes und der kleinen Prinzessin vor dem Biene Maja Video rum, sondern setzt dich gefälligst mit mir auseinander!

FALSE HEARTED FANNY: Haben wir je abgemacht, dass unsere Kooperation ins Unendliche läuft, nur weil du letztendlich die Chefin bist? Haben wir wohl nicht und ich warne dich, eines Tages verschwinde ich und du kannst dir ein neues alter Ego¹ suchen. Vielleicht gefällt es mir einfach besser, faul herumzuliegen, als immer unbequeme Fragen zu stellen.

DOROTHEE RICHTER: Aber deine unbequemen Fragen sind so schön, bitte, bitte, Fanny.

FALSE HEARTED FANNY: Na, du kannst dir ja wohl denke, wo ich meine ersten Zweifel an Christophs wunderschönem Text anmelde. »Wir alle sind fast komisch gute Menschen«² wie Dostojewski schon Ippolit sagen ließ.

DOROTHEE RICHTER: Du willst damit andeuten, dass dir die entwickelte Utopie als eine Art »Pacifier« erscheint, sozusagen die bestehenden Konflikte eher überdeckt als weitertreibt, wenn ich dich richtig verstehe. Aber hat eine Utopie nicht die Aufgabe, eine nicht zu erreichende schöne Vorstellung von zukünftigen Lebensformen zu entwerfen?

FALSE HEARTED FANNY: Sicher, aber als Konstrukt verstehe ich vielleicht nicht so ganz, was die freien Kooperationen von der Sozialen Marktwirtschaft unterscheidet. In einer Gesellschaft, wie der unseren, die nicht auf brutalem Zwang und totaler Unterdrückung beruht, kann man mit Foucault von Strukturen der Macht sprechen, die einerseits alles durchziehen, also auch Subjekt-konstitution, Körperempfinden, das Bewusstsein (ein gutes Beispiel ist hier natürlich die Geschlechterdifferenz), andererseits lässt diese Vorstellung auch die Beeinflussung von Machtstrukturen von allen Punkten der Gesellschaft aus zu, (eine aufregende Idee). Das Individuum wird einerseits als Effekt der

1 Ich habe False Hearted Fanny schon bei anderen Aufsätzen gebeten, mir meine Rolle als gespaltenes Subjekt zu erleichtern. Die Figur ist einem Eventscript des Fluxus-Künstlers Emmett Williams entnommen ist, hauptsächlich wegen ihres wunderschönen Namens und als Referenz an eine politische Kunstbewegung der 60er Jahre. Emmett WILLIAMS: My Life in Flux and Vice Versa, Suttgart/London p. 335.

2 Fjodor Dostojewski: Der Idiot, Zürich 1996, S. 418.

Macht gedacht, andererseits bezeichnet Foucault den Körper und die Lüste als Widerstandsstützpunkte.³

DOROTHEE RICHTER: Ja, die Ansatzmöglichkeiten von Widerständen werden von Foucault sehr malerisch beschrieben: »Es gibt im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellion, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromissbereite, interessierte und opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können. Aber das heißt nicht, dass sie gegenüber der eigentlichen Herrschaft eine Folgewirkung, eine Negativform darstellen, die letzten Endes immer nur die passive und unterlegene Seite sein wird.«⁴ Dies sind doch hoffnungsvolle Ansätze, du wirkst aber deprimiert und verstört.

FALSE HEARTED FANNY: Tatsächlich bin ich verstört von den Anschlägen am 11. September und den internationalen Reaktionen. Mir will scheinen, dass der Schlaf der Vernunft wieder Ungeheuer gebiert. Oder, um mit Horkheimer und Adorno zu sprechen, dass »die Tendenz der Selbstausslöschung der Rationalität von Anfang an zugehört.«⁵

DOROTHEE RICHTER: Selbstausslöschung?

FALSE HEARTED FANNY: Ja, Selbstausslöschung. Tatsächlich gingen die Terrorakte von Menschen aus, die hier in einer modernen, rationalen Gesellschaft gelebt haben, zum Teil hier groß geworden sind. Mir will scheinen, dass es sich um Phänomene handelt, die in Abspaltungsprozessen der abendländischen Gesellschaft mitbegründet liegen. Einige Menschen scheinen bei der Ausbildung eines autonomen, abgeschlossenen Subjektes, das sich unter enormer Verdrängungsleistung konstituiert, ganz und gar überfordert. Sie suchen Anschluß an quasi vormodern strukturierte Gruppierungen, in denen es um Auflösung der Individualität, bis zur Auslöschung des Individuums, geht.

DOROTHEE RICHTER: Aber wo bleibt dabei die politische Analyse?

FALSE HEARTED FANNY: Ich denke, dass diese Analyse über eine psychoanalytische Erklärung hinausweist. Horkheimer und Adorno haben die Dialektik der Aufklärung unter dem Eindruck des Nationalsozialismus geschrieben. Sie postulierten: »Nicht bloß die ideelle, auch die praktische Tendenz zur Selbstvernichtung gehört der Rationalität seit Anfang zu, keineswegs nur der

3 Ich verweise hier auf die Ausführungen von Christine Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt, Unterwerfung und Widerstand* bei Judith Butler und Michel Foucault, Tübingen, 2000 S. 178 ff.

4 Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. 1976, S. 117.

5 Adorno/Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969, S. 6, zitiert nach Sigrid Schade: *Körper und Macht, theoretische Perspektiven bei Adorno und Foucault*, in Sigrid Weigel (Hg.): *Flaschenpost und Postkarte, Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus*, Köln; Weimar, Wien, 1995, S. 119.

Phase, in der jene nackt hervortritt.«⁶ Letztlich lauert unter der Oberfläche des Rationalen, insbesondere in einer Gesellschaft, wie der unseren, in der vom Verlust des Großen Anderen gesprochen werden kann, diese Tendenz zur Selbstvernichtung. Es gibt weltweit ganze Bevölkerungen, die durch die Globalisierung der Märkte und oder anderen schockartigen kulturellen Umbrüchen, aus ihren Bezugssystemen und Traditionen gerissen werden, um dann in einer Art Roll back von einer kleinen Gruppe mit äußerst rigiden Systemen unterjocht zu werden.

DOROTHEE RICHTER: Aber wagst du dich da nicht etwas weit vor in eine gesellschaftspolitische Analyse, die zuviele Parameter nicht berücksichtigt.

FALSE HEARTED FANNY: Ich wage mich etwas weit vor, ich wollte nur andeuten, weshalb ich zur Zeit den euphorischen, utopischen Unterton, der Christophs Abhandlung durchzieht, nicht ganz nachvollziehen kann. Zur tiefergehenden Analyse der Zusammenhänge des »Verlusts des Großen Anderen« und Rückgriffen auf vormoderne Traditionen empfehle ich Renata Salecl: (Per)Versionen von Liebe und Hass.

DOROTHEE RICHTER: Fanny, diesmal bist du diejenige, die die Antworten gibt, und ich die Fragende, wie kommt das denn?

FALSE HEARTED FANNY: Das kommt daher, dass es einige Antworten gibt, vor denen du dich drücken willst, wie wäre es mit etwas mehr Zivilcourage?

DOROTHEE RICHTER: Du hast Recht, es gibt etwas, vor dem ich mich unbedingt drücken will. Eine meiner Ängste ist, dass ich insbesondere in den linken Zirkeln, denen ich mich zugehörig fühle, ein latenter Antisemitismus vorhanden ist. Es gibt eine Tendenz an allem, an den Anschlägen und an den Militäractionen der USA, dem israelisch-palästinensischen Konflikt die Schuld zu geben, die mich schaudern macht. Das zu äußern ist schon so unangenehm, dass ich mich viel lieber mit dir und der kleinen Prinzessin vor den Fernseher zurückziehen möchte.

FALSE HEARTED FANNY: Ja, zuerst mich da wegziehen und dann selbst kneifen wollen, das läuft nicht. Mach doch mal ein Beispiel für deine Behauptung.

DOROTHEE RICHTER: Sehr krass ist es mir aufgefallen, als auf den verschiedenen e-mail-Listen, auf denen ich bin (Spektrum Kunst, Kultur, Feminismus), die Bilder von jubelnden Palästinensern nach dem 11.9. als fake bezeichnet wurden. Diese Bilder passten so wenig ins Weltbild von einigen ListenteilnehmerInnen, dass sie einfach gelehnet wurden. Natürlich muss hinterfragt werden, welche Bilder mit welcher Motivation und zu welche Zeit zu sehen gegeben werden. Es scheint mir allerdings, dass es innerhalb der Linken massive Verleugnungsstrukturen gibt. Aus irgendwelchen Gründen wurden die

6 ebd. S. 6.

palästinensischen Gruppen mit Befreiungskampf assoziiert, die sie vielleicht genauso wenig verdienen, wie andere undemokratische, feudal organisierte, patriarchale Gruppierungen. In diese Zusammenhänge passt, das es schlicht unbekannt ist, dass die Palästinenser (dies ist schon ein fragwürdiger Terminus), mit Hitlerdeutschland paktiert haben und sich im Übrigen nie davon distanzieren haben. Du siehst, es gibt verschiedene Konfliktlinien, die Haltungen innerhalb der, sagen wir, kritischen Linken in der BRD, nach sich ziehen, die divergent, um nicht zu sagen, unvereinbar sind. Womit wir wieder bei freien Kooperationen wären. Dies ist natürlich ein sehr schönes Konzept, das prinzipiell die Möglichkeit eröffnet, zusammenzuarbeiten. Was ist aber mit all jenen Fällen, bei denen wir uns innerhalb einer Interessensgruppe oder innerhalb der Linken plötzlich ganz entschieden in unterschiedlichen Lagern wiederfinden?

FALSE HEARTED FANNY: Ich sehe, es ist natürlich eine unlösbare Frage, eine Frage die immer nur vorläufig beantwortet werden kann.

DOROTHEE RICHTER: Ja, eine sehr vorläufige Antwort ist, dass wir als Intellektuelle in erster Linie unbequeme Fragen stellen müssen und unbequeme Gedanken preisgeben. Tatsächlich geht es dabei immer um ein bestimmtes Risiko. Ich möchte mich dem anschließen, was Foucault für die Philosophie in Anspruch nimmt:

»Philosophie ist Aktivität. Denn Philosophie ist eine Bewegung, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht. [Sie] ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anderes zu machen und anders zu werden als man ist.«⁷

⁷ Michel Foucault: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch, Berlin 1984, zitiert nach Christine Hauskeller: Das paradoxe Subjekt, Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault, Tübingen, 2000 S. 46.

»Jede ist Expertin«. Identität und Verweigerung

Feuer löschen? So ein Unsinn. – In dem Science-Fiction-Roman »Fahrenheit 451« von Ray Bradbury gibt es die Feuerwehr, die nicht Brände löscht, sondern Brände legt; sie wehrt sich mit der Kraft des Feuers gegen die Macht des Wissens, indem sie Bücher verbrennt. Diese Rhetorik ist dieselbe Demagogik, die wir heute erleben, wenn im Namen von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit ein Krieg geführt wird, der Freiheit nimmt, ungerecht ist (wie jeder Krieg) und die Ungleichheit befestigt. – Angesichts der weltpolitischen Ereignisse seit den Terrorangriffen am 11. September 2001, vor allem angesichts der militärisch-kriegerischen Vergeltungsschläge genannten aggressiven Bombardements Afghanistans seit dem 8. Oktober, gewinnen Christoph Spehrs Überlegungen zu Fragen der Gleichheit und politischen Freiheit eine unfreiwillige Aktualität, die nicht vernachlässigen kann, wer die Thesen von »Gleicher als andere« kritisch diskutieren möchte. Auch dieser Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln und vice versa, weil – wie Michel Foucault darlegte – die bürgerliche-neuzeitliche Politik die Fortsetzung des Krieges ist¹. Krieg und Freiheit schließen sich nach dieser Logik aus, eine Politik des Krieges kann keine der Freiheit sein. Die verteidigte Freiheit, die der Propaganda dient, mit der die massive Einschränkung von Freiheitsrechten innen- wie außenpolitisch nun mehr legitimiert wird, ist keine des politischen Rechts, sondern eine Ideologie der Freiheit, die sich im ökonomischen Neoliberalismus und der global-kapitalistischen Ausweitung der Konsumsphäre manifestiert. Dass der Krieg zunächst unter der Parole »ewiger Gerechtigkeit« und dann »andauernder Freiheit« geführt wird, lässt erahnen, dass es nicht um Gleichheit geht, sondern um die Festsetzung einer Hierarchisierung, in der Freiheit die Fähigkeit meint, sich freiwillig oder wenigstens scheinbar freiwillig zu den bestehenden Ordnung zu verhalten: Damit wiederholt sich in diesem Krieg die allgemeine Struktur des Spätkapitalismus, die politisch Züge des Voraufklärerischen trägt, aber durchsetzt ist von postmodernen Subjektivitäten. – Spehr schreibt in seinem Essay, dass wir »in der heutigen Welt kaum eine Gesellschaft finden [werden], in der Freiheit oder Gleichheit auch nur annähernd verwirklicht sind, ja in der sie überhaupt als grundlegender politischer oder sozialer Wert angesehen werden – es sei denn, wir akzeptieren die kümmerlichen Definitio-

1 Vgl. Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am College de France (1975/76), aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt/Main 1999. Der Krisentheoretiker Robert Kurz hat in neueren Schriften darauf hingewiesen, dass die technisch-sozialen Bedingungen des Kapitalismus historisch auf die Entwicklung des Soldatentums und die Erfindung der Handfeuerwaffe zurückzuführen sind. Vgl. bündig den Beitrag von Robert Kurz, in: Norbert Trenkle u.a.: Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit, Hamburg 1999.

nen von Freiheit und Gleichheit, die uns vorgesetzt werden.« (S. 24) Nun zeigt die Legitimation des Krieges, dass gerade die aggressive Einschränkung von Freiheit und Gleichheit noch als deren Verteidigung reklamiert werden kann, weil offenbar die Subjekte bei einem Höchstmaß an Einschränkungen bereit sind, die bestehende Ordnung zu bejahen. Sinnbild der Freiheit ist paradoxer Weise die Freiheit der öffentlichen Meinungsäußerung; paradox, weil die öffentliche Meinung zum Instrument geworden ist, das die »Akklamationsbereitschaft« vergrößert und »nicht mehr durch Diskussion, Argumentation und Kritik vermittelt«.² – Das Feuer wird von der Feuerwehr gelegt; der Krieg wird von Friedenstruppen geführt; Hannah Arendt sprach vom »Wahr-Lügen«.

»Die zahmen Vögel singen von Freiheit, die wilden fliegen.« – Wenn aber Vögel lange genug in einen Käfig gesperrt werden, so wird die irgendwann geöffnete Tür, der Weg in die Freiheit zur Bedrohung. Es kann sein, dass die Menschen heute die Ziervögel der Demokratie sind. Während sich der mögliche gesellschaftliche Raum der Freiheit vergrößert hat – Stichwort Pluralisierung in der Postmoderne –, verengen sich die privaten Sicherheitszonen. Die Idee der Freiheit, die sich für alle diesen »Terrorkrieg« Befürwortenden in der bereitwilligen Einschränkung realdemokratischer und alltäglicher Freiheitsrechte ausdrückt, wird objektiv gedeckt durch das Tauschgesetz, subjektiv durch die Sicherheitsobsession, die Mike Davis einmal »Ecology of Fear« nannte. Zugrunde liegen dem Fetischismen, die verdinglichte und phantasmagorische Akklamation und Anerkennung von selbst-produzierten und gesellschaftlichen Verhältnissen als naturwüchsige Zustände. Die nationalstaatlichen ebenso wie die internationalen Machtbeziehungen, auch die Machtstrukturen, denen Menschen unterworfen sind und die sie zugleich permanent wiederherstellen, sind nur scheinbar vollends durch die neuzeitlichen vertragsrechtlichen Gleichheitspostulate definiert, durch Vernunftentscheidungen. Das wesentliche Bewegungsmoment politischer Prozesse ist vielmehr das sozialpsychologische Moment der individuellen wie kollektiven Ohnmacht einerseits, der entsubjektivierten Verlorenheit des Menschen in Strukturen und Kontexten andererseits. Das heißt für die Ereignisse seit dem 11. September und 8. Oktober 2001: Gleichgültig, ob der Terrorkrieg völkerrechtlich legitimiert werden könnte oder wenigstens die politischen Einzelentscheidungen plausibel wären – die eigentlichen Legitimationsverfahren sind in einer im »Gesellschaftscharakter« verankerten Autoritätsbindung begründet, die Erich Fromm beschrieben hat³ und die später als »autoritärer Charakter« gefasst wurde, und die Gilles Deleuze, im Anschluss an Foucaults Diszi-

2 Oskar Negt: Zum Verhältnis von Provokation und Öffentlichkeit, in: ders.: Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral, Frankfurt/Main 1977, S. 349.

3 Vgl. Erich Fromm: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, in: ders.: Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur Analytischen Sozialpsychologie, Frankfurt/Main 1993, S. 32.

plinarmachttheorie, in einem neuen Stadium als Kontrollgesellschaft dargestellt hat, in der Normierungen weniger von der äußerlichen Gewalt abhängig sind als von der Selbstkontrolle der Einzelnen.⁴ Nimmt man jetzt noch hinzu, was Herbert Marcuse mit dem Befund einer überschüssigen Triebunterdrückung meinte, die die Leistungsgesellschaft bestätigt⁵, dann lässt sich etwas von den Motivationsmustern erahnen, wenn Menschen einerseits eine klammheimliche Freude mit den Attentaten in New York empfinden, die angebliche islamische Bedrohung aber im selben Augenblick zum Anlass nehmen, ihren Hass gegen Fremde in einer merkwürdigen Figur von »Liberalität« münden zu lassen und sich demokratisch für Rechtspopulismus entscheiden, was jüngst in Hamburg mit dem Wahlerfolg der Schillpartei Schlagzeilen machte.

»Euch geht's doch gut!« – Betrachtet man die jüngsten Ereignisse unter dem Blickwinkel solcher subjekttheoretischer Überlegungen, die auch dem Beitrag von Spehr zugrunde liegen, so verdeutlichen sie die Bedeutung des Strukturellen wie Sozialpsychologischen bei der Konstitution von Individualität. Und dies berührt einen Bereich von Theorie-Praxis, um den meines Erachtens Spehrs Überlegungen zu ergänzen wären: Mit seiner Programmatik einer »Grundlegung der freien Kooperation«, die Spehr in seiner Schrift »Gleicher als andere« entwirft, wird ein politisches Handlungskonzept skizziert, das zum Kern die beständige Reorganisation politischer Praxis und politischer Akteure hat: das Neuüberdenken, Regeln Durchbrechen und das Respekt Verlieren als Grundlegung einer subjektiven Praxis. Dies mündet im Manifest-Schluss »Die Uhr von Lund« in den beiden Sätzen: »verliert den Respekt« und »organisiert euch!«⁶ Spehr konzipiert dies im Sinne einer Vertragstheorie von unten; diesem Gedanken liegt die historische Entwicklung sozialer Kraftfelder zugrunde: Diejenigen Kräfte, die sich theoretisch wie praktisch um eine fundamentale Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse bemühen und die überhaupt davon ausgehen, dass diese Gesellschaft grundlegend änderbar ist, haben sich im 20. Jahrhundert auf eine umfassende Transformation einstellen müssen: Im vergangenen Jahrhundert hat der Kapitalismus sich als globales und scheinbar naturwüchsiges System etablieren können vermittels einer Gegenbewegung, die von gewaltvollen Instabilitäten und Krisen gekennzeichnet ist: Die ökonomischen Verdichtungen und Verfestigungen des Systems vollzogen sich vor dem Hintergrund einer Zerstreuung der einmal mit dem Überbau

4 Vgl. Gilles Deleuze: Postskriptum. Über die Kontrollgesellschaften, in: ders.: Unterhandlungen 1972-1990, Frankfurt/Main 1993, S. 254 f.

5 Vgl. Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt a. Main 1968, S. 10 ff.

6 Dies ist im Übrigen der einzige Satz, den Spehr mit Ausrufezeichen als Imperativ formuliert; die anderen Sätze sind als Vorschläge und Vorläufigkeiten zu lesen: »Verneigt euch nicht!« Auch nicht vor dem Text.

bezeichneten Strukturen des Politischen und Kulturellen; in marxistischen Termini: Der Stillstand der Produktionsbasis wird durch eine ungehemmte Dynamik der Verhältnisse innerhalb der Reproduktionssphäre konterkariert. Für die radikale Linke haben sich neue Felder ergeben, die überhaupt erst praktisch erschlossen werden mussten: der Feminismus, die Ökologiebewegung, die Friedensbewegung, der Antirassismus, der Antifaschismus. Die Idee des alten revolutionären Subjekts Proletariat war nicht mehr haltbar und eine Neubestimmung des revolutionären Subjekts musste sich, seit der Erfahrung von Nationalsozialismus und Stalinismus, jenseits von Zwangskollektivismus finden lassen; damit gewann der Begriff Widerstand eine neue Dimension, wonach es eben nicht nur um Gegenöffentlichkeiten, sondern auch die Konstitution neuer Öffentlichkeitsformen ging – und geht. Solidaritäten sind also keine klassenmäßige Bündnispragmatik, sondern erfordern ein »Patchwork der Minderheiten« (Jean-Francois Lyotard), bei gleichzeitiger Reflexion auf den eigenen Subjektstatus. So auch in der Hinsicht, dass es nicht mehr nur um Aufklärung über Ideologie als falsches Bewusstsein geht, sondern falsches Bewusstsein eben notwendig in die Prozesse der Selbstwahrnehmung der Subjekte eingelagert ist und Ideologie sich auch strukturell und konkret in den Repräsentationsstrategien des Alltagslebens der Subjekte vollzieht. Das veränderte jedoch Gegenstrategien, weil es längst nicht mehr um die Freiheit innerhalb der Definitionen geht, sondern um die Freiheit, Definitionen zu verschieben, zu erweitern, zu dekonstruieren – in dem Maße, wie der »realexistierende Zynismus demokratischer Herrschaftspraxis« zunehmend zur Repräsentationspolitik wird, muss eben diese zum Ort linker, radikaler Praxis werden.

Identitätspolitik / Körper. – Der Verflüchtigung und Verdichtung von Herrschaft in Machtstrukturen im Sinne einer Repräsentationspolitik führt nicht nur zu einer zunehmenden Verdinglichung des Bewusstseins, welches sich in immer feineren Zwischenstufen zwischen Individuum und Gesellschaft einschreibt; die Repräsentation dieser Macht findet strukturell im und am Körper statt. Der Körper, an dem sich die Repräsentationen von Geschlecht, Rasse und Klasse vollziehen, stellt eine manifestierbare und konkretisierbare Sicherheit inmitten der kulturellen, sozialen und politischen Segmentierungen und Verunsicherungen dar. Zugleich ist die über solche Repräsentationen des Selbst geleistete Identität nicht unbedingt von Dauer und kann beständigen Erschütterungen unterworfen sein. Die Auflösung klarer Muster der Selbstwahrnehmung bietet den Subjekten einerseits einen einfacheren Zugang zu neuen Identitäten, bedeutet andererseits aber auch höheren Druck, sich innerhalb der sozialen Felder angemessen darzustellen, ohne sich auf essentielle Zuschreibungen des Selbst, auf subjektive Fähigkeiten und Bedürfnisse verlassen zu können. Daraus ergeben sich auch für eine radikale Linke Konsequenzen, die Walter Benjamin vor siebzig Jahren schon vorgezeichnet hat: »In

diesen Tagen darf sich niemand auf das versteifen, was er ›kann‹. In der Improvisation liegt die Stärke. Alle entscheidenden Schläge werden mit der linken Hand ausgeführt.«⁷ – Emanzipation meint heute nicht nur die Befreiung von den als äußerliche Gewalt wahrgenommenen Zuständen, sondern eine Dekonstruktion der Selbstverhältnisse; Emanzipation ist erweitert worden durch eine widerständige Praxis der Subversion und Dissidenz. Die Identitätspolitik einer radikalen Linken ist bestimmt durch das Experimentieren mit neuen Identitäten und die Verweigerung bestehender Identitätsmuster. Das ist vielleicht der wesentliche Unterschied zu einer Politik des Klassenbewusstseins, die nach dem Modell größtmöglicher Identifikation mit dem männlichen, weißen Arbeiterideal funktionierte. Dagegen operiert die »quere Politik«, die Queer Politics. Das heißt: sich selber ausprobieren, sich reflektieren als beständige Verortung und Bereitschaft, mit neuen Fähigkeiten und Bedürfnissen zu spielen. Im Rahmen des realpolitischen Abschaffung des Asylrechts gab es den Versuch, Ausländer in benötigte Computerspezialisten und überflüssige Arbeitskräfte zu unterscheiden; die radikale Linke hat dem die Parole »Jede ist Expertin« (bzw. »Jeder ist Experte«) entgegengesetzt. Es kommt nicht auf das Können an, sondern es geht um die politische Fantasie, ein spezifisches und vielleicht zunächst unbrauchbar erscheinendes Können einzusetzen, ein neues Feld der Subversion zu eröffnen. – Entgegen den postmodernen Versprechen, dass es sich bei diesen Widerstandsformen der Subversion und Dekonstruktion um Spielweisen handelt; entgegen der Illusion, dass die Politik sich aufgelöst hat in ein sowieso nur noch virtuelles Verhältnis des Immateriellen, erinnert die gegenwärtige Situation allerdings an den Ernst der Lage, an ihre reale Bedrohung. Die Praxis der neuen ExpertInnen ist keine leichte Übung. So wichtig es ist, eine Kultur der Verweigerung mit der nötigen ironischen Distanz zu sich selbst zu etablieren, so sehr erinnern die Randzonen dieser Kultur an die Brutalität der Konfrontation, die das Leben für die meisten Menschen dieser Welt immer noch bedeutet. Dass die sozialen Repressionsverhältnisse sich heute in Formen der symbolischen Gewalt manifestieren, heißt nicht, dass es lediglich um die Besetzung, Aneignung oder Zerstörung dieser Symbole geht. Die schwierigste Aufgabe für die ExpertInnen ist es, hinter der symbolischen Ordnung die substantiellen Gewaltverhältnisse freizulegen.

7 Walter Benjamin: Einbahnstraße, Gesammelte Schriften Bd. IV/1, Frankfurt/Main 1991, S. 89.

»Der Kleinere schaut sich das Bild des Älteren an und richtet sich danach.«

Freie Kooperation ist ein Thema, worüber nicht oft gesprochen wird und man setzt sich damit nicht auseinander. Es ist in der Regel der Fall, dass einige Leute sich vieles erlauben können und sie damit durchkommen, während andere sich nicht einmal einen Bruchteil davon erlauben dürfen. Spehr hat in seiner Arbeit versucht solche Ereignisse zu schildern. Wie weit darf der Mensch eigentlich gehen?

Seine Untersuchung gibt viele interessante Einblicke in die Konzepte der freien Kooperation. Man stellt sich oft die Frage welche Grundsätze als Richtlinien für das Verhalten der heutigen Gesellschaft gelten.

Der eigentliche Sinn der Gedankengänge der Untersuchung ist es, das menschliche Dasein zu erforschen. Wie reagieren die Menschen auf Autorität? Spehr sagt: Jede menschliche Tätigkeit beruht auf der Kollektivität und Historizität von Arbeit und Natur anderer. Wenn Freiheit bedeuten sollte, dass wir das möglichst ungehemmt und ohne Beschränkungen tun sollten, dann wäre Freiheit immer nur auf Kosten der Unfreiheit anderer möglich.¹ Laut Spehr gibt es Regeln, denen der Mensch folgen muss, um in der Gesellschaft zurechtzukommen. Freie Kooperation bezieht sich auf alle Aspekte des Alltags. Gemäß Spehr muss die Gesellschaft toleranter werden und dies bedeutet, dass jeder Einzelne der Gesellschaft lernen muss, tolerant mit anderen umzugehen, da die Gesellschaft sich aus einzelnen Menschen zusammensetzt. Die Frage ist, ob diese Zielsetzung realisierbar ist.

In dem Beispiel der Familie Bär, wird dem kleinen Bären gelehrt, Autorität der älteren Bären zu respektieren. Diese Geschichte zeigt wie der Mensch (in dieser Geschichte ist es ein Bär der menschliche Züge besitzt) auf Freiheit reagiert. Der kleine Bär dachte, er könne sich alles erlauben, weil er kleiner als die anderen zwei Bären ist. Er stellte sich über die anderen und benahm sich wie ein König. Dieses ist ein menschliches Verhaltensmuster. Der Mensch neigt dazu, auf Freiheit in verschiedenartiger Weise zu reagieren. Der kleine Bär kam erst zur Besinnung, nachdem die großen Bären strenger mit ihm sprachen. Er musste feststellen, dass er Respekt-Personen anerkennen muss. Dieses Beispiel beantwortet Spehrs Frage nach dem Sinn des Verhaltens der großen Bären. Er fragt: »Wieso gehört den alten Bären das Haus? Weil sie darin geboren sind? Weil sie es gebaut oder gekauft haben, als der kleine Bär noch gar keine Chance hatte, ein Haus zu bauen oder zu kaufen? Wieso entscheiden

1 Vgl. Christoph Spehr: Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation, S. 43

sie, wann das Essen gegessen wird? Weil sie es gekocht haben... Wieso dürfen die alten Bären den kleinen Bär zu etwas zwingen? Wer gibt ihnen das Recht, zu wissen, was für den kleinen Bären gut ist? Ist es nicht ein Skandal, dass sie ihm gegenüber derart im Vorsprung sind?«²

Es ist in der Tat keine Schande, dass die großen Bären ihm gegenüber im Vorteil sind, weil sie älter und erfahrener sind. Steht es irgendwo geschrieben, dass die Eltern über die Lebensweise ihres Kindes bestimmen dürfen? Aber, man muss sich immer nach etwas richten, um die Orientierung nicht zu verlieren. Ein Yoruba Sprichwort aus Nigeria lautet: »Der Kleinere guckt sich das Bild der Älteren an und richtet sich danach.« Ein Kind braucht immer ein Vorbild und findet es immer in den Erwachsenen. Es kann zwar gegen deren Autorität rebellieren, aber solange es noch unter dem Dach seiner Eltern lebt, muss es sich an die Regeln halten, sonst wird es die Konsequenzen daraus tragen müssen. Der Bär hatte die Wahl, entweder sein Essen aufzufressen oder ohne Mahlzeit ins Bett zu gehen. Nur auf diese Weise kann er sich zu einem besseren Menschen entwickeln und sich in der Gesellschaft zurechtfinden.

Laut Spehr hat freie Kooperation vielerlei Bedeutungen. Einige interessante Aspekte davon sind: »In einer freien Kooperation werden keine überkommenen Rechte und Regeln anerkannt (außer als vorläufiger Ausgangspunkt). In einer freien Kooperation sind die Beteiligten frei, sich der Kooperation zu entziehen, d.h., sie zu verlassen; sie sind frei, ihre Kooperationsleistungen einzuschränken oder unter Bedingungen zu stellen, um dadurch Einfluss auf die Regeln zu nehmen. Freie Kooperation hat zur Voraussetzung, dass alle Beteiligten diese Form der Einflussnahme (oder der Ankündigung) auch praktizieren können, und zwar zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis. Diese Voraussetzung muss immer wieder neu hergestellt und durchgesetzt werden; dies ist der Inhalt linker Politik.«³

In der Regel existieren in vielen Ländern der Welt, sowohl der Dritten Welt als auch der Ersten und Zweiten Welt Regeln, die die Menschen einhalten müssen. Eine Gesellschaft kann nicht ohne Kooperation überleben, weil es ohne Regeln überall in der Welt Chaos gäbe. Die Zahl der Verbrecher, politischen Unruhen, sowie Spannungen zwischen den Rassen würden sich vermehren, weil niemand mehr da ist, der ihnen den richtigen Weg zeigen könnte.

Also, freie Kooperation kann vieles bedeuten, je nachdem aus welchem Blickwinkel sie betrachtet wird. Die von Spehr geschilderten Beispiele dieser Kooperation deuten darauf hin, dass der Mensch oft Regeln befolgt, ohne sich viel Gedanken darüber zu machen.

2 vgl. ebd. S. 21

3 vgl. ebd. S. 48

Laut Spehr bedeutet ein radikaler Begriff von Freiheit: »ich bin frei⁴, wenn ich in meiner Verhandlung mit anderen frei bin, d.h. von keiner Instanz behindert und von niemand durch Zwang beschränkt. Dies bedeutet aber nichts anderes, als dass ich anderen in der Kooperation gleich bin: dass meine Kooperation keine erzwungene ist, sondern dass ich darüber mit anderen auf gleicher Ebene verhandeln kann, und dass dabei auch niemand über mir steht, dessen Regeln und Kontrolle ich unterworfen bin. Ein radikaler Begriff von Freiheit und von Gleichheit fallen zusammen.«⁵

Dieses Zitat ist eindeutig das Wunschdenken eines Menschen, der sich von allem befreien will, aber sich trotzdem bestimmten Regeln beugen muss. Ich bin mit diesem Zitat nicht einverstanden, weil Freiheit nicht Gleichheit bedeuten muss, sondern dies sind zwei verschiedene Grundrechte. Wenn jeder solche Gedanken verträte, würde die gesellschaftliche Ordnung zerstört werden. Jeder würde dann nur seine Meinung vertreten und keine Rücksicht auf die Gefühle anderer nehmen. Dies könnte einer der Gründe sein, warum es Kriege in so vielen Ländern der Welt gibt. Wenn eine Übertretung festgelegter Regeln stattgefunden hat, bricht oft Chaos aus. Dies hat Konsequenzen auf das Leben der Einwohner der betroffenen Länder. Es ist in der Tat eine äußerst delicate Angelegenheit, weil Menschen in einer Gesellschaft miteinander leben müssen, ohne sich gegenseitig zu zerstören. Wenn man in einer Gesellschaft leben möchte, die nach bestimmten Regeln funktioniert, dann muss man sich anpassen.

Während Freiheit vielerlei Bedeutungen hat, ist Gleichheit eher beschränkt. Der Mensch ist frei, sein Leben so zu gestalten, wie es ihm passt, indem er kämpft, etwas Positives oder Negatives daraus macht. Aber, Gleichheit in der Gesellschaft ist nicht möglich, weil die Menschen nicht gleich sind. Menschen sind frei und können auch miteinander zurechtkommen, aber sie können nicht alle gleich sein, weil sie aus unterschiedlichen Kulturen stammen.

Ich bin aber auch der gleichen Meinung wie Spehr, der behauptet, dass egal wie gut Regeln sein mögen, sie noch lange nicht heilig sind, weil sie immer noch übertreten werden können. Regeln können im Falle der Politik die freie Kooperation bedeuten: »Some of them can be bent. Others can be broken.«⁶ In der Tat existieren Regeln, die befolgt werden müssen, aber die immer noch übertreten werden, besonders in der Politik. In der Politik werden diese Regeln nach den eigenen Vorteilen interpretiert. Diese Interpretationen sind derart, dass der Politiker seine Ideen als grundsätzlich positiv der Gesellschaft vermittelt.

4 Angepasst vom Verfasser.

5 vgl. Spehr, Christoph: Gleicher als Andere. Eine Grundlegung der Freien Kooperation, S. 43

6 vgl. ebd. S. 97

In dieser Publikation hat Spehr die grundlegenden Werte der Gesellschaft (in welcher Art man kooperieren sollte, welche Regeln man zu befolgen hat, die Frage nach der Freiheit und Gleichheit in der Gesellschaft) in Frage gestellt. Es ist eine äußerst interessante Untersuchung über die mögliche freie Kooperation in der Gesellschaft. Die Regeln, die als selbstverständlich angesehen werden, werden hinterfragt und neue Lösungen und Auswege angeboten. Der Mensch, so Spehr, ist nicht an seine Gesellschaft gebunden, sondern er ist frei, sich da anzupassen oder sein Glück wo anders zu versuchen. Dies ist nicht verkehrt, da in einer Stadt etwas erlaubt ist, was in einer anderen Stadt nicht erlaubt ist. Beispielsweise muss man in Deutschland immer hohe Steuern bezahlen, und wer nicht bezahlt, riskiert eine Geldstrafe. Wer aber gegen diese Regeln ist, kann zum Beispiel nach Amerika aussiedeln, wo man in manchen Städten weniger Steuern zu bezahlen hat.

Nach Spehr sollte jeder Mensch da leben, wo die hiesigen Regeln ihm am besten gefallen. Diese Meinung ist von Spehr in diesem Text vertreten und vermittelt worden. Diese Einstellung ist bemerkenswert und kann nur gelobt werden, weil er die Normen und Konventionen einer Gesellschaft in Frage stellt. Seine Gedanken sind klar ausgedrückt und deshalb nicht schwer nachzuvollziehen. Er hat seine Absicht von Anfang an deutlich vermittelt. Bereits am Beispiel der Bärenfamilie in der Einleitung hat er schon seine Ideen dargestellt. Man muss diese Bärengeschichte verstehen, um den Rest der Arbeit zu durchschauen. Letztendlich hatte er die Frage: Unter welchen Bedingungen sind soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar? beantwortet.

Wie ich den Kommunismus verlor

Anmerkungen zu Christoph Spehr

Natürlich wollte ich mich an dem Preisausschreibung der Rosa-Luxemburg-Stiftung beteiligen. Für einen freien Autor, der seine linke Herkunft nicht vergessen kann, war es doppelt verlockend, das Thema ebenso sehr wie der Preis, der mehr als ein Drittel meiner jährlichen Einkünfte ausgemacht hätte. Aber dann sah ich mir die Frage genauer an: »Unter welchen Bedingungen sind soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar?« Mein Gott, dachte ich, wer hat sich das denn ausgedacht. Darauf konnte man doch nur mit einem einzigen Satz antworten: Unter den Bedingungen eines wirklichen Sozialismus oder Kommunismus, wie Charly Marx ihn im dritten Band des »Kapitals« auf die Formel von den »assoziierten Produzenten« gebracht hat, die ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, um jenseits dieses Reichs der Notwendigkeit dem Selbstzweck der menschlichen Kraftentwicklung zu leben. Oder, wie er es mit Engels in ihrer Jugendsünde, dem »Manifest« formuliert hatte, in einer Gesellschaft, in der die freie Entwicklung eines jeden die Voraussetzung für die freie Entwicklung aller sei. Und nicht umgekehrt, wie ganze Generationen von Marxisten im real existierenden Sozialismus der DDR es buchstabiert hatten. Als Stephan Hermlin im »Abendlicht« 1979 sein Entsetzen über die falsche, aber folgerichtige, Lesart eingestand, da hatte er, ohne es zu wollen, auch schon den Abgesang auf eine alt gewordene Bewegung verfasst, die in den Ruinen ihres einstigen Ruhmes zu erstarren begann.

Eine Erstarrung überkommener Formen einer allmächtig erscheinenden Politbürokratie, über die ihre heutigen Kritiker allerdings allzu schnell vergessen, dass sie zugleich eben jene Dynamik an Bedürfnissen, Wünschen und Energien, eben jene Produktivkräfte geweckt und durchaus zu fördern versucht hat, deren Eigenentwicklung sie immer ohnmächtiger gegenüberstand. Und so wurde Marx durch den Untergang des zum Staat geronnenen Marxismus glänzend, wenn auch auf tragische und manchmal tragikomische Weise bestätigt. Statt zu jammern oder sich permanent zu entschuldigen, hätten gute Marxschüler und -schülerinnen eher Grund in homerisches Gelächter auszubringen und sich wieder an die (Denk-) Arbeit zu machen.

Fragt sich nur, ob das wunderbare Wort von den frei vereinten Produzenten, das einen jeden Humanisten zu begeistern vermag, dabei noch weiter hilft? Auch Marx hat es nicht wieder aufgegriffen, hat es nirgends mit Realien untersetzt. Es war eine Zauberformel, die den Sprung der Geknechteten in die Freiheit zum Bild verdichtet, als könnte sie das Erhoffte, das Erträumte, das bitter Notwendige durch magische Beschwörung verwirklichen. Heraus kam

ein Salto mortale, der im Zeichen der Zukunft die Befreier unterm Zwang unbeherrschter Verhältnisse in barbarische Praktiken zurückwarf.

Christoph Spehr hat nun den Versuch unternommen, die Zauberformel von allem Blendwerk zu lösen und als Aufgabe der Gegenwart zu durchdenken. Dafür ist ihm zu danken. Er übersetzt sie mit dem Begriff der »freien Kooperation« und entwickelt daraus Grundrisse einer ihr entsprechenden Politik. Dass er nicht von einer Utopie oder einem Ideal ausgeht, nach dem die Wirklichkeit sich zu richten hat, sondern vielmehr in den vielfältigen Formen linker, emanzipatorischer Ansätze weltweit nach Keimen einer übergreifenden, oder besser: vernetzenden, Theorie sucht, weist ihn als legitimen Erben der Marx'schen Methode aus, wie sie Peter Weiss in der einst gefeierten und heute fast vergessenen »Ästhetik des Widerstands« beschrieben hat: Nichts als gegeben hinzunehmen, alles in Frage zu stellen und mit dem Blick auf die alltäglichen Niederungen des Daseins an der Veränderung des Bestehenden zu arbeiten.

Spehr holt keinen fertigen Gesellschaftsentwurf aus der Schublade, sondern stellt eine konzeptionelle Richtlinie, eine Art Ethik zur Diskussion, die als Kompass dienen könnte, um selbst tätig zu werden und die gewonnenen Erfahrungen in eine gemeinsame Suche nach Alternativen einzubringen. Ein solches Denken ist schon frei – frei von systemischen Voraussetzungen – und kooperativ, auf den Dialog, auf die Mitarbeit des anderen bezogen. Sein Kern ist die Forderung, Macht in Frage zu stellen, selbstverständlich gewordene Herrschaftsinstrumente kenntlich zu machen und »abzuwickeln«. Einer reichen Welt, die permanent Armut produziert, den Beziehungsreichtum eines anders möglichen Miteinanders entgegenzustellen oder ihr abzugewinnen. Soziale Fähigkeiten zu entfalten, statt sich für den Arbeitsmarkt »fit« zu machen, Demokratie als Achtung vor und Bedürfnis nach der Wahrheit des anderen zu praktizieren, statt sich formal demokratischen Mehrheitsentscheidungen zu unterwerfen.

Das Problem bleibt allerdings, wo und wie sich solche Keimzellen freier Kooperation bilden sollen oder können. Alle Beispiele, die Spehr heranzieht, sind Randgruppen entnommen – Zapatistinnen, überhaupt vor allem der Frauen-, Lesben- und Schwulenbewegung. Nun zeigen alle geschichtlichen Erfahrungen, dass Bewegungen immer an den Rändern einsetzen, aber auch, dass sie scheitern, wenn sie nicht mit Veränderungen im Zentrum korrespondieren. Doch aus den Zentren der heutigen Welt, von ihren Industrie-, Finanz- und Wissenschaftsbetrieben hören wir bei Spehr nichts von freier Kooperation.

Ich sage das nicht als Vorwurf, nicht mit triumphierendem Besserwissen, sondern eher mit Trauer, die das Lachen über den freiheitlich-demokratischen Wahnsinn ersticken macht, über eine Zivilisation, die im Kampf gegen den Terrorismus ihren alltäglichen Terror verdrängt: ihre Gewalt in Familien, in der Schule, auf der Straße, gespiegelt und lustvoll gesteigert in sämtlichen

Medien als Teil einer monströsen, metastasenhaft wuchernden Zwangskooperation, die ihren Lohnsklaven das Paradies auf Erden verheißt.

Genügt angesichts einer solchen Wirklichkeit das Kriterium, das Spehr nicht müde wird zu wiederholen: seine Zauberformel, dass jeder und jede Einzelne frei sein muss, die Kooperation zu einem gleichen und vertretbaren Preis aufzukündigen, zum nächsten »Baum« zu ziehen? Ist das nicht längst gängige Praxis? Wer gehen will, kann gehen. Und der Preis ist für fast alle gleich: Jobsuche mit mehr oder minder geringer Hilfe durch das Arbeitsamt. Wäre in einer Welt, die nicht nur Michel Houellebecq sich mit der Emanzipation, mit der Freisetzung des vereinzelt Einzelnen in »Elementarteilchen« auflösen sieht, wäre in einer solchen Wirklichkeit nicht nach positiven Kriterien und Kräften zu fahnden, die Bindung – ohne – Zwang (wieder) ermöglichen? Oder ist der Mensch nur ein flüchtiges, in sich haltloses Wesen?

Spehr operiert mit Geschichten. Und dies zurecht, denn Geschichten transportieren oft mehr Realität als die besten Theorien. Ich will ihm und allen Gleichgesinnten daher meine Fragen nach dem wo und wie der freien Kooperation in Form einer Geschichte nahe legen. Sie mag manches satirisch überhöhen, aber nichts ist erfunden.

Wie ich den Kommunismus verlor

Ich bin im Kommunismus aufgewachsen. Nicht nur in einem Staat, den seine Gegner als eine Diktatur machtgeiler Kommunisten verdammt haben und der sich selbst als Wegbereiter in eine kommunistische Gesellschaft missverstand. Nein, mein Lebensweg hat im Kommunismus begonnen.

Zu den frühesten Bildern, die auf dem Grund meiner Erinnerungen verborgen liegen, gehört dieses: ein endlos langer Tisch, auf dem ein jeder ausbreitet, was er besitzt, und wovon alle nehmen, wonach es sie verlangt. Es war das Paradies und meine Eltern hatten es entdeckt. Anfang der sechziger Jahre, sie hatten beide seit geraumer Zeit die Dreißig überschritten, hörten sie von einem stillgelegten Freibad an der Saale. Für die Revolution ein paar Jahre später waren sie zu alt, aber statt ihre Midlife-Krise zu pflegen, gründeten sie mit ein paar Freunden den Motorsportclub Weißenfels im Allgemeinen Deutschen Motorsportverband, kurz ADMV genannt.

Dabei war ihr einziges Gefährt mein Kinderwagen und der brauchte keinen Motor. Doch hatten sie Wünsche, Ideen und Energie. Mein Vater, ein gelernter Tischler, der an der Kunsthochschule Giebichenstein nicht studieren durfte, weil er, wie es hieß, zu alt, oder vielmehr seine Schwester in den anderen Teil Deutschlands gegangen war, und deshalb Werklehrer wurde, so dass er mich schon früh als Kind der Intelligenz vor einer Karriere im Arbeiter- und Bauernstaat bewahrte, mein Vater interessierte sich für Motorboote und begann sie auf dem Gelände des einstigen Freibades nun selbst zu bauen. Zunächst aus Holz, später mit Glasseide und Polyester, als ihm und den seinen durch

mannigfache Beziehungen auch diese edlen, wengleich höchst gesundheits-schädigenden Stoffe zugänglich wurden.

So wuchs bald ein kleine, aber stolze Armada wendiger Boote auf der Saale heran, die von Weißenfels aus die Welt des Wasserskis zu erobern begann. Zumindest soweit sie für Normalsterbliche erreichbar war, also in den frisch geschlossenen Grenzen der DDR, die damals ihre Besten noch Deutsche Meister nannte.

Doch das eigentliche Leben spielte sich auch hier nicht auf Skiern ab, sondern an dem langen Tisch meiner frühesten Erinnerungen. Er stand vor der hinteren von zwei Reihen einstiger Umkleidekabinen, die in den zwanziger Jahren zum Schutz vor Hochwasser auf steinernen Sockeln errichtet worden waren. Jede dieser Kabinen maß einen guten Meter im Quadrat und war durch einen überdachten Gang davor mit den anderen verbunden. Meine Eltern und deren Freunde teilten die Kabinen untereinander auf, so dass für jeden Beteiligten, sei er allein, zu zweit oder zu dritt, zwei bis vier Kabinen zur Verfügung standen. Zuerst waren es noch Buchten, in denen man sich umzog oder Werkzeug abstellte zur Bearbeitung der Gartenflächen auf der einstigen Liegewiese. Da nicht alle die gleiche Lust auf das mühsame Bestellen der Beete im Frühjahr hatten, wohl aber jeder gern sich die Freiheit genommen hätte, im Herbst zu ernten, was die Natur reifen ließ, wurden die Gärten schon bald zu einem ersten Zankapfel, der den Mitstreitern Zornesröte auf die Wangen trieb. Zwei verheerende Hochwasser halfen das Problem zu lösen, indem man beschloss, es künftig wieder beim Rasen zu belassen. Die Natur in ihrer heroischen Gleichgültigkeit, der es egal war, was auf ihren Böden wuchs, hatte einen Sieg errungen. Es sollte ihr letzter sein.

Die Kabinen mauserten sich unterdessen zu kleinen, wohnlichen Gehäusen. Indem jede Partei die Trennwände in ihrem Bereich entfernt und dafür die Wand zum Nachbarn bis über den Flur verlängert hatte, entstanden Separées mit eigenen Zugängen, die in die Außenwand des Korridors gesägt wurden. Wir waren die ersten, die in diesem neuen Quartier den Sommer hindurch schliefen. Noch stand der Tisch als das vereinende Element vor diesem hölzernen Zug, der schon in Abteile gegliedert war, noch aber hatte die Fahrt in den Abgrund nicht begonnen, noch teilte man Freud und Leid, zumal die Bretter dünn und die Glieder jung waren. Das Wasser zum Kochen holten wir Kinder vom Pförtnerhaus einer nahe gelegenen Fabrik, und später, als der Direktor es verboten hatte, vom Zeltplatz, der einen knappen Kilometer entfernt war. Ein- oder zweimal am Tag fuhren wir mit Wagen und Kanistern den Feldrain entlang, nicht ohne zuvor alle Erwachsenen nach ihrem Bedarf gefragt zu haben. Unterwegs spielten wir Indianer oder Gendarm, schnitzten Pfeile aus Schilfrohr, erzählten uns Schauermärchen und entdeckten einander abends, beim Flug der Glühwürmchen, die Wunder unserer Physiognomie.

Jedes Jahr veränderte sich etwas in dieser Zeit der steten Wandlung. Das Interesse am Wasserski war eingeschlafen, als die Meister ins Alter ihrer Trainer kamen und sich keine Jünger mehr fanden, da weniger aufwendige Sportarten wie Fuß- oder Handball in der BSG »Fortschritt« besser bezahlt wurden. Dafür wuchsen die Motorboote an Umfang und PS-Zahl. Westzeitungen kursierten mit schnittigen Modellen, von denen es hieß, sie würden seit zehn Jahren in Amerika aus Kunststoff gefertigt. Überholen ohne einzuholen war die Parole der Zeit und warum sollten sie nicht im Land der Verdienten Erfinder des Volkes dergleichen zuwege bringen, wenn sie ihre Talente und Beziehungen kombinierten: ein Bautischler, ein Dachdecker, ein Klempner, ein Autoelektriker und Vater, der die Form entworfen hatte. Kaum waren die ersten vier Schalen abgezogen, gründeten sie ein Quartett und boten meinem Vater Schläge an. Ich stand daneben, mit neun Jahren, und schämte mich seiner.

Sie nannten ihre Kähne »Ass« und malten je eine Spielfarbe an den Rumpf – Karo, Herz, Pik und Kreuz. Mein Vater wollte »Joker« auf den seinen schreiben, aber dann verkaufte er ihn und baute einen neuen, für sich allein.

Der Tisch war irgendwann verschwunden. Es saßen sowieso nur noch wir Kinder daran. Aber abends beim Lagerfeuer, beim Mondscheinbaden an der Affenschaukel, da war man wieder vereint. Nie vergesse ich den Duft in Öl gebratener Holunderblüten, die wir in Staubzucker tunkten, um sie mit Messer und Gabel auf großen Tellern zu zerschneiden. Oder die seltsame Spannung, wenn der »Engländer« seine neueste technische Errungenschaft vorführte: den ersten tragbaren Fernseher, ein Schwarzweiß-Gerät an einer Autobatterie, das hundert Augenpaare unterm Sternenhimmel bestaunten, den ersten Kassettenrecorder, die erste Autorennbahn, die wir im Gemeinschaftshaus, »Kolonnade« genannt, aufbauten. Er war in erster Ehe mit einer Engländerin verheiratet und soll auch drüben ein paar Jahre gelebt haben. Warum er zurückkam, wusste keiner so genau. Man fragte nicht, wenn er davon nicht reden wollte. Eines Tages brachte der »Engländer« das Modell eines Gleitbootes mit Luftpropellerantrieb, wie auch ich es aus der US-Serie »Uncle Ben« kannte, obwohl wir offiziell kein Westfernsehen hatten, weil mein Vater Lehrer war. Dass die Mitschüler mich regelmäßig bemitleideten, war nicht unangenehm und eine gute Schule der Wiedergabe, mir von ihnen das Gesehene erzählen zu lassen; nur musste ich höllisch aufpassen, dass meine Nachfragen mich nicht verrieten. Im Modell funktionierte der Gleiter, doch als wackliges Gefährt mit Wartburg-Motor und selbstgebautem Propeller war er eine Katastrophe. Man lachte mehr mit als über ihn und nutzte den Kahn im nächsten Sommer zum Paddeln.

Nur mit dem »Künschtler« tat man sich schwer. Obwohl er ein richtiges Diplom vorweisen konnte und in Giebichenstein die Malerei lehrte. Aber wenn er mit Pinsel und Farben am Ufer saß, eine langstielige Pfeife zwischen

den Zähnen, das Bärtchen am Kinn fein ausrasiert wie ein Marquis, und stundenlang durch die runden Gläser seiner Nickelbrille auf das flimmernde Lichtspiel des im Wind sich kräuselnden Wassers sah, ohne einen Tupfer auf die Leinwand zu setzen, dann tuschelten sie hinter seinem Rücken, so möchte man wohl auch sein Geld verdienen. Und überhaupt, wie der so malte. »Das kannst du auch, Manfred«, sagten sie zu mir, der ich vielleicht nicht ganz unbegabt war, wenn ich mich mit der Staffelei meines Vaters an derselben Stelle versuchte. Dabei gefiel mir das Bild, das er an die Wand seines Bootsschuppens geschraubt hatte: ein Tierreich mit Menschengesichtern und in der Mitte, als Löwenpaar, er selbst und die schönste der Wasserskinixen, die er dem »Goldschmied« ausgespannt hatte, zum Ärger aller, da ein jeder sie beehrte.

Auch von anderen erfuhr ich den bürgerlichen Namen erst Jahre später. »Fidel« hatte seinen schwarzen Rebellenbart längst abgenommen und dafür an Körpermasse beträchtlich zugelegt, als er noch immer nach dem Kubaner hieß und »der Busfahrer« wurde seinen alten Beruf nie los. So lebte die Kommune an der Saale mit ihren eigenen Begriffen und nach eigenen Gesetzen. Man half einander, mehr oder weniger, trotz aller Zwistigkeiten, vereinte die Kräfte zu größeren Umbauten bei zwei Einsätzen im Jahr und konnte sich darüber hinaus sein gleich verteiltes Soll an Arbeitsstunden zum Zwecke der Gemeinschaft nach Belieben frei einteilen.

Bis Vater Anfang der siebziger Jahre die ausgediente Ladefläche eines LKW auftrieb und mit ihr das endgültige Unheil. Die Pritsche baute er auf Steinen vor unsere Kabine, so dass wir nun eine Veranda besaßen. Natürlich dauerte es nicht lange, bis die Nachbarn nachgezogen hatten. Dass nun Strom und bald auch Wasser Einzug hielten, tat ein Übriges: Statt draußen ums Feuer saß man fortan drinnen an den Fernsehgeräten, Gruppen und Grüppchen fanden sich zusammen, Intrigen wurden gesponnen, Hass und Håme er wachten.

Zugleich begann die Zeit der großen Feste. Man hatte etwas vorzuweisen und wollte es gebührend feiern. Als Neptun erschien mein Vater, von allen bedrängt, weil nur der Kanter solche Rollen spielen könnte, und pries, was sie geschaffen hatten: die Uferbefestigung mit eisernen Spundwänden, die Tanzfläche, den Abort aus Stein statt Holz und die Rasenflächen, die kein Kind mehr betreten durfte. Die Zivilisation schritt voran, die Zeiten für Mittagsschlaf und Rasenmähen wurden geregelt, ein neuer Zaun gesetzt und einmal im Jahr Versammlungen zur Wahl des Vorstands abgehalten. Die Feste schließen in den Achtzigern ein, die Kindeskiner begannen in den Neunzigern zu stören und nur ein paar Spitznamen erinnern noch heute wie verstaubte Masken an die vergangene Zeit.

So habe ich einen Traum verloren, bevor ich ihn zu träumen begann. Ich war im Leben angekommen.

4. Teil: Soziale Bewegung und linke Perspektiven

ELKE WOLF

Es muss keiner das Sagen haben

Spehrs Text beindruckt mich außerordentlich. Im Zentrum aller Überlegungen steht eine massive Kritik an den herrschenden Normen unserer Gesellschaft. Es macht Spaß, diesen leidenschaftlichen Text, geschrieben in einer unkonventionellen Sprache mit vielen Bezügen zu emanzipatorischen Bewegungen auch außerhalb Europas, zu Film, Musik und Literatur zu lesen. Und mehrfaches Lesen ergab immer neue Blickwinkel, Schwerpunkte, immer nuanciertere Sichten auf Gewohntes und mitunter schon nicht mehr Hinterfragtes.

Nicht immer direkt ausgesprochen und durch Quellen belegt, spiegelt sich für mich hier das ganze Spektrum linker Gesellschaftskritik: begonnen bei den utopischen Sozialisten, den Klassikern der Linken, über die 68er Bewegung, die Ökologie, die Patriarchatskritik, die EineWeltbewegung ... Im Text wird lebendig, was in zahlreichen Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart, mehr oder weniger deutlich sichtbar, ständig wieder neu auszuhandelnde, konfliktreiche Praxis ist. »Macht verschiebt sich von einem eindimensionalen Vorgang des Sichdurchsetzens zu Prozessen des ›Aushandelns‹ zwischen den Beteiligten.«¹ Es gibt diese Gesellschaften, »Regulierte Anarchien«², in denen »egalisierende Mechanismen betont werden, mit denen ihre Mitglieder die Konzentration von politischer Macht oder von Reichtum bei Einzelnen verhindern und der Entstehung von Klassenunterschieden entgegenwirken: Wer sich weigert, Überschuss umzuverteilen, wird marginalisiert...«³ Und es gab und gibt Frauenmacht, die sich insofern vom Gleistellungsansatz unterscheidet, dass »einseitige Dominanzverhältnisse durch Macht in gleichen oder unterschiedlichen Schlüsselbereichen verhindert wird.«⁴

1 Ilse Lenz, Ute Luig: Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1995.

2 Christian Sigrüst: Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Münster 1998 (zuerst 1967). Vgl. weiter Fritz Kramer, Christian Sigrüst: Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit, Frankfurt/M. 1983.

3 Erich Fromm: Gesellschaft und Seele; Die Furcht vor der Freiheit; u.a.

4 Bernhard Streck: Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung, Wuppertal 1997; Libreria delle donne di Milano: Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis, München 1988; Roland Weiß: Wir haben mehr Geld - aber es geht uns schlechter. Über die Folgen der Entwicklungshilfe am Beispiel Burkina Faso. Bielefelder Studien zur Entwicklungssoziologie, 1986; u.a.

Im Gegensatz zu vielen, dem linken Spektrum zuzurechnenden Texten und Diskussionen in Deutschland ist sein Ansatz bewusst nicht auf die oberste Herrschaftsebene orientiert, deutschlandzentriert oder europazentriert, sondern ein internationalistischer, auf die unterste Ebene ausgerichteter. Er teilt nicht die allgemein verinnerlichte Ansicht, Machtergreifung gemäß klassisch linkem Denken und die damit verbundenen Akzeptanz und »positive« Umwandlung von Macht und Herrschaft seien eine unabdingbare Voraussetzung, um soziale Gleichheit und politische Freiheit erreichen zu können. Sondern Herrschaftskritik, die Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten jeglicher Art und damit der Abbau von Macht jeglicher Art sind für ihn die unabdingbare Voraussetzung für ein menschenwürdiges Dasein. Für mich ist er damit ein Vertreter jener Strömungen (siehe oben), die sich durch eine andere Theorie und Praxis, das Leben für sich zu organisieren, von herkömmlichen Auffassungen unterscheiden und unterscheiden. Er rührt damit an das Fundament jeglicher auf Hierarchie, Herrschaft und damit Entmündigung der/des Einzelnen basierenden Gesellschaft. Es geht damit um eine tatsächliche, in die Tiefe gehende Gesellschaftskritik. Eine Gesellschaftskritik, die alle scheinbaren Normalitäten in Frage stellt. Und das berührt die Ebene des Staatlichen ebenso wie die Ebene des Individuellen. Ungewöhnlich für klassisches linkes Denken stellt sich so ein Ansatz dar, der zu den häufig nicht sichtbaren Wurzeln von Utopien unserer Gesellschaft zurückkehrt. Er hebt symbolisch den Schleier von Blindheit, der sich durch eine jahrhundertelange Praxis der Unterwerfung über unsere Augen und unsere Gedanken gelegt hat. Zu uns dazugehören scheint die Akzeptanz von Autoritäten, die Akzeptanz von Hierarchie. Obwohl es in allen Jahrhunderten, sichtbar in zahlreichen Texten von PhilosophInnen, KünstlerInnen, LiteratInnen, PsychologInnen, NaturwissenschaftlerInnen ... eine sehr kritische Sicht darauf gab und gibt, dominierte letztendlich auch in der Geschichte der Linken in Europa ein patriarchales abendländisches Weltverständnis und damit eine unkritische Akzeptanz von Herrschaft, Hierarchie und Macht. Die Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit orientierten sich an Vorstellungen aus dem alten Griechenland, der Aufklärung, der Französischen Revolution, der Russischen Revolution. Und die in allen Epochen formulierten Ideale entsprachen den Gesellschaftsvorstellungen von Männern in Machtpositionen. Sie waren somit in mehrfacher Hinsicht gleichsam elitär. Nie waren alle Schichten der Bevölkerung, die Frauen oder andere Kulturen trotz aller existierenden Ansätze in tatsächlicher Gleichheit mit einbezogen, nie gab es ein gleichwertiges Nebeneinander verschiedenster Lebensentwürfe, selten war Machtkritik im umfassendsten Verständnis ein zentrales Moment. (Macht wird hier nicht nur als Regelungsmechanismus innerhalb und zwischen sozialen Gruppen [auch Ländern] verstanden, sondern auch als Instrument zur Regelung, besser Disziplinierung, zwischenmenschlicher Beziehungen, konkret als Instrument zur Aufrechterhaltung der eigenen gesell-

schaftlichen wie privaten Vormachtstellung und als sich im Laufe der Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik ergebenden Macht über die Natur.) Sicher belegen zahlreiche Dokumente, dass es zu allen Zeiten kritische Auseinandersetzungen dazu gab. Jedoch haben immer wieder Macht, »Mainstream« und Ignoranz eine offene und übergreifende Debatte innerhalb der Linken oder besser gesagt innerhalb emanzipatorischer Strömungen verhindert.

Der Text »Gleicher als andere – eine Grundlegung der freien Kooperation« ist damit eine intensive Auseinandersetzung mit unseren Grundannahmen. Nicht klassische linke Lösungsansätze werden offeriert, nicht Mainstream wird betrieben, sondern aus einer Bewegungsorientierung heraus anderes, weiterentwickeltes linkes Denken zur Diskussion gestellt. Unser Weltbild wird nicht als gegeben betrachtet, sondern erscheint als Matrix, als uns mit unserer Geburt etwas Übergestülptes, das uns weder richtig sehen, noch tasten, noch urteilen lässt und damit eine Gefangenschaft in unserem Geist produziert. Hieraus ergibt sich eine Gesellschaftskritik, auch Bildungskritik, die emanzipatorischen Bewegungen weltweit verbunden ist. Damit wird Menschen mit ihren Bedürfnissen, Sehnsüchten und einer anderen Lebenspraxis Stimme verliehen, die in üblichen linken Texten häufig als abstrakte Kategorien erscheinen bzw. gar nicht wahrgenommen werden, da sich ihr Leben so sehr von dem eigenen, als einzig möglichem empfundenen, unterscheidet. Mit viel Sympathie, aber doch kritischem Blick werden politische Utopien auf ihren tatsächlichen emanzipatorischen Gehalt hin betrachtet. Hier wird abgegangen von dem gängigen Verständnis, dass in großem oder kleinem Rahmen irgendjemand das Sagen haben muss; dass eine Gruppe die Macht haben soll, Verhaltensregeln, Gesetze u.a. aufzustellen, nach der sich dann die anderen zu richten hätten; dass Herrschaft auch eine positive Seite hätte und notwendig wäre... Emanzipation geht hier einher mit echter Selbstwahrnehmung und damit Selbstbestimmung (etwa ... »und da bekam ich ein Gefühl dafür, dass ich mir selbst gehörte, dass es sein könnte, dass ich jemand bin«) im Zusammenspiel mit freier Kooperation. Eigensinn, einen eigenen Sinn besitzen und die/den andere/n mit ebensolchem anderen Eigensinn als gleichwertig akzeptieren, ist eine in nichtpatriarchalen Gesellschaften notwendige Voraussetzung für den Umgang mit anderen. Der eigene Sinn bekommt hier positive Akzeptanz, ja wird zur Voraussetzung kritischen Denkens. In patriarchalen und damit auf Herrschaft basierenden Gesellschaften ist »Eigensinn« negativ besetzt. Es wird mit starren Haltungen, Sturheit ... interpretiert, da natürlich die Verfügbarkeit über Individuen mit einem eigenen Sinn, eigenem Denken, nicht gegeben ist. In nichtpatriarchalen Zusammenhängen gibt es keine Gremien, ExpertInnen, TheoretikerInnen, MachthaberInnen, die Strategien erarbeiten, sondern alle Dinge die notwendig verändert werden müssen, müssen von den betroffenen AkteurInnen in Auseinandersetzung mit den anderen selbst in die Hand genommen werden. Sie praktizieren Verweigerung ebenso

wie eine alternative Praxis und schließen sich mit in bestimmten Punkten ähnlich Gesinnten zur Durchsetzung ihrer Anliegen zusammen.

Mit seinem Text hat Spehr jene Ansätze und Praktiken alternativen Denkens und Lebens in die offene Debatte zurückgeholt, die jenen Zweig linken Agierens symbolisieren, der von der klassischen Linken jahrzehntlang ignoriert oder gar bekämpft wurde. Dazu gehört anarchistisches Denken genauso wie feministische Anliegen, eine ganzheitlich Sicht auf den Oikos, wie die Kommunebewegung.etc.

Diese anderen Lebensmöglichkeiten, diese ganze Debatte war für mich als Ostfrau relativ neu. Die Möglichkeit, mich mit alternativem Denken jenseits der DDR-offiziellen Lesart zu beschäftigen, gab es für mich leider erst nach 1990. Ich war, ausgehend von Erich Fromm, völlig fasziniert von der Welt, die sich mir in erster Linie über die Literatur eröffnete und ich denke, es gibt qualitative Unterschiede zwischen dem klassischen linken Denken, das parteiorientiert ist, und dem der emanzipatorischen Bewegungen. Erstere hat für mich nach meinem jetzigen Kenntnisstand den Weg, Utopie Wirklichkeit werden zu lassen, endgültig spätestens in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts verlassen. So dringend wie es ist, für mehr Gerechtigkeit in einer Gesellschaft zu kämpfen, den lohnabhängig Arbeitenden einen größeren Anteil am Mehrprodukt zu verschaffen, ihnen Kraft zu geben für den Kampf gegen ein Mehr an Ausbeutung, so notwendig ist es auch, über das Ziel einer Gesellschaft, gesetzt durch den »Gesellschaftscharakter einer Gesellschaft« (Fromm) hinauszugehen. Der Kampf um mehr Anteile entspricht einem Wettlauf ohne Ende. Es wird auch nicht besser, wenn ich das Ziel »Sozialismus« nenne, in den Grundannahmen, Lebensinhalten, Lebensformen und Wirtschaftsweisen betreffend, aber im bekannten Weltbild verbleibe, also keine Kritik an gesellschaftlichen Normen betreibe. Nur das Beispiel Umverteilung: Umverteilung, diskutiert im Rahmen Deutschlands oder Europas, suggeriert, alles könne im Prinzip so bleiben wie es ist, die Verteilungsmechanismen hier müssten nur gerechter werden. Nicht berücksichtigt wird, dass der allgemeine Lebensstil in Deutschland z. B. größtenteils auf Ausbeutung von Menschen und Ressourcen des Südens basiert, in seinem verbrauchsorientierten Grundumsatz dem Verhältnis etwa 20% der Bevölkerung verbrauchen 80% der Ressourcen, global nicht erweiterbar ist und somit auf erzwungener Kooperation beruht. Ich muss mich fragen, in welchem Maße ich eine »Putzfrau« (Spehr) für mich beanspruche, die billiger für mich arbeitet, oder die die Produkte, die ich begehre, für mich billig herstellt; die meinen Tee oder meine Gewürze oder meine Südfrüchte auf ihren besten Böden für mich anbaut; meine Baumwolle für mich in Billigjobs webt und verarbeitet; ihre Parzelle räumt, da ich für meine Technikgelüste billige Rohstoffe brauche, die sich ja leider leider ausgerechnet unter dem Boden ihres Dorfes befinden ... Und damit muss ich mich fragen, inwieweit die europazentrierten Gerechtigkeitsvorstellungen, nicht doch nur

durch globale Ausbeutung, das verschobene Putzfrauenprinzip und damit erzwungener Kooperation herstellbar wäre ... Ich muss mich fragen, in welchem Maße mein Lebensstandard hier verbunden ist mit Ausbeutung und Unterwerfung hier und anderswo. Tatsächliche Gleichheit würde bedeuten, dass wir z. B. dies wirklich zum Zentrum unserer Auseinandersetzungen machen würden.

Ebenso für unabdingbar halte ich einen Lernprozess, der Lebens- und Wirtschaftsweisen anderer Kulturen mit »Blick in Augenhöhe«⁵ einbezieht. Das würde bedeuten, freie Kooperation und Akzeptanz des anderen als Grundlage, andere Kulturen hätten ein Recht auf eine Lebensweise entsprechend ihren Bedürfnissen. Das würde bedeuten, eine Ausweitung der Entwicklungsvorstellungen des Nordens auf den ganzen Erdball wird abgelehnt (ich halte das ganze Unterfangen für Neokolonisierung). Unsere Fortschritts- und Entwicklungsvorstellungen und deren Auswirkungen würden in globalen Zusammenhängen beleuchtet, die Zugriffsmöglichkeiten des Nordens auf Menschen und Ressourcen weltweit beschnitten und damit der Rückzug des Nordens aus allen von ihm beeinflussten Bereichen begonnen. Zusammenarbeit ist nur dann Zusammenarbeit, wenn sie in freier Kooperation stattfindet. Jetzt könnten die »anderen« den Rahmen bestimmen. Menschen mit von uns differierenden Lebensstilen müssen akzeptiert und in Gleichheit betrachtet werden. Nur so ist Rassismus aufhebbar. Linke müssen dafür den Boden bereiten. Sie müssen entsprechende (Frei)Räume öffnen.

Aber noch leben wir, auch die ganz »normalen« Leute, von der Ohnmacht der Besitzlosen weltweit. Linke müssten genau dies thematisieren. Tun sie aber, eingedenk ihres persönlichen Vorteils, nur punktuell.

Ich halte daher die momentane (nur momentane?) Parteienpolitik für eine Politik, die in die Sackgasse führt. Das Ringen um Akzeptanz zwingt dazu, die allgemeine Norm nicht zu verletzen. Aber genau dies braucht ein auf wahrhaftige Emanzipation ausgerichteter Ansatz.

Ungleich interessanter und weiterführender sind für mich daher die über viele Jahrhunderte nachweisbaren, häufig leider belächelten Versuche, aus der gewohnten Gesellschaft »auszusteigen«, neue Mechanismen im sozialen Miteinander zu entwickeln, Herrschaft und Macht abzuwickeln, nichtprofitorientiert zu produzieren, sich nicht als HerrscherIn über die Natur sondern als ein Teil von ihr zu verstehen, von anderen Kulturen zu lernen ... Fehlschläge, Anpassung an Gewohntes, Auflösung von Gruppen u.a. beweisen nicht, dass es nichts anderes als unsere Gesellschaft gibt, sondern drücken nur die Kompliziertheit des ganzen Prozesses aus. Beachtenswert sind für mich ebenfalls jene Gruppen (oder EinzelenthusiastInnen), die inhaltlich »ihren Baum wechseln

5 Bernhard Streck: »Fröhliche Wissenschaft« 2000

konnten« (Spehr) oder auch einen neuen ganz für sich allein anpflanzen mussten, die sich kritisch mit »Normalitäten« unserer Gesellschaft wie patriarchalem Weltverständnis, Fortschritts- und damit Entwicklungsgläubigkeit, modernen Technologien, dem Verhältnis zur Natur, mit Nahrungsmittel-, Landwirtschafts- oder Pharmaindustrie, mit Chemiekonzernen, Rüstungskonzernen, Eine-Welt-Beziehungen, Welt-oder UNO-Gremien u. ä. auseinandersetzen. Häufig geht die fundierte Kritik an diesen »einzelnen Erscheinungen« in den Industriegesellschaften mit anderen sozialen Beziehungen innerhalb der thematisch arbeitenden Gruppen einher.

Häufig wird »jenen anderen« Nischendenken vorgeworfen. Damit wird betont, dass die Themen sicher nicht unwichtig seien, jedoch an den Nöten, Bedürfnissen und Wünschen der Masse der Bevölkerung restlos vorbeigängen. Ich aber sehe in diesem Urteil die Negierung eigener Phantasielosigkeit, die Negierung eigener Verstrickungen und damit die Negierung von tatsächlichen Ursachen und Wirkungen. Probleme können nicht durch »StellvertreterInnenpolitik« gelöst werden, sondern Betroffene, die bislang tatsächlich benachteiligten Gruppen und Völker, müssen selbst agieren können. In Gleichheit mit anderen. Ein Weg der kleinen Schritte muss gegangen werden, ein Weg der Beispiele, der Freiräumenutzung, der Verweigerung, der kritischen Auseinandersetzung ... und auch der Akzeptanz des anderen. Und das ist vermutlich der schwierigste, da er verlangt, das EIGENE DENKEN und WERTESYSTEM zu verändern. Es bedarf des Infragestellens von »Normalitäten«, des Hinterfragens unserer Bildungsinhalte, das »Aussteigen« sozusagen aus der eigenen Kultur ... und damit grundsätzlicher Gesellschaftskritik.

Ich kenne aus eigenen Erfahrungen Partei und linke Bewegung. Nach anfänglichen Hoffnungen und meinen DDR- und Nachwenderfahrungen bin ich zutiefst überzeugt, dass es nur diesen von Spehr beschriebenen nicht-hierarchischen Weg einer freien Kooperation in eine andere Gesellschaft geben kann. Die ab 1990 für drei bis vier Jahre vorhandene Bewegungsorientierung innerhalb der PDS, die sympatisch chaotischen Diskussionen von unten um Inhalte und die Versuche einer anderen politischen Praxis sind allmählich den gewohnten traditionellen hierarchischen Beziehungen und Diskussionen von oben gewichen. Aus meiner Sicht wurde eine versuchte umfassende Patriarchatskritik (nicht nur die Geschlechter betreffend) von einem auf das Geschlechterverhältnis bezogenen Gleichstellungsansatz abgelöst. Thematische Diskussionen (z.B. zur Ökologie, zu Eine-Welt Problemen, zur Religiosität, zur Stellung von Menschen mit Behinderungen in dieser Gesellschaft ect., die häufig auf Diskussionen und Praxis entsprechender Bewegungen basierten) haben in der Gesamtpartei nicht mehr den Stellenwert, der ihnen gebührt. Vorhandene Kontakte einzelner GenossInnen zu linken Bewegungen haben daher im Umkehrschluss nicht in dem Umfang wie notwendig zu einer engen Verbindung zwischen beiden zum beiderseitigen Nutzen geführt. Inhaltlich un-

angepasste Aufmüpfigkeit ist deutlich seltener zu spüren. Die damaligen AkteurInnen haben vermutlich den »Baum gewechselt« oder ihren eigenen gepflanzt. Oder schweigen? Schleichend erfolgte so ein zweiseitiger Prozess des Machtausbaus und der Machtabgabe, meist ohne großen Protest. Die gewohnte Ordnung war wieder hergestellt. Damit verengte sich auch wieder die vorhandene Vielfalt auf die in linken Parteien traditionellen Themen. Natürlich gibt es trotzdem Nuancierungen und Weiterentwicklungen. Aber nicht in dem Maße, wie es möglich wäre. Es wird immer schwerer, alternativ inhaltlich breit zu diskutieren, da die Zugriffsmöglichkeit auf Ebenen oder Kommunikationsmittel nicht für alle gleich ist. Sowohl intern als auch über die linke Presse gibt es keinen Gleichheitsgrundsatz der Argumente. Die Stellung der/des Argumentierenden in der Hierarchie der Gesellschaft oder in der Partei ist entscheidend für die Aufnahme eines Themas oder einer Diskussion. Damit wird auch deutlich, wie schwierig es ist, eingelernte, verinnerlichte und damit mitunter nicht mehr fühlbare Unterordnungsverhältnisse auf Dauer zu durchbrechen und zu einer selbstorganisierenden Praxis überzugehen. Und es wird deutlich wie schwierig es ist, sich Öffentlichkeitswirksam mit Normen der eigenen Kultur kritisch, über das normale Maß hinausgehend, auseinander zu setzen.

Die Frage ist jetzt, unterwerfe ich mich dem? Akzeptiere ich diese Entwicklung? Oder versuche ich zusammen mit anderen andere Bedingungen auszuhandeln, einem anderen Emanzipationsverständnis zum Durchbruch zu verhelfen, die Aufmerksamkeit auf andere Lebensmöglichkeiten zu richten, Zusammenarbeit und Vermischungen zu »organisieren« die alternativer linker Politik problemorientiert und nicht wahlorientiert den Einfluss vergrößern.

Wie schreibt Christoph Spehr am Schluss seines Textes?

»Ihr wart lange genug Figuren in einem Uhrwerk, das ihr nicht gebaut habt. Hört auf damit.

... Seid die Letzten. Verneigt euch nicht.«

Ich danke ihm.

Grenzen und Schwierigkeiten der freien Kooperation

Der Grundgedanke der freien Kooperation ist die positive Wendung des Postulats der gleichen Freiheit durch und für materielle Subjekte, welche darauf angewiesen sind, sich die Bedingungen und Mittel der eigenen Existenz durch bewusste Veränderungen ihrer Umwelt zu verschaffen: Die Anerkennung des Anspruchs jedes anderen, frei zu sein, d.h. nicht beherrscht zu werden, wird dahingehend gewendet, dass damit die Voraussetzung unter den sich wechselseitig als in gleicher Weise frei Anerkennenden dafür geschaffen ist, zusammen und gemeinsam etwas zu bewirken, indem sie in der Veränderung ihrer Umwelt(en) kooperieren. Zusammen heißt hier, voneinander getrennt und auf verschiedene Weise, grundsätzlich sowohl in nicht spontan einsichtigen (Beispiel der Treiber, welche das Jagdwild von sich selbst weg scheuchen, damit es den mit ihnen verabredeten Jägern entgegenläuft) als auch in etwa professionell verfestigten Formen der Arbeitsteilung (Rousseaus Kandidatin für den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen).

Den Gedanken der freien Kooperation ernst zu nehmen, heißt also auch, sich grundsätzlich vom Lustprinzip und von einer romantisierenden Kritik an der mit verfestigter Arbeitsteilung verbundenen Vereinseitigung zu verabschieden. Zugleich bedeutet es selbstverständlich, ihn in einer historischen Wirklichkeit umsetzen zu wollen, welche keineswegs nur auf dem »Willen« und der »Vorstellungskraft« der beteiligten Individuen beruht. Denn mindestens vier Schichten von Bestimmungen liegen in dieser Wirklichkeit immer schon vor, bevor diese Individuen unter den von ihnen vorgefundenen Bedingungen die Initiative ergreifen und zu handeln beginnen:

- die durchaus veränderlichen physiko-chemikalischen Bedingungen und Kausalitätszusammenhänge auf dem Planeten Erde als einem selbst kontingenten Ort im Kosmos;
- die Bedingungen und Funktionszusammenhänge der irdischen Biosphäre, wie sie teils global, teils regional und teils lokal für humane Ökologien wirksam werden;
- die seit einem sehr frühen Zeitpunkt menschlicher Geschichte bestehenden Herrschaftsverhältnisse unter menschlichen Bevölkerungsgruppen;
- die kulturellen bzw. ideologischen Sinn- und Überlieferungszusammenhänge, in denen sich Individuen als Subjekte konstituieren und ihre Erfahrungen machen oder Erlebnisse haben, als gesellschaftliche Strukturen ebenso wie als individuelle Abfolgen, welche sich spätestens seit der Erfindung unterschiedlicher Formen monumentaler oder schriftlicher Fixierung und Tradierung von Sinn innerhalb der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse relativ selbstständige Existenzformen angenommen haben.

Im Unterschied zu allen Vertragstheorien (welche in naiver oder raffinierter Weise das erwachsene, »normale«, zumeist auch »männliche« Subjekt in der Figur des privaten Eigentümers als vertragschließende Instanz voraussetzen) kann die theoretische Reflexion der freien Kooperation nicht die Frage überspringen, was dafür materiell und historisch vorausgesetzt ist, dass Individuen mit Aussicht auf Erfolg nicht nur gelegentlich in einer dem Postulat der gleichen Freiheit genügenden Weise kooperieren, sondern auf der Grundlage dieses Verhältnisses die gesellschaftliche Reproduktionsweise ihres gesamten Lebens konstituieren. Eine Theorie der freien Kooperation, welche sich diesem Problem nicht zuwenden würde, um eine artikulierbare und praktisch tragfähige Lösung zu finden, fiel sonst auf das Niveau der »bürgerlichen« Vertragstheorien zurück, mit der einzigen Differenz, dass sie an die Stelle etwa des *Homo oeconomicus* der liberalen Theorie einen nicht weniger willkürlich gesetzten *Homo cooperativus* setzen würde, dem marktbürgerlichen Menschenbild des »possessiven Individualismus« (Macpherson), also ein kleinbäuerliches, hauswirtschaftliches oder auch proletarisches Menschenbild eines »primären Kollektivismus« entgegenstellte. Dies ist jedoch keineswegs alternativlos.

Allerdings sind derartige Alternativen historisch datiert. Seit der gescheiterten europäischen Revolution von 1848 und den mehrfachen weltweit unternommenen Anläufen zu einer sozialen Revolution seit der Pariser Kommune, hat die Menschheit gleichsam einige Bifurkationen historischer Entwicklungspfade nicht als Gelegenheiten für eine erfolgreiche Politik der Befreiung nutzen können. Die revolutionären Abzweigungen von 1848, von 1871, von 1917 sind damit in der historischen Vergangenheit versunken und unwiederbringlich verloren. Neue Bifurkationen sind erst als solche zu erkennen und zu erkämpfen – wobei vielleicht die wichtigste Maxime sein muss, keine bloße Wiederholung vergangener historischer Alternativentscheidungen zu erwarten, sondern gerade das radikal Neue, das auf kontingente Weise »andere« der heutigen Alternative zu erkennen und zum Bezugspunkt des eigenen Handelns zu machen.

Gerade indem sich die Theorie der freien Kooperation argumentativ der großen »narzisstischen Kränkungen« stellt, welche wissenschaftliche Forschungen seit Kepler und Kopernikus den menschlichen Subjekten zugefügt haben, kann sie die Fähigkeit gewinnen, eine gesellschaftliche Reproduktionsweise zu antizipieren, welche alle Formen einer Herrschaft von Menschen über Menschen wirklich überwindet, ohne in dieser Antizipation auf philosophische Zirkelargumente zurückgreifen zu müssen.

1. Kosmologie

Eine realitätstüchtige Reflexion der kosmologischen Bedingungen, unter denen sich alle menschliche Praxis vollzieht, führt zu einem trivialen Ergebnis, dem viele Menschen noch längst nicht in seinen Konsequenzen ins Auge

sehen: der Erledigung aller im Wortsinne »überirdischen« oder »supralunari- schen« Instanzen als Determinanten menschlichen Lebens und »Schicksals«. Gerade in Kenntnis der vielfältigen ganz realen Wirkungszusammenhänge, in denen Verhältnisse und Bedingungen auf dem Planeten Erde mit Ereignissen und Prozessen auf der Sonne, im Sonnensystem oder auch darüber hinausge- hend zusammenhängen, verblassen viele Vorstellungen menschlichen Aber- glaubens. Aber auch die im 20. Jahrhundert verbreiteten Vorstellungen von einem »Neuen Universum«, in dem die Menschheit die Kontingenz der Erde hinter sich gelassen hat (oder die ihnen konvers entsprechenden parareligiö- sen Vorstellungen einer von »göttlichen Raumfahrern« hervorgebrachten oder beherrschten bzw. behüteten Menschheit) haben in einem Kosmos, wie er sich auf der Grundlage von Relativität, Quantelung und Unschärfeprinzip erken- nen lässt, spätestens dort ihre Grundlage verloren, wo die Frage nach Grenz- geschwindigkeiten jeder realen Bewegung und dem Energieverbrauch für den Transport von Körpern mit derartigen Geschwindigkeiten in realistischer Wei- se gestellt wird. Die Menschheit hat einfach, wie dies ebenso drastisch wie treffend von der Ökologiebewegung formuliert worden ist, »keine zweite Erde im Kofferraum« (und auch keine in erreichbarer Nähe). Und sie kann sich innerhalb dieses Universums nicht auf »höhere« oder auch »höher ent- wickelte« Wesen stützen, um ihre eigenen Probleme zu lösen.

Auch die freie Kooperation bleibt damit an kosmologische Voraussetzungen gebunden, welche sie nicht selbst zu reproduzieren vermag: eine dem ge- genwärtigen Stand hinreichend nahe bleibende Sonneneinstrahlung, Plane- tenbahn der Erde oder des Mondes, oder auch das Ausbleiben kosmischer Katastrophen von planetarer Reichweite. Was sie allenfalls zu leisten vermag, ist eine rechtzeitige Erkenntnis von Gefahren und Risiken, welche es ermöglichen kann, Schäden in Grenzen zu halten oder unvermeidliche Anpassungsprozes- se früher einzuleiten. Auch in der freien Kooperation wird die Menschheit nicht vollständig Herr über die eigenen Existenzbedingungen und nicht zur »Schöpferin ihrer selbst«. Das nimmt einiges an falscher geschichtsphiloso- phischer Emphase aus dem Gedanken, dass die Menschheit längst die materi- ellen Voraussetzungen dafür geschaffen hat, den Übergang zur Reprodukti- onsweise der freien Kooperation zu vollziehen – und erleichtert zugleich den Blick darauf, dass in Hinsicht auf den Grad an Beherrschung physikalischer und chemischer Bedingungen menschlichen Lebens der Zeitpunkt für einen derartigen Übergang schon seit über einhundert Jahren gekommen ist.

2. *Ökologie*

Durch die globale ökologische Krise, welche die Menschheit im ausgehenden 20. Jahrhundert ausgelöst hat, sind ebenfalls Grenzen sichtbar geworden, wel- che auch die freie Kooperation als menschheitlich durchgesetzte Reprodukti- onsweise nicht überwinden können. Eben diese Krise lässt aber auch er-

kennen, wie hoch der Preis in Gestalt von Zerstörungen, Gefährdungen und Risiken ist, den viele Menschen heute dafür entrichten müssen, dass es der Menschheit weder im 19. noch im 20. Jahrhundert gelungen ist, einen solchen Übergang auch nur in wirksamen Ansätzen zu vollziehen.

Die Menschheit insgesamt lebt auf dem Planeten Erde unter Voraussetzungen, welche es ihr bis zu einem gewissen Grade ermöglichen, Energie zu verbrauchen, Naturstoffe zu transformieren und »Abfälle« in natürlichen Senken verschwinden zu lassen, ohne selbst den Funktionszusammenhang von Biosphäre und Sonnensystem oder auch nur die Gesamtheit der evolutionär entstandenen ökologischen Systeme reproduzieren zu müssen. Dieses großartige »Geschenk der Natur an die Menschheit« (Lipietz) hat aber auch stofflich, energetisch und zeit/räumlich bestimmte Grenzen, welche die Menschheit nicht überschreiten kann, ohne dadurch Krisenprozesse auszulösen, welche die bestehende ökologische Reproduktionsweise der Menschheit (Humanökologie) strukturell in Frage stellt.

Seit der Krise des Paläolithikums, welche durch die neolithische Revolution überwunden worden ist, lassen sich alle großen Krisen der menschheitlichen Ökologie auf zwei ebenso zentrale wie unterschiedliche Wirkungszusammenhänge zurückführen: auf eine Überschreitung der ökologischen Tragfähigkeit (welche sich nicht durch menschliche Köpfe, sondern durch menschliche Lebenspraktiken vollzieht) und auf raum-zeitlich strukturierte Herrschaftsverhältnisse unter den Menschen, welche über die konkrete Verteilung ökologischer Belastungen entscheiden – und damit über deren Auswirkungen auf lokale, regionale oder globale ökologische Systeme.

In der globalen ökologischen Krise der Gegenwart verknüpft sich die ökologische Belastung, welche sich aus Praktiken menschlicher Bedürfnisbefriedigung ergibt, mit den ökologischen Auswirkungen eines ganzen Bündels von miteinander verknüpften Herrschaftsverhältnissen, zu denen die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse ebenso gehören wie imperiale Abhängigkeitsverhältnisse, hierarchische Geschlechterverhältnisse oder traditionelle Formen von Unterdrückung oder Raubbau. Der Zeithorizont, in dem irreversible Zerstörungen und Verschlechterungen zu erwarten sind, lässt es dabei als völlig unvertretbar erscheinen, erst dann mit unvermeidlichen Verbesserungen menschlicher Praktiken in ökologischer Hinsicht (also, grosso modo, mit einer Verkleinerung ihrer »ökologischen Fußabdrücke« anzufangen, wenn jedenfalls bestimmte dieser Herrschaftsverhältnisse im Ansatz überwunden sind. Gewiss besteht immer die Gefahr, dass mühsam errungene neue ökologische Spielräume von den aktiven TrägerInnen derartiger Herrschaftsverhältnisse für eine Ausweitung ihrer Herrschaft genutzt werden. Aber der tragfähige strategische Zusammenhang liegt gerade anders herum: Nämlich darin, dass alle diejenigen, welche sich – wie in der Praxis der Mülltrennung – aktiv daran beteiligen, derartige Spielräume zu erringen, dabei die Erfahrung machen,

dass auf ihre kompetente Mitarbeit gar nicht verzichtet werden kann, dass sie gebraucht werden, um tragfähige Ergebnisse zu erzielen. In der Konsequenz machen sie unvermeidlich die Erfahrung, dass gerade eine Ökologisierung menschlicher Praktiken am besten auf der Grundlage einer freien Kooperation möglich ist, in der jede und jeder Beteiligte seine eigenen Kompetenzen im Urteilen und Handeln aktiv und verantwortlich einsetzt – und dass dies umso besser funktioniert, je vielfältiger und damit umfassender die auf diese Weise eingebrachten Kompetenzen sind. Sie machen allerdings auch die Erfahrung, dass so etwas keine einfache Arbeit ist, sondern eben so sehr vielfältige spezifische Einzelkompetenzen wie die Fähigkeit zu einer allseitigen Kommunikation über komplexe Problemzusammenhänge erfordert.

Gerade weil es hier immer auch um ein unter sehr unterschiedlichen konkreten ökologischen Bedingungen erworbenes »implizites Wissen« geht, gewinnt in einer Perspektive der bewussten Anpassung menschlicher Praktiken an die Tragfähigkeit der besonderen Humanökologie, unter der sie fungieren, die Vielfalt, Diversität und Differenz menschlicher Situationen und Erfahrungen eine wesentliche konstruktive Bedeutung. Eine rücksichtslose »Gleichmacherei« erscheint damit nicht nur als eine Zerstörung der für hohe gesellschaftliche Leistungen erforderlichen Motivationsmechanismen, sondern als Destruktion wesentlicher Voraussetzungen für überhaupt kompetente Problemlösungen. Weder eine »panoptische« Zentralinstanz, wie sie Hayeks Kritik am Sozialismus jeder Planwirtschaft unterstellt, noch ein totalisierendes universales Wissen, wie es der Positivismus für abschließend formulierbar gehalten hat, können das »umständliche« Wissen und Können bereitstellen, über das eine Vielzahl von unterschiedlichen Akteuren verfügt, welche in freier Kooperation auch noch ihr implizites Wissen miteinander verbindet.

Diese Argumentation trägt sogar noch einen Schritt über den Horizont der Lösung von bereits aufgetretenen Problemen hinaus: Soweit wir es angesichts der Kontingenz und Komplexität der Zusammenhänge von planetaren und humanökologischen Systemen immer auch mit dem Kernbereich von Unsicherheit zu tun haben, der sich einer Quantifizierung von Gefährdungen und Risiken entzieht, stellt die Diversität von Bewältigungsperspektiven, welche sich aus einer Vielzahl von Erfahrungspfaden ergibt, die einzige wirksame Ressource für eine mögliche Bewältigung auch ganz neuer und unvorhergesehener Probleme dar. Darin liegt aber keine, auch keine indirekte Beherrschung eines derartigen Unvorhersehbaren (wie es Keynes fälschlich erst auf die menschliche Willensfreiheit zurückgeführt hat). Sondern eher die Möglichkeit einer Selbsteinpassung in neue, gegebene Lagen. Die freie Kooperation als gesellschaftliche Reproduktionsweise kann demgegenüber nur erreichen, dass die unverkürzte Vielfalt der Erfahrungen aller Beteiligten in die Definition und in die Lösung von Problemen eingeht. Das hebt aber die grundsätzliche Eingebundenheit jeder menschlichen Praxis in eine Humanö-

kologie keineswegs auf und schon gar nicht die Abhängigkeit jeder Humanökologie von gegebenen, nicht von ihr selbst gesetzten oder reproduzierten Voraussetzungen.

3. *Kratologie*

Wiederum seit der neolithischen Revolution ist es immer wieder konkret umstritten, wie Verbesserungen der humanen Ökologie, welche die Tragfähigkeit der von Menschen genutzten ökologischen Systeme vergrößert haben, mit den gleichzeitig durchgesetzten Herrschaftsverhältnissen unter Menschen zusammenhängen. Insbesondere die These, dass für bestimmte Verbesserungen bestimmte Herrschaftsverhältnisse erforderlich waren, wird seit den »hydraulischen Despotien« Ägyptens und Asiens hartnäckig vertreten. Dem liegt jedoch entweder ein Kategorienfehler zugrunde oder es ist einfach trivial, wenn nicht sogar analytisch wahr. Das liegt an der unterschlagenen Dreifachprämisse von Lebensweise, Bevölkerungszahl und Ausbeutung: Im Niltal, in Mesopotamien, im Indusdal oder im Tal des Hoangho hätten sehr wohl auch ohne hydraulische Despotien Menschen leben können, aber wohl keine sesshaften Ackerbauern. Die menschliche Bevölkerung hätte sich nur zu einer sehr viel geringeren Anzahl entwickeln können – und keinesfalls hätte eine herrschende Klasse so viel »Mehrprodukt« aus ihr herausziehen können.

Herrschaftsüberwindung ist dem gemäß nicht per se an einen bestimmten, in einem einfachen Verhältnis angebbaren Grade der Produktivkraftentwicklung gebunden. In unterschiedlichen Lebensweisen gibt es für Bevölkerungen einer bestimmten Größe konkrete Optionen einer Befreiung, welche befreite Kooperation als Reproduktionsweise ermöglicht. Dabei bleibt die Tragfähigkeit in ein dreigliedriges Proportionalitätsverhältnis eingebunden, dessen andere Glieder die konkrete Lebensweise mit ihren spezifischen Praktiken und die Anzahl der auf diese Weise Lebenden bildet. Das gilt, wie ethnologische Untersuchungen gelehrt haben, durchaus auch für Gesellschaften, welche gegenüber der Altsteinzeit wirkliche Fortschritte gemacht haben. Allem Anschein nach gilt es bisher aber für keine der so genannten Hochkulturen: In ihnen scheint Herrschaft und Ausweitung der ökologischen Tragfähigkeit im Rückblick ebenso eng miteinander verknüpft zu sein, wie mit der Tendenz zu einer schließlichen Überschreitung von deren Grenzen.

In diesem Zusammenhang lohnt auch ein kritischer Rückblick auf die geschichtsphilosophische Unterscheidung zwischen Überflusgesellschaften (in welchen ein befreites Leben möglich sei) und Knappheitsgesellschaften (in welchen Herrschaft zur Mangelverwaltung unvermeidlich sei). Wenn wir die Proportionalität zur ökologischen Tragfähigkeit als eine mehrgliedrige und qualitativ bestimmte Relation begreifen, ergibt sich sofort, dass diese einfache Unterscheidung so auf Menschen-Natur-Verhältnisse als gesellschaftliche Naturverhältnisse unanwendbar ist. Überfluss und Mangel lassen sich nicht ein-

dimensional quantitativ abmessen, sondern nur im Verhältnis zu einer bestimmten Lebensweise, welche bestimmte qualitative Bedürfnisse (bzw. einen ebenso qualitativ bestimmten Bedarf an der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung vorgelagerten Leistungen mit sich bringt). Gemessen an dem täglichen Aufwand, den die Beteiligten für ihre Bedürfnisbefriedigung trieben, waren die paläolithischen Horden vermutlich so etwas wie »Überflussgesellschaften«. Auch spätere Reproduktionsformen der Humanökologie haben anscheinend immer wieder auch unter günstigen klimatischen Voraussetzungen (daher die relative Bedeutung klimatischer Faktoren für die Geschichtsphilosophie) so etwas wie »Überflussgesellschaften« produziert, in denen auch die Effekte einer milden und indirekten Herrschaft die Lebenschancen vieler Menschen kaum beeinträchtigt haben. Der Preis, den alle diese Gesellschaften dafür zu zahlen hatten, war ein sehr viel geringerer Grad an Kontrolle und Ausgleichsfähigkeit in Bezug auf externe Wechselfälle, als wir sie in modernen Gesellschaften zu erwarten gewohnt sind. Allerdings bleiben auch in den avanciertesten modernen Gesellschaften derartige Kontroll- und Ausgleichsfähigkeiten begrenzt. Spätestens seit der globalen ökologischen Krise der 1990er Jahre hat die Menschheit lernen müssen, dass auch ein Hinausschieben dieser Begrenzungen für Kontrolle und Ausgleich keinesfalls dazu führt, die Abhängigkeit der Menschheit von der Natur als solche aufzuheben. Die Menschheit kann geradezu sprunghaft neue »Freiheitsgrade« gewinnen. Gerade dadurch steigert sie aber auch die mögliche direkte und indirekte Reichweite der eigenen Handlungen und damit die von ihr selbst zu übernehmende Verantwortung für deren Fern-, Rück- und Nebenwirkungen.

Hieraus können sich die Menschen auch nicht dadurch herausbegeben, dass sie sich gleichsam als Gattung selbst neu erschaffen. Soweit sie überhaupt denkbar sind, also weit über die Grenzen einer siliziumbasierten Übertragungstechnologie oder einer technologischen Kontrolle evolutionärer Prozesse hinaus, bleiben auch Cyborgs, KIs und GMO-Menschen zunächst einmal freie und gleiche menschliche Subjekte wie alle anderen auch. Das gilt so lange, bis eine dauerhafte Hierarchisierung derartiger Subjekte wirklich von allen Einzelnen anerkannt worden ist. Da diese Einigkeit aller Beteiligten oder Betroffenen aber unter Menschen ausgeschlossen werden kann, wird deutlich, dass es bei allem großartigen Gerede über so genannte Übermenschen, welche durch eine technologische Verbesserung der Reproduktion der Spezies *Homo sapiens* erzeugt werden sollen, allenfalls darum gehen kann, dass einige Menschen sich darauf verständigen, andere Menschengruppen als unter ihnen stehend und »minderwertig« zu definieren. Zur definitiven Fixierung von Menschen im Status von »Untermenschen« haben Menschen bisher keinen sonderlichen technologischen Aufwand benötigt – und eine solche Fixierung wird grundsätzlich durch einen solchen Aufwand auch nicht legitimer, besser oder auch nur stabiler. Als Vergleich bietet sich allenfalls die aus der Antike

berichtete Praxis an, für spezialisierte Einsätze vorgesehene Sklaven durch gezielte Amputationen für ein Leben außerhalb dieser spezifischen Funktion unbrauchbar zu machen, oder eben an den Rassismus der Sklavenhändler, für die »Rassen« Warenkategorien und »Menschenzucht« eine neben dem Raub zu erwägende Form der Warenbeschaffung darstellten.

In derartigen Bildern vom »Menschenpark« macht sich ganz grundsätzlich eine historische Option für eine Erneuerung der Grundlagen von Herrschaft durch die technologische Herstellung von dauerhaft durch funktions-, status- und positionsrelevante feste Unterschiede zwischen Menschengruppen bemerkbar, die dadurch zu »Rassen« werden sollen, also zu etwas, das bisher nur im gesellschaftlich Imaginären des Rassismus als ideologischer Macht besteht. Zugleich eröffnet die technologische Durchdringung der biologischen Reproduktion von Individuen und Spezies konkrete Möglichkeiten für eine herrschaftsverstärkende Neuorganisation der Verhältnisse, in denen sich Sexualität, Erzeugung und Aufzucht von Nachwuchs sowie geschlechtshierarchische Strukturen gesellschaftlicher Arbeitsteilung gesellschaftlich verfasst finden. Dabei ist die zugrunde liegende Hegemonialstrategie eher einfach: Einerseits geht es darum, eine imaginäre Einheit aller Männer als Komplizen der Herrschaftsverhältnisse zu konstituieren, wie dies seit Freuds »Brüderhorde« unter dem Gesetz des Vaters unternommen wird. Andererseits geht es um die Aufspaltung der Frauen, zwischen Huren und Heiligen, Gefährtinnen und Müttern, jungen Müttern und weisen Alten, Frauenfrauen und Männerfrauen usf., aus der die Legitimation von Herrschaftsverhältnissen immer schon einen großen Teil ihrer Bindekraft bezogen hat.

Die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, also etwa seit Norbert Wiener die Kybernetik propagierte und Konrad Zuse die ersten EDV-Maschinen baute, in Gang gekommene Revolutionierung der technologischen Grundlagen von Speicherung, Verarbeitung und Kommunikation von auf »Informationen« oder auch »Daten« reduzierten Aufzeichnungen hat gleichzeitig den Spannungsbogen von »Universalisierung« und »Individuierung« möglicher Botschaften und Aufzeichnungen geradezu ausgeweitet: Die partikularste ethnische Besonderheit oder auch schöpferische Individualität kann »ohne Datenverlust« reproduziert und universal für eine kommunikative Konsumtion zur Verfügung gestellt werden, während zugleich der von der Menschheit bisher erarbeitete Vorrat an universalsten Fragestellungen oder Thesen, an Problemdefinitionen oder Problemlösungsmustern in global zugänglichen Datenbanken allseitig und grundsätzlich für alle zur Verfügung steht. Damit scheint aber auch das Phantasma eines panoptischen Kontrollzentrums, das allwissend über gläserne BürgerInnen gebietet, ohne hinsichtlich ihrer Loyalität und Zustimmung noch irgendeine Unsicherheit zu erfahren, in greifbare Nähe zu rücken. Bei näherem Hinsehen erweist sich diese Perspektive jedoch als auf einer Illusion begründet, nämlich auf der Illusion einer vollständigen Ablösbar-

keit jeglichen konkreten und impliziten Wissens in universalisierten, ohne partikulare »Verankerungsspuren« auskommenden Formen von den Erfahrungen und materiellen Praktiken der einzelnen menschlichen Individuen. Angesichts der unaufhebbaren Rückgebundenheit auch universalisierter Wissensformen an spezifische und auch partikulare Bezugssysteme ist diese Erwartung aber nicht weniger illusionär als etwa die Vorstellung von einer durchgängigen und vollständigen »Entmaterialisierung« der Produktion gesellschaftlichen »Reichtums«, der eben doch letztlich in einem Hier und Jetzt von ganz materiellen menschlichen Subjekten zur Stillung eines Bedarfs, zur Befriedigung von Bedürfnissen und zur Erfüllung von Wünschen genutzt werden und dafür immer auch materiell »präsentiert« werden müssen.

Die heute in einem Übergang zur freien Kooperation zu lösende Aufgabe besteht also eben darin, einerseits alle Herrschaftsverhältnisse zu überwinden, wobei den geschlechtlich verfassten Reproduktionsverhältnissen und den kulturell verfassten Kommunikationsverhältnissen aufgrund der sich in ihnen vollziehenden Umwälzungen eine besondere Dringlichkeit zukommt, und andererseits ein belastbares Proportionalitätsverhältnis zur ökologischen Tragfähigkeit zu finden, welche der gegenwärtigen Anzahl von Menschen (bzw. einer in absehbarer Zeit, ohne gewaltsame Maßnahmen, erreichbaren Anzahl) eine Lebensweise ermöglicht, welche als eine freiwillig gewählte Fortsetzung ihrer gegenwärtigen hochkulturellen Lebensweise gelten kann. Beide Seiten der Aufgabenstellung können zwar im konkreten Fall einander verdecken, indem etwa die Dringlichkeit einer materiellen Umstellung der Lebensweisen das Erfordernis einer Befreiung aus Herrschaftsverhältnissen aus den Augen geraten lässt oder umgekehrt die großen Möglichkeiten ökologischer Entlastung, welche allein schon im Abbau bestimmter Herrschaftsverhältnisse (analog zum Abbau der feudalen Jagdpraktiken) liegen, das Erfordernis vergessen macht, auch eine Proportionalität hinsichtlich der Bevölkerungsanzahl zu erreichen. Das kann aber keinesfalls dazu führen, dass Herrschaftsüberwindung einfach an die Stelle der bewussten Herstellung einer tragfähigen ökologischen Proportionalität tritt – oder dass das Ziel der Herrschaftsüberwindung dem Ziel geopfert wird, eine derartige Proportionalität zu erreichen. Wenn wir die Vorstellung, in der Erreichung und Aufrechterhaltung einer tragfähigen ökologischen Proportionalität so etwas wie einen letzten Grund für die Legitimierung von Herrschaft von Menschen über Menschen gefunden zu haben, als ökologisches »Ordnungsdenken«, d.h. als ein Denken in Herrschaftsordnungen, kennzeichnen, können wir umgekehrt ein Befreiungsdenken, welches der Verantwortung für eine ökologisch tragfähige Proportionalität ausweicht, als ein irreales »kollektiv-solipsistisches« Denken kennzeichnen, das sich der verantwortlichen Selbsteinbindung individueller Subjekte und ihrer Praktiken in ihrer materiellen Realität entzieht. Wer menschliche Selbstbeschränkung – wie dies von konservativen Ökologen für notwendig

gehalten wird – nur herrschaftsförmig zu denken vermag, wird die Anforderungen ökologischer Proportionalität daher immer in die Imperative einer mehr oder minder offenen Ökodiktatur übersetzen. Angesichts einer nach dem Modell der Erbsünde konzipierten Unfähigkeit der menschlichen Spezies zu der mit jeder ernsthaften Selbstbestimmung notwendigerweise verknüpften Selbstbeschränkung soll eine Elite von ökologisch Einsichtigen der Mehrheit der Menschen die zur Erreichung der ökologisch tragfähigen Proportionalität erforderlichen Beschränkungen auferlegen. Dass auch hiermit die drei von jeder angeblich sachlich erforderlichen Eliteherrschaft aufgeworfenen Fragen akut werden und ohne eine zureichende Antwort bleiben, wird von diesen Vorstellungen verdrängt: Was stellt sicher, dass diese Elite ihre Herrschaft nicht (auch) zu anderen Zwecken als dem ihre Existenz legitimierenden gebraucht? Wer gehört aufgrund dieser sachlichen Zwecke in einer bestimmten materiellen Lage jeweils legitimerweise wirklich zu dieser Elite? Wie kann sich diese Elite über die Lebenszeit ihrer ursprünglichen, faktisch besonders ausgewählten Mitglieder hinaus als solche sachlich legitime Elite reproduzieren?

Die freie Kooperation als gesellschaftliche Reproduktionsweise kann dagegen nicht nur die Gesamtheit aller gesellschaftlichen Erfahrungen und Kompetenzen einbeziehen, welche von jeder Ökodiktatur aufgrund ihrer selektiven Elitenbildung jeweils ausgeschlossen werden, in ihre Problembearbeitung vollständig und unverkürzt einbeziehen. Sie kann auch die sachlichen Gesichtspunkte als solche herausarbeiten, an denen über eine tragfähige ökologische Proportionalität (antizipierend oder auch evaluierend) entschieden werden kann, und sie im öffentlichen Diskursraum auf eine Weise präsent machen, auf die sich immer wieder von neuem eine Selektion triftiger Argumente beziehen kann, durch die der herrschaftsförmig geprägte Gedanke einer vorgängigen Selektion der Argumentierenden zurückgedrängt und schließlich abgelöst werden kann. Zugleich ist sie gut dafür geeignet, indem sie auch bestehende geschlechtshierarchische Muster von Arbeitsteilung durch explizit vereinbarte Formen einer freien Kooperation ersetzt, überhaupt erst die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass unter Einbeziehung aller zu erwägenden Gesichtspunkte über eine verantwortbare und für alle Seiten vorteilhafte Nutzung der Möglichkeiten für eine technologische Unterstützung der biologischen Reproduktion von Menschen beraten werden kann. Ohne diese Voraussetzung wird dagegen selbst eine bei oberflächlicher Betrachtung fair durchgeführte demokratische Problemerkundung immer unter dem berechtigten Verdacht stehen, durch implizite Herrschaftsverhältnisse hinter dem Rücken der an der Beratung Beteiligten determiniert und damit verzerrt worden zu sein. In vergleichbarer Weise kann allein der Übergang zu einer freien Kooperation als gesellschaftlicher Reproduktionsform sicherstellen, dass die universalistischen Potenziale der neuen Informations- und Kommunikations-

technologien auf eine Weise genutzt werden, die eine Zentralisierung neuer Kontroll- und Herrschaftsinstanzen ausschließt oder doch zumindest rechtzeitig korrigierbar macht.

4. *Subjektologie*

Jede und jeder, welche über längere Zeiträume hinweg Verträge erfüllen oder Versprechen einlösen müssen, haben dabei unweigerlich eine weitere Schwierigkeit erfahren, vor welche die Konzeption der freien Kooperation die sich in ihr dauerhaft verbindenden Subjekte stellt: Verpflichtungen oder Zusagen, welche in einer bestimmten Situation als selbstverständlich zu geben und mit Leichtigkeit zu erfüllen erscheinen konnten, in einer späteren Situation, auch ohne dass dies an sich gravierenden äußeren Veränderungen fest machen ließe, als willkürlich gesetzt und beschwerlich oder zumindest lästig erscheinen. Die überzeitliche Konsistenz, welche darin besteht, ohne Murren oder Mucken seine versprochenen oder vereinbarten Verpflichtungen einzulösen, erscheint daher schon seit langem als ein maßgeblicher Zug »erwachsener«, vertrags- und »satisfaktions«-fähiger Subjekte.

Eine zentralen Evidenzen, auf welche sich eine herrschaftsaffirmative Philosophie seit Platon immer wieder gestützt hat, beruht auf der Rekonstruktion dieses Aggregatzustandes individueller Subjektivität unter der Kategorie der »Selbstbeherrschung«: So wie es der »Selbstbeherrschung« bedürfe, um als gesellschaftliches Subjekt mit anderen verlässlich und verbindlich handlungsfähig zu werden, bedürften gesellschaftliche Strukturen einer Herrschaftsinstanz, um nicht im ungeordneten Chaos zu versinken. Diese kategoriale Rekonstruktion ist aber keineswegs so selbstverständlich, wie sie sich gibt. Nicht erst seit Freuds »Psychopathologie des Alltagslebens« wissen wir, wie weitgehend alle Formen einer solchen Selbstbeherrschung durch alle möglichen Formen der Selbstsabotage, der Fehlleistung, der Ambivalenz gleichsam immer schon unterfüttert sind und weiterhin »unterwandert« werden. Die Vorstellung des vollständig selbstbeherrschten Subjektes, das keine Fehler macht und keinen unzulässigen Träumen nachhängt, ist dabei zur ebenso lächerlichen wie traurigen Gestalt des Zwangsscharakters mutiert, welcher durch seine Intoleranz gegenüber kleinen alltäglichen Fehlern letztlich nur wachsende Gefahren von Katastrophen heraufbeschwört. Freuds Ausweg bleibt bis heute bedenkenswert. An die Stelle des Postulats der Selbstbeherrschung – weder das Über-Ich noch das Ich sollen zu innerpsychischen Herrschaftsfunktionen aufsteigen – setzt er eine Betrachtung vom akzeptablen Resultat her: Soweit die sozialen Ergebnisse des Handelns eines individuellen Subjektes akzeptabel sind, dass sie den Rückschluss auf dessen Arbeits- und Liebesfähigkeit erlauben und tragfähig untermauern, gilt jede Art von dafür gefundenem innerpsychischem Arrangement als »erwachsen«, »reif« oder »verantwortungsfähig«. Dabei wird die Fähigkeit, mit eigenen Fehlleistungen

und Fehlern produktiv umzugehen, geradezu zu einem Kennzeichen besonderer sozialer Kompetenz und Kommunikationsfähigkeit.

Angesichts der Komplexität des eigenen Wünschens und Begehrens der gesellschaftlichen Individuen als Subjekte muss eine derartige »Fehlerfreundlichkeit« auch für die intersubjektiven Arrangements entwickelt werden, welche in der freien Kooperation betätigt werden. Solange nur gleichsam in den großen Proportionalitäten erforderliche Arbeiten verbindlich erledigt werden und das gesamtgesellschaftlich übernommene Reproduktionspensum zuverlässig erfüllt wird, bleiben individuelle Variationen in Tempo und Rhythmus der einzelnen übernommenen Arbeiten, aber auch in der konkreten Verteilung und qualitativen Ausfüllung derartiger Aufgabenpensas grundsätzlich möglich – und auch jede übernommene Verpflichtung steht unter dem Vorbehalt einer eventuellen Neuaushandlung, falls sich im Zeitverlauf die subjektiven oder objektiven Bedingungen und Voraussetzungen für ihre Erfüllung verändert haben. Solange dabei nicht die grundlegende Forderung verletzt wird, dass übernommenen Pflichten nicht ohne eine freie Zustimmung aller Verpflichtungsadressaten gelöst werden können, also keine Form eines einseitigen Diktats zugelassen wird, kann und muss sich derart die freie Kooperation als weit flexibler und reversibler erweisen als die stumpfe »Vertragsgerechtigkeit« eines formal universalistischen, im Konkreten aber herrschaftsaffirmativen Rechts, wie es etwa Shakespeares Shylock in seinem Beharren auf das ihm vertraglich zugesicherte »ein Pfund Fleisch« vertritt.

Eine derartige Rückbindung der Verbindlichkeit gesellschaftlicher Planungen an die subjektiven Tempi und Rhythmen individuellen Begehrens aller beteiligten Individuen wird den Einwand provozieren, dies sei aber gänzlich unpraktisch und daher unmöglich. Darauf gibt es eine ganz praktische und eine sehr grundsätzliche Antwort, welche sich gegenseitig gut ergänzen: Erstens wird es überall dort, wo die Abwicklung von Verpflichtungen über die Zeit in einem derart komplex rückgekoppelten Kommunikationsprozess der beteiligten Subjekte allen Beteiligten allzu aufwändig erscheint, die Möglichkeit, den Prozess durch die Schaffung entsprechender Märkte, auf denen geeignete Zahlungsmittel entsprechende Austauschprozesse in sachlich verselbstständigter Gestalt vermitteln. Gezahlt ist dann gezahlt, geliefert ist dann geliefert, mit ein paar Rücktrittsklauseln aus sachlichen Gründen, wie sie auch schon in heutigen Rechtsordnungen zu finden sind. Das Problem der Kommunikation verlagert sich dann auf die institutionelle Regulation derartiger Märkte – von der Qualitätssicherung bis zum Zugang zu den entsprechenden Zahlungsmitteln. Hierfür kann etwa ein mehrstufiges Regelsystem vereinbart werden, was auch etwa ausschließt, dass durch rückwirkende Regeländerungen die gefundene Vereinfachung bestimmter Bereiche des gesamtgesellschaftlichen Austauschs nachträglich wieder aufgehoben wird. Die Schaffung derartiger Bereiche, welche grundsätzlich sowohl als »Austauschökonomien« (Tauschringe)

als auch als »Geldökonomien« konstituiert werden können, hat nur zweierlei sicherzustellen: Zum einen, dass durch die in derartigen »Ökonomien« als gesellschaftlichen Teilbereichen erzielten Ergebnisse keine gesellschaftlich vereinbarten übergreifenden Reproduktionsziele gefährdet werden; zum anderen, dass sich durch die Herausbildung materieller Knotenpunkte in derartigen »Ökonomien« nicht die materiellen Grundlagen für eine erneute Inanspruchnahme gesellschaftlicher Herrschaftspositionen durch ihre »Besitzer« ergeben. In anderen Bereichen, in denen es nicht um eine große Vielzahl einzelner Austauschakte geht, sondern in dem vor allem bestimmte, besonders zentrale Voraussetzungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu sichern sind, etwa in Gestalt von Deichbau oder Trinkwasserversorgung, kann auch gesellschaftlich vereinbart und durch entsprechende Institutionen gesichert werden, dass eine planmäßige Erfüllung bestimmter Verpflichtungen dauerhaft sichergestellt wird, indem sie gleichsam aus der Fluktuation des Begehrens der beteiligten und betroffenen Individuen herausgenommen wird. Auch hier könnten wir von einer relativ verselbständigten Ökonomie sprechen, in deren Zentrum kein Marktprozess, sondern ein Prozess der Planung und Planerfüllung steht. Es sind auch konkrete Ökonomien vorstellbar, in denen es als zweckmäßig erscheinen kann, planwirtschaftliche und marktwirtschaftliche Momente in unterschiedlichen Gestalten miteinander zu kombinieren – als planwirtschaftliche Einrahmung von Marktprozessen oder durch eine über Marktmechanismen vermittelte Umsetzung von Planvorgaben. Eine freie Kooperation als gesellschaftliche Reproduktionsweise, welche sich derartiger relativ »entbetteter« Ökonomien bedient, muss dabei vor allem darauf bestehen und immer wieder darauf achten, dass die zugrunde liegenden gesellschaftlichen Regulationen zumindest über mehrstufige Supervisions- und Revisionsprozesse in die freie Kommunikation über die freie Operation der Subjekte eingebunden bleiben und sich weder in Richtung auf kapitalförmige noch in Richtung auf staatsförmige verselbständigte Herrschaftspositionen verselbständigen.

Aber auch jetzt droht noch das Argument der Bequemlichkeit: Eine derartig wachsame Kommunikation ist offenbar so aufwändig, dass es nicht einfach als selbstverständlich unterstellt werden kann, dass alle individuellen Subjekte sich beständig daran beteiligen. An dieser Stelle muss auf ein sehr grundsätzliches Argument zurückgegriffen werden, das allerdings auch insofern zweischneidig ist, als es zugleich eine andere Grenze der freien Kooperation als solche hervortreten lässt: Die allseitige freie Kommunikation aller gesellschaftlichen Subjekte ist für die freie Kooperation als gesellschaftliche Reproduktionsweise keine bloß instrumentelle Dimension, die dazu verhelfen soll, dass die gesellschaftlichen Individuen ihr Lebensglück in anderen Praktiken finden. Sie ist vielmehr selbst ein oberster Zweck: Das unendliche, vielfältige, pulsierende, vielleicht auch unsicher wabernde Palaver der Menschheit

ist für die freie Kooperation kein bloßes Medium; an ihr beteiligt zu sein, ist selbst ein Lebensglück für die Beteiligten und ein erst noch zu produzierender Sinn für die bisherige Geschichte der Menschheit. Hierin liegt auch eine Anforderung. Die freie Kooperation verlangt keine andere BürgerInnentugend als die Bereitschaft und den Willen, sich an diesem Palaver rückhaltlos aktiv und passiv zu beteiligen, mit allen konkreten Schwankungen und individuellen Beschränkungen der eigenen Subjektivität, die zensurfrei toleriert und zur Kommunikation zugelassen werden. Und die jeweils erzielten Ergebnisse der Kommunikation auch für sich selbst zu akzeptieren. Dies ist keine schwerwiegende Verpflichtung. Aber genau diese verlangt auch die freie Kommunikation. Darin liegt eine in ihr selbst liegende willkürfreie Grenze: Wer nicht dazu bereit ist, weil er auf eigene Herrschaft aus ist oder vielleicht auch einfach zu selbstbezogen oder zu träge ist, sieht sich von der Position eines freien und gleichen Subjektes auf die eines in geeigneter Weise – erzieherisch, medizinisch oder auch gegebenenfalls justiziell – zu behandelnden Objektes gesellschaftlich zwischen anderen vereinbarter Maßnahmen zurückgestuft. Freie Kooperation wird derartige Möglichkeiten immer nur äußerst sparsam handhaben, weil den sie tragenden individuellen Subjekten bewusst sein wird, welche weitreichenden Möglichkeiten einer Wiederherstellung von Herrschaftsverhältnissen in dem Ergreifen derartiger Maßnahmen gegenüber »abweichenden« Subjekten liegen. Sie kann aber auch nicht ein für alle Mal darauf verzichten, zu derartigen Maßnahmen zu greifen, durch die individuelle Subjekte zu Objekten gemacht werden, weil sie nicht dazu bereit sind, sich in die beständige gemeinsame Reproduktion der individuellen Subjektivität aller als Freier und Gleicher wie alle anderen einzubringen.

ANJA BECKER

Wer nicht befehlen will, muss auch nicht gehorchen lernen. Freier als andere in Genua, Göteborg und anderswo

Wir befinden uns im 4. Jahrzehnt nach 1968. Ganz Europa ist von Neoliberalen und der Spaßgesellschaft bestimmt. Ganz Europa? Nein! Seit ein paar Jahren tauchen nicht mehr nur irgendwo auf der Welt, sondern auch in Europa Namen von Städten auf, die als Kristallisationspunkte im Zusammenhang mit großen Protesten genannt werden: Prag, Davos, Göteborg, Genua... Über die Zuordnung der Protestierenden sind sich die über die Schubladen in den Medien Bestimmenden nicht einig: »Globalisierungsgegner« oder »-kritiker«, »Polit-Facharbeiter auf Montage«, »neue Linke«, »Polit-Hooligans«, »Gegenreformatoren«, »Vulgärmarxisten«. Der öffentliche Umgang mit diesem Phänomen könnte unterschiedlicher nicht wirken: Von der einen Seite schallt der Ruf nach harten Schritten gegen die »Polit-Hooligans«, von der anderen stehen PolitikerInnen quer durch alle Parteien Schlange, um auf die »Sorge« der »jungen Leute« eingehen zu dürfen. Immer geht es um eine gerade entstehende Widerstandsbewegung, der der Wind aus den Segeln genommen werden soll. Je nach politischem Stil und demokratischer Färbung sollen die Inhalte aufgenommen, die Protestierenden wieder ins Boot geholt oder aber gespalten und auseinander gebracht werden. Doch scheint das nicht so leicht zu klappen. Denn die ProtestlerInnen haben diesmal (und oft zum ersten Mal in ihrem Leben) erfahren und kapiert, worum es geht: um Herrschaft. Darum, dass wer die Macht hat, im Recht ist. Und sie ahnen, wie hoch der Preis ist, den Herrschaft (auch) im demokratischen Zeitalter andere bereitwillig zahlen lässt, um sich zu erhalten.

Im vorliegenden Kommentar geht es um die Relevanz der Thesen in Christoph Spehrs Abhandlung »Gleicher als andere« für politische Bewegung. Dabei soll eine Rückmeldung gegeben werden aus der Perspektive des globalisierten Widerstands heraus. Nach Spehrs Auffassung müsse sich Politische Theorie der tatsächlichen Praxis emanzipatorischer Versuche eng anlegen und für diese nutzbar sein. In Teilen des Umfeldes der globalen Proteste sind Spehrs Texte angekommen und werden diskutiert und haben Auswirkungen auf die Praxis. Umgekehrt wirkt auch die Praxis auf die LeserInnen zurück, denn sie werden den Gehalt der Thesen an ihren Erfahrungen messen und sie weiterentwickeln. Wie gewinnt eine Generation, die die demokratische Propaganda mit der Muttermilch genoss, einen Begriff von Herrschaft im demokratischen Zeitalter? Wie versucht sie, dem etwas entgegenzusetzen und für sich selber einen politischen Weg zu finden?

»Wir geben Ihnen die Freiheit: bei uns wählen Sie Ihr Dressing selbst!«

(Werbung eines amerikanischen Herstellers von Kartoffelsalaten)

Die Generation, die jetzt in Prag oder Genua demonstrierte, besuchte bei Kohls Amtsantritt noch den Kindergarten oder die Grundschule. Ihr westdeutscher Teil erlebte den Mauerfall 1989 vom Politiklehrer moderiert. Die Auffassung, die von der demokratischen Propaganda vermittelt wird, in dem besten aller möglichen Gesellschaftssysteme zu leben, war selbstverständlich. Als die ersten Berufsfragen auftauchten, begann der Wind schärfer zu werden. Unmerklich zunächst übernahmen wir alle das Prinzip »es muss sich lohnen«, investierten für unseren Job und lernten, umfassend nach Effizienzkriterien zu jonglieren. Wer darüber hinaus hin und wieder Fragen formulierte nach dem Sinn hinter den Dingen, nach dem »Warum« und »Wofür«, bekam tatsächlich von den 68er Eltern, wohlmeinenden FreundInnen und von den PolitiklehrerInnen – den VermittlerInnen der Regierenden – die Antwort: »Werdet reich!« Als Privilegierte sahen wir durchaus die Möglichkeit, alles zu erreichen – es war uns ja nichts verboten: Wir hatten eine reiche Auswahl zwischen exotischen Hobbys wie Drachenfliegen, Klettern oder Tauchen, als Mitglieder der Spaßgesellschaft war Party-Hopping angesagt, wer hin und wieder mehr wollte, treckte durch Bolivien oder Nepal. Bis dann doch das eine oder andere zu uns durch die Matrix drang. »Kriminelle Ausländer raus, und zwar schnell« oder »Ich habe einem Bettler noch nie etwas gegeben und ich bin stolz darauf« lasen wir in der Zeitung – Kommentare, die einen Missklang bildeten zum eigenen unbeschwerten Erleben. Wie passte das in die beste aller möglichen Welten? Wir gingen sonntags immer noch klettern und freitags in die Disko, aber jetzt manchmal samstags auf eine Demo. Langsam begriffen wir mehr. Wir sahen jetzt hin und wieder die sonst unsichtbaren Ketten unserer goldenen Welt, begannen uns zu fragen, was denn die ganzen Polizeikameras auf Demonstrationen sollten und trafen andere, weniger Privilegierte, die nicht einmal ihren Landkreis verlassen durften.

Und irgendwann verstanden wir, dass zwar weniger explizit verboten ist als früher, dass aber die Grenzen der Regeln sehr scharf eingehalten werden. Dass demonstriert werden darf, aber lass' dich bloß nicht in der Ecke finden, die als »Schwarzer Block« eingestuft wird. Die meisten Züchtigungsmethoden waren unscheinbar und hatten ihre Herkunft in der Sachlage. Da sagte der Lehrer schon mal: »Du wirst Bauarbeiter!« Die Herrschaftsinstrumente sind andere, das Gehorchen geschieht schon früher, weit bevor man an die Grenzen stößt. Du musst verwertbar sein! Hast du überhaupt Zeit zum Demonstrieren, was macht dein Studium? Irgendwann rebellierten wir dagegen, diesen Sachzwängen zu gehorchen.

Die kleinen Bären unter dem Baum – in Genua

»Für die Politik scheint diese Generation verloren« befindet die Shell-Studie

2000. Wer heute Politik macht als junger Mensch, hat sich aus dem Zeitgeist freigekämpft, es bei dem bewenden zu lassen, was sowieso geschieht und von den Sprüchen der 68er Eltern, dass alles schon ausprobiert sei. Wer kapiert hat, dass die heutige Freiheit die Freiheit ist, das Salatdressing zu wählen, beginnt sich seinen eigenen politischen Weg im Dschungel der Postmoderne zu suchen. Um sich dort mit Polit-Veteranen von der Sorte »Ja früher, da waren die Demos noch was!« auseinander setzen zu müssen. Demgegenüber ist Spehrs Anti-Utopie erfrischend! Als Generation, die aufgewachsen ist in einer Gesellschaft des »Sozialen, aus der die Idee der freien Kooperation völlig ausgetrieben ist«, muss sie erst anfangen zu suchen, dem etwas Eigenes entgegenzusetzen.

Spehr hat seinen Text »Gleicher als andere« genannt, um aufzuzeigen, wie Herrschaftsordnungen des Demokratischen Zeitalters Freiheit und Gleichheit proklamieren, den Sinn jedoch verdrehen. Gleichzeitig soll deutlich gemacht werden, dass man versuchen kann, seine Kooperationen so einzurichten, dass sie gleicher sind als andere. Auch meine Überschrift ist doppelsinnig: In Genua trafen sich die acht Staatschefs symbolhaft für diejenigen, die »freier« sind als andere, weil sie reicher sind. Die andere Seite, die sich traf, waren diejenigen, die den Eindruck haben, im Kapitalismus zu den eher Unfreieren zu gehören, oder die keine Lust darauf haben, sich ihre »Freiheit« mit dem Ellenbogen zu erkaufen.

»Wem gehört die Welt?« – »G 8 gegen 6 Milliarden« – »Eine andere Welt ist möglich!« war zu lesen auf den Transparenten und T-Shirts in Genua. Wenn auch klar sein muss, dass sich Herrschaft viel stärker über ökonomische, soziale etc. Strukturen ausdrückt und weniger eine direkte Macht von acht Regierungschefs gegenüber 6 Milliarden Menschen darstellt, steht der Gipfel jedoch als Symbol derjenigen, die die neue alte Weltordnung vertreten und propagieren. Früher waren es die Monarchen wie Königin Elisabeth I., die in dem berühmten Gemälde von Holbein mit ihrer Hand auf dem Globus den Anspruch der Insel auf weltweites Regieren deutlich macht.¹ Heute erheben transnationale Konzerne den Anspruch, alle Ecken des Globus in die vollständige Verwertung zu ihren Gunsten einzubeziehen. Durch die Globalismus-Debatte werden sie von der Politik abgesegnet und unterstützt. Durch die Ökonomisierung immer weiterer Bereiche der Gesellschaft und des Privaten nehmen die Verhandlungsmöglichkeiten der Einzelnen ab, kann immer weniger auf die Regeln Einfluss genommen werden (nachzulesen auf Seite 102 bei »Praktischer Demokratiekritik; Autonome Dezentralisierung«). Bei vielen wird das Gefühl, in diesem System bald nicht mehr genug zum Verhandeln mitzubringen und erpressbar zu werden (wie im Falle der Sozialhilfebeziehe-

1 Wolfgang Sachs: Planet Dialectics. Explorations in environment and development, London, New York 1999, Einleitung.

rInnen, der öffentlich vorangetriebenen Entsolidarisierung), übermächtig. Der etwas älter gewordene kleine Bär aus Christoph Spehrs Einleitung stellt fest, dass fast alle (öffentlichen) Kooperationen, die er vorfindet, ihn zwingende Kooperationen sind. Dass auch der Politiklehrer 1989 gelogen hat. Denn mit der Meinung: »Es gibt kein Grundrecht auf Ausreise« verdeutlicht der Berliner Innensenator Körting (SPD) kurz vor Beginn des Gipfels die Macht der Institutionen, Individuen jederzeit in Unfreiheit zwingen zu können. Und es gibt keine Möglichkeit, Rousseaus' Baum (siehe Einleitung zu »Gleicher als andere«) zu verlassen. Die Litanei vom »Ende der Geschichte«, die »kapitalistische Einheitspartei des Westens«² und die überall in den Medien vertretene »dominante Ideologie des militanten Neoliberalismus« beginnen, auf das Gemüt zu schlagen.

In Prag, Göteborg und Genua sind es plötzlich nicht mehr Vereinzelte, sondern Tausende. Tausende Leute aus den unterschiedlichsten geographischen Ecken, Lebenslagen, Politikstilen und Weltanschauungen. Tausende, die Fragen stellen, verstehen, nicht verstehen, diskutieren, gemeinsam kreative Transparente entwerfen und Feste feiern. Was passiert, wenn ein protektionistischer Gewerkschafter aus Europa auf eine indische Bäuerin trifft? Wie organisiert man Rede- und Organisationsstrukturen, in die sich alle einbringen können sollen, inklusive Übersetzung in fünf Sprachen? Es sind spannende Herausforderungen. »Let our resistance be as global as capitalism« ist denn auch ein Motto von Prag. Eine Aktivistin aus den USA formuliert im Rückblick über die Tage in Prag: »Irgendetwas war anders, erst war ich mir nicht im Klaren, was: Keiner wollte mir etwas verkaufen!« Untereinander bemühen sich die DemonstrantInnen um das Aufbauen von freien sozialen Kooperationen, »draußen« wird demonstriert – zum Teil unter Beachtung der vorgefundenen Regeln, zum Teil unter geringerer oder stärkerer Missachtung. Es ist die Suche nach einem eigenen Weg der Befreiung, die teils wild abläuft und grob. Aber auch sanft und leise. Mit spannenden Gesprächen mit Menschen von überallher auf dem Campingplatz in Genua – der Park, von dem später in der Presse zu lesen ist, dass von hier aus der schwarze Block losgezogen sei. Wo die »Chaoten« miteinander das Essen kochen, die »Störer« lange politische Gespräche führen, die »Schläger« sich über Träume von einer Zukunft im eigenen Projekt austauschen. Keiner hat Angst in diesen Tagen, dass auf dem Platz etwas gestohlen werden könnte. Diesmal ist das Ohnmachtsgefühl zurückgedrängt durch die ungeheure Ermutigung, gemeinsam zu handeln.

Moderne Herrschaft in Mitteleuropa vor und nach Genua

Der Schauplatz ist Genua, die MedienvertreterInnen sind angereist, es kann demonstriert werden gegen die Regeln, die unter dem Baum herrschen. Doch

2 Dieser und der folgende Begriff von Ulrich Beck: Mehr Zivilcourage bitte, in: DIE ZEIT, 25.5.2000.

die, die die Regeln vertreten, haben auch die Regeln der Demonstration aufgestellt, sie werden die DemonstrantInnen nie zu Gesicht bekommen: Ein vier Meter hoher Zaun hält die Protestierenden weit entfernt in den äußeren Bereichen des Baumes. Auch die Herstellung, Gestaltung und Kontrolle von Öffentlichkeit ist vorgegeben. Es gibt keine Möglichkeit mehr, Einfluss auf die Regeln zu nehmen, darauf, ob die Entscheidungen auf der anderen Seite des Zaunes stattfinden und was in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Ohne Gestaltungsspielraum bleibt die Statistenrolle. In so einer Situation fangen etliche der jugendlich gewordenen Bären aus Spehrs Einleitung an, eben mit dem, was sie vorfinden, zu agieren. In dem abgelegenen Teil des Baumes, in den sie gedrängt wurden, machen sie mit den herumliegenden Blättern ein Feuer. Einer der kleinen Bären erklärt, dass er nur so eine radikale Kritik an den Verhältnissen vermitteln könne, die nicht zu Vereinnahmungen sei oder zu einem Reformangebot der Regierenden werden könne. Und überhaupt: Radikale Kritik sei für die Verhältnisse immer destruktiv – was sei schon Schlechtes daran, eine Überwachungskamera kaputtzumachen?

Während noch die anderen jungen Bären dabei sind, mit ihren Kumpels über den Sinn, die Ausrichtung und die Moral ihres Tuns zu diskutieren, erfolgt die Antwort der Herrschenden. Sie ist so, dass allen der Mund offen stehen bleibt. Als sie ihn nach einer Weile wieder zuklappen und in der Lage sind, zu sprechen, ist eines klar geworden. Von jetzt an besteht für keinen der jungen Bären mehr ein Zweifel darüber, dass es auch in einer Demokratie nur um das Aufrechterhalten von Herrschaft geht, und zwar mit allen Mitteln. Die Verteilung von Eigentum ist sakrosankt, die Bewertungen entlarven: Wer keinen Unterschied macht zwischen Schaufensterscheiben und Menschen, wer hemmungslose Polizeigewalt duldet und einfordert, dem wird nie wieder geglaubt, wenn er von Gewaltlosigkeit redet oder Zivilisierung einfordert. In Genua sind die alten, direkten militärischen Instrumente von Herrschaft in großem Maße angewendet worden: bei einer sozialen Gruppe, die bisher – als Privilegierte, Weiße mit Papieren – von solchen Schikanen weitgehend verschont geblieben ist. Das ist das Neue. Neu ist nicht die Gewalt an sich in demokratischen Staaten: Der Blick in den Jahresbericht von »amnesty international« zeigt, dass in allen G-8-Mitgliedsstaaten in jüngster Zeit polizeiliche Übergriffe stattgefunden haben. Wolfgang Grenz im ai-Journal vom September 2001: »Die Polizeigewalt von Genua ist kein neues europäisches Phänomen. Neu ist nur die öffentliche Diskussion.« Nicht nur in Genua ist die Antwort der Regierenden brachial auf das Aufkommen der Proteste: Schüsse auf DemonstrantInnen in Göteborg, vier Jahre Knast für einen angeblichen Steinwurf, Datenspeicherungen und Ausreiseverbote bei uns, die alle treffen können, die irgendwie an Demonstrationen teilnehmen. Teilnahme am Protest soll unkalkulierbar gemacht werden.

Warum demonstriert ihr, wo wir uns doch um alles kümmern?

Dass ein diffuser Protest »gegen Globalisierung« nicht an sich emanzipativ ist, ist schon daran zu erkennen, wie oft sich PolitikerInnen Themen vieler »Globalisierungskritiker« auf die Fahnen schreiben. So sagt der luxemburgische Premierminister Juncker Ende August 2001: »Aber dass man die Auswüchse der Globalisierung kritisieren muss und auch politisch versucht, gegenzusteuern, indem man das Primat der Politik fördert, halte ich für ein berechtigtes Anliegen.« Damit versucht er, vor allem seine eigene Macht als Politiker zu erhalten. Gleich im nächsten Absatz führt er auf, welcher Art die Kooperationen sind, die ihm so vorschweben: »[Mit dem Euro] wurden die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass wir [die EU] weltweit zu den führenden Gestaltern der Wirtschaftsordnung aufschließen können.« Auch die rot-grüne Regierung hat »für Anliegen der Kritiker des Globalisierungsprozesses« Verständnis. Die Frankfurter Rundschau schreibt am 24. Juli 2001: »Was Wiczo-rek-Zeul aber überhaupt nicht verstehen kann, ist die Adresse des Protests: Der unbestreitbare ›Demokratiemangel der Globalisierung‹ mache in Wahrheit doch ›auch den demokratischen Regierungen Sorgen‹, sagt sie.« Ihr und anderen Alt-68ern sei ein Blick in Spehrs Kapitel »Praktische Demokratiekritik« empfohlen. Möglicherweise erinnern sie sich dann wieder, dass auch sie mit einem radikalen Begriff von Freiheit einmal etwas anderes gemeint haben, als eine Partei zu wählen, die ein paar Almosen mehr Entwicklungshilfe spendet. Es geht nicht darum, das Primat der Stellvertreterpolitik zu fordern. Oder wie die Organisation Attac eine stärkere Kontrolle der Finanzmärkte. Es geht um die viel umfassendere »Politik, den Herrschaftstendenzen der historischen Demokratie gegenzusteuern« (98).

Christoph Spehr lässt keinen Zweifel, worum es ihm geht. Seine Intention ist nicht, ein vollkommenes Theoriegebäude zu zimmern, sondern er gibt eine Theorie an die Hand, mit der sich arbeiten lässt. Mit der Jede(r) die sozialen Kooperationen, in denen er/sie steckt, kritisch untersuchen kann auf Zwang. Der eindringliche Aufruf »die Uhr von Lund« will aufrütteln und verändern: erkennt und befreit euch aus erzwungenen Kooperationen. Und baut freie Kooperationen auf. Verneigt euch nicht.

Der Titel meines Kommentars ist abgeleitet von der uralten Redensart »Wer befehlen will, muss gehorchen lernen«, die sich nach Hannah Ahrendt so oder anders in allen Jahrhunderten und bei allen Völkern finde. Hannah Ahrendt: Macht und Gewalt, München 1970, 9. Aufl. 1994, S. 41.

ULRICH WEIß

Frei wozu?

Thesen zu Christoph Spehr, Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation

1. Spehr stellt eine Theorie der freien Kooperation mit entsprechenden Definitionen vor. Zugleich bietet er Geschichten, Analogien und Beschreibungen, die mir als konzentriert und bildhaft vorgetragene Lebenserfahrungen erscheinen. Diese Passagen könnten auch gut für sich stehen. Ihr Zusammenhang mit den theoretischen Aussagen über freie Kooperation ist jedoch nicht zwingend. Gemessen am Anspruch, eine antikapitalistische linke Politik zu befördern, bewerte ich den theoretischen Teil als einen Fehlversuch. Dieser ist, wie zu zeigen ist, unvermeidbar, wenn Wege zur allgemeinmenschlichen Emanzipation¹ mittels Kategorien der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gesucht werden.

2. Die mit Entprivilegierung der formalen Arbeit, Aneignung von Räumen und Zusammenhängen, Ermöglichung (Freundlichkeit), Gestaltung (agency), Organisierung, Individuation überschriebenen Textpassagen lese ich dagegen als förderliche Beschreibung von Praxisformen möglicher menschlicher Emanzipation. Sie können meines Erachtens aber nicht aus der Lohnarbeit herauswachsen und auch nicht das Ergebnis politischer, d. h. staatsbezogener Aktivitäten sein. In diesen richten sich Denken und Handeln unvermeidbar auf sich verselbstständigende, äußerlich werdende Zwecke, auf das Es-muss-sich-rechnen, auf Wahlerfolge, auf Machtübertragung an Stellvertreter. Gemeinschaften menschlicher Emanzipation dagegen entwickeln sich im Widerspruch zu diesen Bereichen als Ausdruck von Souveränität gegenüber den Zumutungen der herrschenden Arbeits- und Lebensweisen. Häufig sind sie Ergebnis unmittelbarer pragmatischer Selbstbehauptung, gelebte Alternativen, die sich auf Lebensfreude, auf Lust an individueller und kollektiver Beherrschung von Herausforderungen menschlicher Reproduktion stützt, auf den Reichtum an gesellschaftlichen Beziehungen und an vielseitiger Individualität. Spehr grenzt mit seinen theoretischen Aussagen zu freien Kooperationen die Bereiche nicht ein, in denen sie angesiedelt sein könnten. Mit der Bestimmung »frei« (und seinen Geschichten) wird allerdings suggeriert, es handle sich um die Freiheit auch vom stummen Zwang der (kapitalistischen) Ökonomie und der von politischen Zwängen. Mit dem Gebrauch von Kategorien der

1 Ich folge in der Unterscheidung von partieller (politischer) Emanzipation und menschlicher bzw. allgemeinmenschlicher Emanzipation dem frühen Karl Marx, siehe: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, Einleitung.

bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (inklusive das ausgesprochene oder unausgesprochene Anrufen staatlicher Gewalt zur Sicherung »freier« Kooperationen bzw. der Möglichkeit des Individuums sie zu verlassen) weist er in die entgegengesetzte Richtung. Er siedelt damit Kooperation genau in jenem Bereichen an, in denen von solcher Freiheit keine Rede sein kann.

3. Freunde kritisieren meine Kritik: Ich belaste anregende Aussagen über all-gemeinste freiheitliche Kooperationsformen mit unberechtigten Erörterungen der sozial-ökonomischer Qualitäten der Lebens- und Arbeitsweise, in denen die jeweiligen Kooperationen existieren. Richtig, das tue ich. Knechtende Unterwerfung unter äußere Zwecksetzungen ist nicht etwas, das zur kapitalistischen Produktionsweise hinzukommt oder wovon mensch sich innerhalb dieser Art von Produktion etwa durch individuelle Erpressung oder proletarische Klassenkämpfe befreien kann. Diese Knechtung selbst kann verschiedene Formen annehmen, bleibt aber der kapitalistischen Produktionsweise wesenseigen. Innerhalb dieser Produktionsweise können sich zwar die entscheidenden materiellen und subjektiven Voraussetzungen für ein erfolgreiches Ringen um Freiheit entwickeln. Wirkliche Freiheit (nicht die kasernierte der gerecht verteilten Armut) ist im weltgeschichtlichen Sinne nicht vom Mittelalter aus denkbar, sondern erst als Aufhebung von Kapitalismus. Menschen können die Prinzipien einer in diesem Sinne freien Kooperation eben nicht »in jeder vorgefundenen Form gesellschaftlicher Ordnung anwenden« (53). Zu einer neuen Gesellschaftlichkeit jedoch können sich diese Elemente und Keimformen des Neuen nur in sozialen Bewegungen und Formen außerhalb der kapitalistischen Produktionsweise konstituieren. Diese neuen Formen können nur die Formen eines neuen Inhaltes sein. Das (Selbst-)Begründen einer neuen Gesellschaft mit neuen Individuen (einer neuen Totalität, die im Gegensatz zur alten steht) sowie die möglichen Felder, in denen dies errungen werden kann, sind mit den Kategorien eines kapitalistischen Verwertungsprozesses nicht beschreibbar.

4. Wer von einer partiell zivilisationsfördernden und historisch nicht umgeharen Funktionen von Herrschaftsförmigkeit gesellschaftlicher Entwicklung ausgeht, kann auch folgende Frage stellen und beantworten: Aufgrund welcher konkreten materiellen und geistigen Voraussetzungen und in welchen sozialen Formen wird Herrschaftsfreiheit möglich, können sich also freiheitliche Gemeinschaften gesellschaftlich überhaupt durchsetzen? Ein Verständnis für die Totalität einer Gesellschaft mit all ihren Widersprüchen verbietet es, die Gesellschaft mechanistisch in gute und schlechte Züge aufzuteilen, in gute und schlechte Menschen, in Herren und Knechte, in gute und schlechte Klassen, junge und alte Bären. Zivilisatorischer Fortschritt ist nicht die Abschaffung der einen und der Sieg der anderen Seite, nicht der schlichte Weggang

von Menschen aus schlechten Strukturen »zu einem vertretbaren« Preis. Die anklagende Fixierung auf die äußeren, formell gefassten Erscheinungsformen von Herr- und Knechtschaft ist kein Schritt zur tatsächlichen geistigen und praktischen Befreiung. Die behauptete Allgemeinheit von Spehrs theoretischen Bestimmungen ist eine Fiktion. Seine freien Kooperationen gehören in Wirklichkeit ganz bestimmten gesellschaftlichen Grundstrukturen an – denen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Selbst Spehrs interessante Beschreibungen von Verhaltensweisen in alternativen Gemeinschaften bleiben abstrakt, und zwar insofern er mit der Grundanlage seiner Arbeit das automatische Subjekt, das beständig kapitalistische Herrschaft und erzwungen-freiwillige Unterordnung produziert, nicht problematisiert, sondern vielmehr bedient.

5. Spehr will Änderung der Gesellschaft durch bessere Kooperationsregeln fördern. Mich Ossi erinnert das an die versuchte Durchkapitalisierung der »sozialistischen« Gesellschaft in der DDR der 1960er Jahre: Rücknahme administrativer Leitungsmethoden, Stärkung der Souveränität und Beweglichkeit von Kooperationen auf unterer und mittlerer Ebene, bürgerlichen Eigennutz des Individuums als Triebkraft für Produktivität nutzen – dies alles durch Geltendmachen der Kategorien der Warenproduktion. Derartige Methoden haben Sinn, wenn es um Alternativen innerhalb knechtender Verhältnisse geht, um deren weitere Modernisierung. Die PDS-nahe Stiftung, die Spehrs anonym eingereichter Arbeit einen Preis verlieh, hat offenkundig genau das und damit die Illusion honoriert, es gäbe innerhalb der kapitalistischen Warenproduktion und mittels der Teilhabe an Staatsmacht noch zivilisatorischen Fortschritt zu erringen. Würde dies stimmen, wäre das, was ich an Spehr kritisiere, gerade sein Vorzug. Sollte Zivilisation aber nur noch durch Aufhebung von Kapitalismus zu haben sein, steht die einzig interessante Frage so: Unter welchen historisch entstehenden materiellen und geistigen Bedingungen und in welchen Formen kann diese Produktions- und Lebensweise tatsächlich aufgehoben werden? Einiger Freunde aus dem Diskussionskreis Wege aus dem Kapitalismus begrüßen Spehrs (angeblich) zeitlose, die spezifische Qualität einer Gesellschaft nicht berührende Bestimmungen einer freien Kooperation. Ihr Argument: Die Menschen hätten immer verschiedene Handlungsmöglichkeiten. Sie könnten sich immer zu freien Kooperationen zusammenschließen. Deren Ermutigung durch Spehr würde durch meine Frage nach der Qualität der heutigen Produktionsweise nur gestört. Ich halte dagegen: Wenn es wirklich um Wege aus dem Kapitalismus geht, dann ist ein Ermutigen zu Alternativen im Alten oder eine Suche von Alternativen zum Alten ein Unterschied ums Ganze. Es ist dies so genau von dem historischen Entwicklungsstand an der Fall, da der Kapitalismus eben im Sinne menschlicher Zivilisation, des Hervorbringens von Voraussetzungen für die allgemeinmenschliche Emanzipa-

tion keine Existenzberechtigung mehr hat. Ich gehe davon aus, dass die vor 100 Jahren verfrüht behauptete Alternative Sozialismus oder Barbarei inzwischen wahr geworden ist.

6. Die Spehrsche Art, neue Gesellschaftlichkeit zu denken, ähnelt der von Robert Kurz im Schwarzbuch des Kapitalismus. Beide schieben den Zusammenhang zwischen der konkret-historischen Qualität der kapitalistischen Gesellschaft und den realen Möglichkeiten und Schwierigkeiten, diese aufzuheben, ins zeitlos Allgemeine, qualitativ Unbestimmte. Das positive Aufheben dieser Gesellschaft kann gar nicht mehr gedacht werden (bei Kurz) oder nur (bei Spehr) unter Ignoranz der Tatsache, dass wir es mit einer gesellschaftlichen Totalität bestimmter Qualität zu tun haben. Diese ordnet sich auch alle Kooperationen (inklusive Denkformen und Mentalitäten), die an Warenproduktion gebunden sind, ein und unter. – Kurz sieht im Kapitalismus keinerlei Keimformen einer neuen Welt. Im Mittelalter wurde der angeblich mögliche Weg ins Reich der Freiheit verpasst. Nun kann mensch sich nun nur noch über die allgemeine Katastrophe und die dann mögliche massenhafte Erleuchtung in eine lebenswerte Welt retten, und zwar auf einem Weg, über den nichts gesagt werden kann. Also: allgemeines Verweigern und Warten auf die Katastrophe. – Spehr dagegen orientiert bereits in der bestehenden Gesellschaft auf freiheitliche Formen von Gemeinschaften, die in alternativen Projekten gut bekannt sind. Doch wie Kurz (Raus aus dem Stall, ihr Verhaußschweinten und Verwursteten!) weist auch Spehr (Verlasst erzwungene Kooperationen oder droht damit) auf einen nur scheinbar massenhaft gangbaren antikapitalistischen Weg. Beim Schwarzbuch-Kurz muss das ganze Verwertungssystem wie eine Supernova explodieren ehe die Frage »Wie und wovon dann leben?« überhaupt konkret in den Blick kommen kann. Spehr dagegen will sofort beginnen (das ist ok.), allerdings unter Ignoranz gegenüber den Zwängen der Wertvergesellschaftung. Die Gestaltung einer ganzen Gesellschaft nach den Prinzipien einer freien Kooperation erscheint so als Aufforderung, die Gruppendynamik von Gemeinschaften zu beherrschen. Kurz und Spehr, scheinbar gegensätzliche Denker, haben eine gemeinsame geistige Grundlage: Der Bruch (Kurz) bzw. der Übergang (Spehr) wird weder logisch noch historisch-konkret gedacht. Spehr weiß nichts von den sozial-ökonomischen Dimensionen des Bruches mit heutigen Herrschaftsformen (deren Wertbestimmung ihn nicht interessiert) und Kurz hat vergessen (was er einmal wusste), dass etwas Neues nur das aufgehobene Alte sein kann, dass es also im Bruch Kontinuitäten geben muss.

7. Eine emanzipatorische antikapitalistische Bewegung kann nicht geschichtsmächtig werden, wenn in den Existenzbedingungen der Akteure selbst keine Elemente vorhanden sind, die bereits auf eine neue Gesellschaft verweisen

und die als solche erkannt und bewusst gestaltet werden. Ich kann über alternativen Praxen als Keimformen von Assoziationen freier Individuen nur sinnvoll reden, wenn ich frage, wovon denn dies die Keimformen sein könnten. Die Utopie einer menschlichen Gesellschaft ist ein unverzichtbares Instrument zu einer freiheitsorientierten kritischen Analyse der alten Welt. Eine solche Utopie macht Elemente der potentiell neuen Gesellschaft und die Felder des Ringens um diese erst erkennbar. Der Real-«Sozialismus» war keine sich entfaltende Pflanze solcher hoffnungsvollen Keime und der Marxismus-Leninismus nicht eine solche Utopie. Die Anatomie eines als möglich gedachten Kommunismus ist der Schlüssel für die Anatomie des realen Kapitalismus, genauer für das Erkennen derjenigen Qualitäten, die über ihn hinausweisen. Das Umgekehrte stimmt dann auch – Kritik der Politischen Ökonomie (des Kapitalismus) als Schlüssel für die Anatomie von Gesellschaften allgemeinemenschlicher Emanzipation. Dies ist der Gang der Erkenntnis von der anfangs abstrakten Utopie zur konkreten: Die Grundzüge des Entwurfs einer menschlichen Gesellschaft können als die aufgehobenen heutigen Verhältnisse antizipiert und gestaltet werden. Sozialismus-Kommunismus als konkret aufgehobener Kapitalismus. Spehr dagegen ignoriert die Qualitäten der kapitalistischen Gesellschaft in der Perspektive ihrer möglichen positiven Aufhebung. Seine interessanten zusammengefassten Lebenserfahrungen hängen deshalb in der Luft.

8. Wie bekommt der suchende Mensch Boden unter die Füße? Hilfreich ist ein historisch-materialistisches (kein moralisierend-denunzierendes) Verständnis dafür, warum in Ost wie West kein wirklicher Schritt zur Aufhebung des Kapitalismus gegangen wurde, genauer: in den zunehmend fordistisch geprägten Gesellschaften nicht gegangen werden konnte. Diese Diskussion wird von einst staatstragenden DDR-Sozialisten und auch von früher DDR-kritischen Westlinken meist verweigert. Das Höchste, wozu sich bundesdeutsche Linke noch heute in beachtlicher Zahl vereinen, ist der hoffnungslose Versuch, die nicht mehr erfüllbaren traditionellen Aufgaben des Establishments zu übernehmen: die bestehende Gesellschaft vor der völligen Barbarisierung zu bewahren. Meine Erfahrung auch aus PDS-interner bzw. -naher Bildung: Theoretische Aufklärung kann diese Selbstkastration nicht verhindern. Auf heutige Realitäten bezogene Sozialismusbilder können sich jedoch in Bezug auf solche Praxen entwickeln, die wenigstens teilweise Alternativen zu den dominierenden lohn- und herrschaftsförmigen Verhältnissen sind. So können sich Ideen und Theorien der Befreiung von kapitalistischen Zumutungen entwickeln: – als kritisches Selbstbewusstsein von Akteuren in Praxisformen, die nicht vermittelt über Staat, Warenproduktion und sonstige Entfremdungsformen, sondern direkt auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gerichtet sind; – ausgehend von solchen Praxisformen als radikale Kritik der bürgerlich-kapi-

talistischen gesellschaftlichen Totalität sowie als praktisch und theoretisch begründete Vorstellung von Gesellschaften allgemeinmenschlicher Emanzipation. Das Selbstbewusstsein solcher Akteure schließt die Erkenntnis in die Widersprüchlichkeit der Existenzbedingungen heutiger alternativer Lebens- und Produktionsweisen ein. Diese entwickeln sich als teilweise Aufhebung der kapitalistischen Normalität. Zugleich sind die Akteure noch von dieser abhängig. Dieser Widerspruch ist heute das eigentliche Kampffeld für Zivilisation. Das heißt: Menschen können theoretisch begründete Vorstellungen freier Gesellschaften nur dann entwickeln, wenn sie diese selbst bereits auch mit schaffen. Menschen, die sich wenigstens partiell in Assoziationen engagieren, die frei von Entfremdungsmechanismen auf die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung gerichtet sind, haben die Chance, auch ganze Gesellschaften zu denken, die sich durch freie Individuen konstituieren. Konkret zu benennen sind also die bestimmten Felder und Praxisformen, in denen die Individuen selbst Keimformen einer neuen möglichen Gesellschaft gestalten und partiell neue Wirklichkeiten hervorbringen. In diesen jeweiligen Ensembles neuer gesellschaftlicher Verhältnisse begründen die sich assoziierenden Individuen auch andere menschliche Wesenszüge (sh. Marx MEW 3/6). Abstrakt-allgemeine Bestimmungen wie bei Spehr helfen ebenso wie die Verweise auf die immer gegebenen Handlungsvarianten von Menschen hier nicht weiter. Meine auch theoretisch gestützte Erfahrung: Partei- und staatsförmige Praxen, jegliche Vertreterdemokratie/-diktatur, die Verteidigung von Lohnarbeit usw. können nicht die Felder der praktisch Emanzipation und entsprechender theoretischer Einsichten sein.

9. Ein weiteres Konzept kapitalistischer Modernisierung

Spehrs Theorie der freie Kooperation flankiert eher eine weitere Entfaltung des stummen Zwangs der (kapitalistischen) Ökonomie, versüßt durch die Möglichkeit, die Bereiche der Unterwerfung unter anonyme Mächte (unter das Es-muss-sich-rechnen = Kapital-muss-sich-verwerten) frei wählen zu können. Heutiges Kapital muss an das Gold in den Köpfen eines Teils der unmittelbaren Produzenten heran. Es braucht dynamische schöpferische Leute von gewisser innerer Souveränität, die relativ leicht aus einer Abhängigkeit in eine andere wechseln. Es braucht Menschen, die die immer noch großen Refugien nicht-lohnarbeitsmäßiger unmittelbarer Befriedigung menschlicher (Reproduktions-)Bedürfnisse und damit die (familiären oder sonstigen) Gemeinschaften verlassen, die möglichst alle ihre Bedürfnisse unmittelbar warenförmig befriedigen. Manche Mitarbeiter in den Firmen der Neuen Ökonomie (wenigstens in ihrer Aufstiegsphase) dürften mit Spehrs Theorie zutreffend beschrieben sein.

10. Das Kriterium »vertretbarer Preis« wurde bereits umfassend kritisiert (siehe opentheory). Spehr gebraucht auch einen unhinterfragten Kapital-Begriff,

um innere Prozesse in freien Kooperationen positiv darzustellen. Der Witz: Gerade im Erfolg derjenigen Unternehmen der New economy, die Spehrs allgemeinen Bestimmungen in gewissem Maße entsprechen, werden besonders dynamisch und anarchisch genau jene gesamtgesellschaftlichen Zwangsverhältnisse reproduziert, die als stummer (oder auch offener) Zwang über die Menschen herrschen. Der (kapitalistische) Terror der Ökonomie ist mit der Möglichkeit von Individuen, bestimmte Kooperationen zu verlassen (und damit gegebenenfalls auch partiellen Einfluss zu nehmen), glänzend vereinbar. Diese kapitalistisch bestimmte Freiheit und jener Terror gehen beständig ineinander über. Sie finden gerade in den von Spehr angeklagten heutigen Artefakten ihre Bestätigung und ihre angebetete bzw. (mit fliegenden Bomben) angegriffene Ornamentik. Diese [Selbst-]Unterwerfung verbunden mit dem weitgehender persönlicher (Schein-)Souveränität drückt sich aus in der Reduzierung von menschlichen Beziehungen auf die Höhe des Ablösepreises und der persönlichen Fähigkeit, Druck auf die Kooperationspartner auszuüben. Spehr beschreibt mit seiner Theorie eine neue Blüte der bürgerlichen Gesellschaft, nicht aber die Befreiung von deren Unterwerfung unter äußere Zwecke.

11. Alternative Projekte – Richtiges im Falschen?

Kann die Spehrsche Widersprüchlichkeit selbst nicht auch als Widerschein von solchen Tendenzen verstanden werden, die über den Kapitalismus hinaustreiben? Spehr hält seine Grundsätze der freien Kooperation sowohl für die kleine Gemeinschaft für gültig als auch für die gesamte Gesellschaft. Stephan Meretz hat darauf verwiesen, dass kollektive und gesellschaftliche Strukturen nicht selbstähnlich sein können.² So gesehen steckt auch in den alternativen Projekten selbst noch nichts, dass der Totalität der bürgerlichen Gesellschaft eine andere gesellschaftliche Totalität etwa durch quantitative Ausweitung entgegensetzt. Die soziale Qualität der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft bestimmt auch die Existenzbedingungen von Kommunen mit einem hohen Grad an Selbstversorgung. Sie begrenzt nicht nur die quantitative Erweiterung von solchen Alternativen (die in ihren Außenbeziehungen eine funktionierende kapitalistische Warenproduktion voraussetzten und reproduzieren). Sie beeinflusst viel mehr auch die inneren sozialen Beziehungen in den alternativen Projekten selbst, siehe die Tendenzen zur sozialen Abschottung solcher Gemeinschaften, zur Zurücknahme ursprünglicher emanzipatorischer Impulse. Unfähig zur geschichtsmächtigen Dynamik sind sie dazu gezwungen, sich der bürgerlichen Welt anzudienen. Diese Problematik benennt Spehr nicht. Doch sie muss mitgedacht werden. Tut mensch dies, dann gewinnen die erfreulichen Passagen im dritten Teil an erheblicher Bedeutung.

2 Siehe den Beitrag von Stefan Meretz: Der wilde Dschungel der Kooperation (in diesem Band), S. 142ff.

Bezogen auf die mögliche Rebellion gegen diese Begrenztheit kann ich Spehrs Arbeit durchaus als einen unbewussten Widerschein des unvermeidbaren Konfliktes zwischen den emanzipatorischen Ansprüchen alternativer Projekte (im o. g. Sinne als Keimformen gedacht) und ihren kapitalförmigen Existenznotwendigkeiten lesen. Es geht nicht nur darum, dass er mit seinen unter Entprivilegierung der formalen Arbeit, Aneignung von Räumen und Zusammenhängen, Ermöglichung (Freundlichkeit), Gestaltung (agency), Organisation, Individuation gegebenen Orientierungen tatsächlich Gemeinschaften hilft, mit inneren Konflikten produktiv umzugehen. Es muss zugleich klar sein: Die bürgerliche Gesellschaft hat die Tendenz, die sie potentiell überschießenden Elemente zu vernichten oder sie im Sinne ihrer eigenen herrschaftsförmigen Modernisierung zu transformieren. Das betrifft auch die in alternativen Kooperationen sich entwickelnden besonderen sozialen Fähigkeiten, die an sich auch viel weitergehende große soziale Umbrüche von der subjektiven Seite her denkbar machen. Das Ringen um die Gerichtetheit dieser Fähigkeiten – das ist das Kampffeld, das möglichst klar benannt werden muss, wenn von einer Theorie freier Kooperationen die Rede sein soll.

12. Gibt es aber nicht auch hinsichtlich des von mir als zivilisatorische Sackgasse bezeichneten Yuppietums und dessen theoretischer Flankierung bei Spehr etwas, das unter der Voraussetzung neuer sozialer Bewegungen zur positiven Aufhebung von Kapitalverhältnissen treiben kann? Entwickeln sich in dieser jüngsten kapitalistischen Form der erzwungen-freiwilligen Knechtschaft selbst eventuell auch subjektive Eigenschaften, die noch nicht die Wirklichkeit, wohl aber die Möglichkeit einer neuen Form von Vergesellschaftung bieten? Das selbstbewusste Individuum Spehrs, das zu einem annehmbaren Preis Kooperationen verlässt oder mit Leistungsentzug droht und so Einfluss auf die Kooperation nimmt, ist zunächst die bürgerliche (Lohnarbeits-)Monade in idealen Zeiten des verstärkten Arbeitskräftebedarfs. Heute nicht nur frei von Kapital, sondern auch zunehmend ledig persönlicher Bindungen, muss und kann sie die eigene Fähigkeit zur (Lohn-)Arbeit unter ganz bestimmten neuen Bedingungen verkaufen: Die postfordistische Produktion löst zunehmend die reelle Subsumtion des produzierenden Individuums unter die große, kapitalistisch betriebene Maschinerie auf. Anders als in kollektiven Klassenstrukturen werden die betroffenen Individuen gezwungen und befähigt, sich als vereinzelt Monade bewusst und aktiv in den jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen zu positionieren. Die Lohnabhängigen üben zunehmend selbst maßgebliche Funktionen auch der formellen Subsumtion der Arbeit unter Kapital aus: Einordnung arbeitsteiliger Momente in größere Strukturen der Verwertung, Kooperation zu vor- und nachgelagerten Produktionsprozessen, Akquirieren von Aufträgen, Kontrollieren, Disziplinieren, Abrechnen usw. Kurz, sie unternehmen sich selbst. Gegenüber dem alten In-

dustriearbeiter schafft das dem Individuum erheblich weitere Aktionsräume. Die Fähigkeit, sich aktiv zur Wirklichkeit zu verhalten, sich selbst darin zu entwerfen, die Interessen der Kooperationspartner (hier noch Konkurrenten) möglichst genau zu erfassen und in Relation zu den eigenen Zwecken zu setzen – dies und viele andere Eigenschaften sind jene, die die Menschen überhaupt dazu befähigen können, zu frei assoziierte Menschen einer sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft zu werden. Die Generation meines Großvaters, der sein ganzes Arbeitsleben neben seinen Klassengenossen vor dem Glasmelze stand, konnte solche Fähigkeiten überhaupt nicht bzw. nur sehr beschränkt außerhalb der Produktionssphäre entwickeln. Auf dieser unzureichenden Basis, Kapitalismus aufheben zu wollen, war, wie Marx das formulierte, Don Donquichotterie (von allerdings großer innerkapitalistisch zivilisierender Bedeutung).

13. Der Rahmen, der diese »Freiheit« zum Horror werden lässt, ist das Kapital selbst: die Unterordnung aller Agierenden unter den äußeren Verwertungszweck. Keine wirkliche Souveränität der Individuen im Produktionsprozess und gegenüber diesem. Im Gegenteil, selbst die individuelle Existenz von aktuell Besserverdienenden wird zum Lotteriespiel. Deshalb werden heute unter Bezugnahme auf tatsächliche Oberflächenerscheinungen auch in den Metropolen Praktiken des neoliberalen Kapitalismus selbst zunehmend mit Begriffen wie Sklaverei und Terror angeklagt. Auch Spehr tut dies mit der Gleichsetzung von (Lohn-)Arbeit (aus der heute Tempel des Kapitals hervorgehen) und der Sklavenarbeit, die ägyptische Pyramiden auftürmte. Hierin offenbaren sich insofern Realitäten, als der Kapitalismus selbst an die Grenze seiner Zivilisationsverträglichkeit gekommen ist und zunehmende Teile der ganzen Gesellschaft sozusagen in Geiselschaft eines zerstörerischen Systems genommen werden. Trotzdem ist diese Gleichsetzung grundfalsch und dieser Irrtum lässt gerade das nicht erkennen, was in dem modernen bürgerlichen Individuum, das Spehr beschreibt, sowohl an erzwungen-freiwilliger Unterordnung als auch an emanzipatorischen Potenzen steckt. Letztere – die Fähigkeit, sich individuell aktiv zur Wirklichkeit zu verhalten, sich selbst darin zu entwerfen, die Interessen der Kooperationspartner (hier noch Konkurrenten) möglichst genau zu erfassen und in Relation zu den eigenen Zwecken zu setzen – sind genau jene Eigenschaften, die das frei assoziierte Individuum einer sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft auszeichnet.

14. Jenseits von Warenproduktion und Herrschaft

Es ist also nach solchen Praxisfeldern entweder der modernisierten weiteren Unterwerfung oder denen der menschlichen Emanzipation zu fragen. Auf etwas Neues verweisen hier die Formen von Gesellschaftlichkeit, die sich jenseits von Kapital- und Herrschaftsförmigkeit etwa unter den Akteuren der

freien Software herausbilden. Hier werden andere Triebkräfte wirksam als die bei Spehr genannten Einflussmöglichkeiten des (bürgerlichen) Individuums gegenüber den jeweiligen Kooperationen. Hier geht es weniger um eine partielle, also bürgerliche, kapitalkonforme Emanzipation durch eine »Dialektik« des Neinsagens, des Aussteigens und des damit verbundenen Verhandeln um Bleibe- oder Ausstiegspreise. Es geht nicht um das immer wieder In-Wert-Setzen des einzelnen Individuums bzw. seiner Kooperationspartner. Arbeit am nützlichen Produkt bedeutet hier sowohl mittelbare als auch unmittelbare Bedürfnisbefriedigung. Mittelbar bezüglich des Ergebnisses der Tätigkeit weltweit vernetzter Freaks, eben der freien Software, unmittelbar bezüglich des Spaßes an der Tätigkeit selbst, des Selbstgenusses, ein jeweils schwieriges Problem gelöst zu haben. Neu ist für mich daran: Es kommt hier nicht nur an den Randbereichen der Reproduktion der gesamten bürgerlichen Gesellschaft (etwa in Landkommunen) sondern auf der Höhe der Errungenschaften der bürgerlich-kapitalistischen Epoche erstmalig die Möglichkeit einer Gesellschaft ins Blickfeld, die von der materiellen Seite her auf einer solchen Form von tätiger Bedürfnisbefriedigung beruht, die, sollte sie sich ausweiten, mit einer auf Wert begründeten Gesellschaftlichkeit unverträglich ist. Es handelt sich hier um eine qualifizierte, global vernetzte nicht-wertförmige, nicht-hierarchische Tätigkeit. Arbeit (oder wie nennen wir dies?) als Selbstbestätigung, als entscheidendes Lebensbedürfnis. Die individuelle Existenz der Software-Freaks wird im bürgerlichen Sinne nicht von dieser Tätigkeit bzw. der Gemeinschaft gesichert. Da jede(r) dieses anderweitig geregelt hat, sind auch kaum Einfluss- und Erpressungsmöglichkeiten durch die kapitalistische Umwelt auf die Akteure und ihre Gemeinschaften gegeben. Neu ist weiter, dass es von hier aus denkbar ist, weiter in die Tiefe der Produktion einzudringen und auch dort die spezifische kapitalistische Form in Frage zu stellen. Weitere Bereiche der geistigen Arbeiten, bisher als Lohnarbeit geleistet, könnten in der Art freier Software-Produktion getätigt werden. Gerade Forschung, Projektieren, geistige Dienstleistungen würden so der Verwertung entzogen. Diese Arbeitsergebnisse sind Nicht-Waren, nützliche Produkte zum allgemeinen Gebrauch, nicht Verkaufs- oder Tauschobjekte. Hier wird also in einem Kernbereich moderner Produktivität und Schöpferkraft das konstituierende Moment der gesamten bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die kapitalistische Verwertung selbst, in Frage gestellt. Es ist kein Zerschlagen von irgendetwas (entwickelte Kapitalverhältnisse lassen sich gar nicht zerschlagen), sondern partielle positive Aufhebung des Alten durch das Begründen einer neuen Gesellschaftlichkeit auf der Basis von Errungenschaften der bürgerlichen Entwicklung.

15. Kommunistische Bedürfnisbefriedigung

Das Individuum ist hier nicht Träger der Ware Arbeitskraft, das sich gegebenenfalls zur Verbesserung seiner Situation verweigern, also streiken kann. Ent-

ziehe ich dagegen einer solchen freien Gemeinschaft, in der ich als Mensch und nicht als Lohnarbeiter teilhabe, die eigene Schöpferkraft, dann heißt das vor allem, ich entziehe mir meinen eigenen Genuss. Erlischt dagegen mein Interesse an einer bestimmten Gemeinschaft, ich wähle oder konstituiere selbst eine neue, dann brauche ich auch keinerlei Regeln und Verhandlungen über einen vertretbaren Preis des Ein- oder Ausstieges. Ich kann wie jeder andere Mensch von der freien Software, er sei an Linux beteiligt oder nicht, ohnehin alles mitnehmen. Hier ist das Prinzip bürgerlicher Gleichheit sinnlos: »Betreue ich dein Kind, dann betreust du auch meines oder du gibst mir dafür Geld oder ein Äquivalent in Form irgendeines von mir benötigten Produktes oder irgendeiner Arbeitleistung.« Das Herstellen freier Software ist so wie bei uns etwa die Kinderbetreuung selbst die begehrte Tätigkeit, Bedürfnis sich frei assoziierender Individuen. Spehrs Theorie findet in derartig konstituierten Kooperationen schlicht keinen Gegenstand. Sie kann in wirklich freien Kooperationen auch keinen finden, weil sich hier die Akteure zueinander als Menschen mit offen liegenden reichen Bedürfnissen und nicht als kapital- und arbeitskraftbesitzende bzw. warenproduzierende bürgerliche Individuen zueinander verhalten. Ihre sozialen Beziehungen können nicht über einen dritten fremden Zweck, dem ich mich gegebenenfalls verweigere, vermittelt und an dem gemessen werden – etwa dem der Verwertung von Wert, ausgedrückt in Preisen. Hier geht es nicht um Gleichheit und Gerechtigkeit, sondern um eine solche Freiheit, deren Maß unter anderem bestimmt wird durch den Reichtum an Unterschieden und Besonderheiten von Individuen, die an der gemeinsamen Tätigkeits- und/oder Lebensgestaltung interessiert sind.

16. Die Gleichzeitigkeit von Alternativen

Angeregt durch Marx' Überlegungen zum möglichen Schicksal der russischen Dorfgemeinde und der russischen Bauern (MEW 19/404f und 108) erscheint mir ein Blick auf die heutige Gleichzeitigkeiten unterschiedlicher globaler Entwicklungen hinsichtlich der tatsächlichen Chancen zur Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft wichtig. Erstens zeigen sich auch im hochmodernen Bereich wie in der Arbeit an freier Software Keimformen nichtwarenförmiger Vergesellschaftung. Zweitens entstehen gerade in den kapitalistischen Metropolen immer wieder von neuem alternative Projekte, in denen sich Menschen in ihrer Lebens- und Arbeitsweise den Zumutungen der kapitalistischen Welt entziehen wollen. Sie versuchen häufig an den Randbereichen des gesamten kapitalistischen Reproduktionsprozesses zur (teilweisen) Selbstversorgung bzw. zum direkten (vorkapitalistischen) Produktentausch mit vergleichbaren Projekten überzugehen. Das geschieht im Bereich der Landwirtschaft, in der vom Produkt her Arbeit nicht für den Markt, sondern für die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung am leichtesten möglich erscheint. Drittens findet weiterhin die Verteidigung von nichtkapitalförmigen Lebensformen in manchen

Bereichen der dritten Welt statt. Auch wenn es sich wie in Chiapas teilweise um die Existenzsicherung durch Beibehaltung vorkapitalistischer Strukturen handelt, kann von hier aus ein großer Impuls ausgehen für die Menschen in den kapitalistischen Metropolen in ihrer Suche nach postkapitalistischen, zivilisationsverträglichen Lebens- und Arbeitsformen. Auch diese Bewegungen orientieren nicht (wie etwa die alte Arbeiterbewegung) auf die Zerstörung kapitalistischer Strukturen als Voraussetzung einer angeblich ganz neue Gesellschaft. Diese hier gemeinten Bewegungen in der dritten Welt präsentieren Arbeits- und Lebensweisen, die als bereits lebensfähige Gemeinschaften (obgleich auf sehr niedrigem materiellem Niveau) die Aufhebung von Kapitalstrukturen auch auf ganz anderen Entwicklungsniveaus denkbar machen. Gerade auf die Unterschiedlichkeit und eben die Gleichzeitigkeit dieser hier genannten Strömungen und die Chance ihrer gegenseitigen Förderung setzte ich Hoffnungen. Mehr als genug Stoff zum Weiterstreiten. Es dürfte hochinteressant sein, wenn Christoph Spehr bezogen auf die konkreten Qualitäten der heute dominierenden kapitalistischen Gesellschaften und der realen Ausbruchsversuche seine Theorie freier Kooperationen noch einmal präsentiert und wir dann darüber erneut diskutieren.

5. Teil: Freie Kooperation und Marxismus

DANIELA DAHN

Wenn sie aber kommt? Kritisches zur freien Kooperation

Über die Vorzüge des Textes war sich die Jury mit großer Mehrheit erstaunlich einig, sie sollen hier nicht wiederholt werden.

Falsch finde ich auch den Einwand eines eher bedenklichen Jury-Mitgliedes, der Text sei von der Realität so abgehoben, dass er für konkrete Veränderungen in absehbarer Zeit unbrauchbar sei. Denn die Grundhaltung des Textes ist aktuelle Handlungsanweisung von der Minute des Lesens an: Alle bestehenden Regeln anzweifeln, sich bewusst sein, dass man so gut wie jeder andere Einfluss auf neue Regeln nehmen kann, dass man sich organisieren und verhandeln muss, dass man Druck ausüben muss, um dem erfahrenen Zwang zu begegnen, dass auch Eigentum nichts Heiliges ist, vor dem man sich verneigen müsste, sondern eine Herrschaftsregel, dass man radikal sein muss, also an die Wurzeln gehend. Was die Geschichte dann aus solchem Willen zur Veränderung macht, ist eine andere Frage. Wer aber nicht riskiert, dass die Geschichte einen missversteht, wird nie Veränderung erreichen.

Bei all den sympathischen Vorzügen, über die wir uns einig sind, sollte dennoch nicht so getan werden, als läge hier das Ei des Columbus vor uns. Natürlich ist es immer leicht, an Texten, die den Mut aufbringen, das Schwergewicht nicht auf die Analyse bestehender Missstände, sondern tatsächlich auf die Beschreibung der Vision zu legen, herumzumäkeln und herauszufinden, was alles nicht gehen wird. Dennoch sind einige Schwachstellen allzu offensichtlich:

Die Idee der freien Kooperation klingt als theoretisches Model recht nett. (Man assoziiert am ehesten einen Kibbuz). Allerdings ist sie nur so schön, weil man weiß, sie kommt nicht. Denn die Vorstellung, sie praktisch verwirklichen zu müssen, ist, mir zumindest, ziemlich gruslig. Schon unter den Spielregeln der Demokratie erfährt man, wie schwerfällig, zeitraubend, manipulierbar und korruptionsanfällig es ist, über Mehrheiten legalisierte Entscheidungen durchzusetzen. Die Vorstellung, man müsste diese Prozedur jedes Mal weitgehend ohne Spielregeln, quasi vom Nullpunkt, durchexerzieren, ist nervend. Sie setzt auch ausnahmslos aufgeschlossene, aufgeklärte, vernünftige, also Argumenten zugängliche, rhetorisch gewandte, verhandlungsfähige und -willige Menschen voraus.

Wenn »Gleichheit gleiche Verhandlungsmacht« ist (45), dann ist schon klar, dass es keine Gleichheit geben wird. Solange einer mehr Finanzkapital ein-

bringen kann als der andere oder mehr Kreativitätskapital, (wozu auch Demagogie gehört) wird es keine gleiche Verhandlungsposition geben. Die Rolle des Eigentums (auch des geistigen) kommt mir bei den Betrachtungen in dieser Arbeit überhaupt sehr verkürzt vor.

Sehr zurecht haben wir als Jury die literarische Qualität gelobt. Das muss ja aber nicht bedeuten, die Unschärfe mancher Begriffe zu übersehen. So ist die Wendung »kritische Utopie« (27) eine Tautologie. »Besitz« wird umgangssprachlich als Synonym für »Eigentum« verwandt, dabei ist es juristisch doch das Gegenteil: Der Besitzer eines Objektes ist an diesem eigentumslos. Ein Eigentümer kann besitzlos sein.

Das Mittel der »Ermöglichung« (90) hebelt alles vorher genannte mit wenigen Sätzen wieder aus und ist die größte Schwachstelle in der Theorie. Der Autor weiß, dass es hier um die Ermöglichung von Ungleichheit geht, sieht aber (mit gewissem Recht) keine Chance, ohne sie auszukommen. Im Grunde das Eingeständnis der Unlösbarkeit des Themas, was aber nicht eingestanden wird. (Wieso hat eigentlich niemand die gestellte Frage, unter welchen Bedingungen Freiheit und Gleichheit vereinbar seien, mit zwei nahe liegenden Worten beantwortet: »unter keinen«?)

Wichtiges bleibt nur angedeutet. Freiheit schafft Ungleichheit, heißt es auf Seite 38. Warum zumindest bisher auch immer der Umkehrschluß stimmte, nämlich: Gleichheit schafft Unfreiheit, wird nicht erörtert.

Mehrfach wird das Recht zu Gegenwehr (46) betont, notfalls auch mit Gewalt. An welche Art von Gewalt da gedacht ist, bleibt vage. Und gefährlich. Hier müsste zumindest nachgearbeitet werden: Kriterien für den zivilen Verteidigungsfall.

Wie man mit der Legalisierung der illegalen Einwanderung klarkommen soll, bleibt unklar, so konsequent der Gedanke im Sinne von Freiheit und Gleichheit auch ist.

Wenn keinerlei formalisierte Entscheidungsfindung anerkannt werden soll, bedeutet dies wohl auch die Abschaffung der repräsentativen Demokratie. Na gut, darüber lässt sich ja reden, bei all der Politikverdrossenheit. Wird aber nicht. Sollen diese ganzen freien Kooperationen denn letztlich zu einer freien Großkooperation führen (z. B. Europa oder die Welt) oder wird jeder Bauernhof über seine Tiermehl-Verfütterung und jeder Supermarkt über die Auszeichnungspflicht selbst entscheiden? Bürokratie ist immer die kleinlichste aller Lösungen. Anarchie ist charmant, solange man nicht davon betroffen ist.

»Die freie Kooperation versucht nicht, die Welt zu verbessern, sondern den Menschen den Rücken zu stärken.« (56) Gut, die Lektion verfehlte Weltverbesserung ist gelernt. Wozu aber nutzen gestärkte Rücken, wenn sie nicht vermögen, die unwürdige Welt zu verbessern?

Wir bleiben uns einig: Allein der Umstand, auf hohem Niveau, unterhaltsam und vergnüglich solche Irritation und Fragen ausgelöst zu haben, ist auszeichnungswürdig.

Der Mensch als anarchische Verhandlungsmaschine?

Gesellschaftstheoretische Anmerkungen zu Christoph Spehrs

Abhandlung »Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation.«

Christoph Spehr hat mit seiner Abhandlung »Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation« einen sehr anregenden, und d.h. für mich immer: streitbaren Text verfasst, der weit über eine rein akademische Debatte hinausreicht. Obwohl ich zu allen Aspekten der Arbeit: Theoretische Konzeptualisierung von Freiheit und Gleichheit, Ideologiekritik und »postmoderne« Wissenschaftsauffassung sowie Ideen für eine praktische Politik der »freien Kooperation« Zustimmendes und Kritisches vorzubringen hätte, möchte ich mich in meinem kurzen Kommentar auf einige Probleme der Konzeptualisierung und näher der sozialphilosophischen bzw. gesellschaftstheoretischen Fundierung beschränken.¹ Meines Erachtens nach konzentriert sich Spehrs Ansatz zu stark auf kooperativ-gemeinschaftliche und darin voluntaristische sowie liberale Formen und Aspekte, wodurch sein Freiheitsbegriff defizitär bleibt und den freien Menschen – pointiert formuliert – als »anarchische Verhandlungsmaschine« mit unersättlichem Anspruch auf »totale« Freiheit, Gleichheit und Bedürfnisbefriedigung erscheinen lässt. Anhand einer Auseinandersetzung erstens hinsichtlich des für ihn basalen Kooperationsbegriffs (dem ich den Begriff der Kommunikation entgegenhalte), zweitens um Bedeutung und Grenzen von Verhandeln als Freiheitsmoment, drittens bezüglich der Geringschätzung von Tradition und schließlich viertens hinsichtlich der von Spehr ausgesparten mediatisierten Sozialbeziehungen möchte ich versuchen, die Probleme und Defizite seiner Freiheitskonzeption – die im selben Moment eine Gleichheitskonzeption verkörpern soll – näher aufzuklären. Dabei geht es mir weniger um eine detaillierte Kritik als um eine verallgemeinerbare Diskussion.

Es bleibt vorzuschicken, dass ich sowohl den Wünschen der Stiftung wie denen des Autors zu folgen denke, wenn ich mich in der Diskussion auf die in meinen Augen problematischen Aspekte konzentriere und auf eine Benennung vieler produktiver und von mir geteilter Positionen, nicht zuletzt hinsichtlich seiner praktisch-politischen Vorschläge, weitgehend verzichte.

1 Für wichtige Anmerkungen und Kritik habe ich Johannes Angermüller zu danken.

Freiheit und Kooperation

Fragt man nach der Kernargumentation von Spehr, um die »freie Kooperation« als einzig wahre Vermittlung von Freiheit und Gleichheit zu begründen, wird man im ersten Teil der Abhandlung mit folgender Ableitung konfrontiert (43): Wegen der umfassenden Sozialität und Historizität alles Menschlichen bedeute eine Konzeption »negativer Freiheit« tatsächlich nur die Unfreiheit der je anderen. Eine Konzeption, die hingegen Freiheit aus einer »übergeordneten Instanz« ableite, bedeute Unfreiheit dieses Instanz gegenüber. Beide Konzeptionen seien darüber hinaus monadisch, nur selbstbezüglich, nicht auf anderes und andere bezogen. »Daher« – so Spehr – ist Freiheit nur als »Freiheit in der Kooperation« möglich. Diese umfasste die Freiheit des Einzelnen (»ich«) in der Verhandlung mit anderen in und über die Kooperation und das sei identisch mit Gleichheit. Ergo, »ein radikaler Begriff von Freiheit und von Gleichheit fallen zusammen«. Schematisiert ergibt sich die Ableitungskette:

Freiheit => nur als soziale und historische, nicht überinstanzliche, d.h. kooperative Freiheit denkbar = freie Kooperation = Verhandeln in und über Kooperation = Gleichheit => Freiheit <=> Gleichheit.

Das erste Problem dieser Konstruktion, die ich im Folgenden aus verschiedenen Perspektiven begutachten bzw. gedanklich umkreisen möchte, ist nicht, dass Spehr das Phänomen der Kooperation heranzieht, um Freiheit und Gleichheit gehaltvoll zu erklären und zusammenzufügen, wobei Spehr unter Kooperation offenbar zunächst ein gemeinsames, aufeinander abgestimmtes Verrichten von Arbeit, ein gemeinsames Herstellen versteht, dann aber – wie auch der dritte Teil der Abhandlung verdeutlicht – darunter alle möglichen Inhalte und Formen von Sozialität, von der kooperierenden Gemeinschaft bis zu volkswirtschaftlichen Märkten, subsumiert. In der Notwendigkeit, diesen Zusammenhang aufzugreifen, folge ich ihm zunächst grundsätzlich. Ich sehe aber ein erstes essentielles Problem in seinem theoretischen Übergang von sozialer Freiheit zur Kooperation, statt umgekehrt von Kooperation zu Freiheit. Dieser Einwand mag prima facie unbedeutend erscheinen. Er ist es aber nicht. Denn nicht nur, dass es sich bei Spehr gar nicht um ein Konkludieren handelt, in der entsprechenden Passage gibt die Konjunktion »daher« nur ein solches vor²; entscheidend ist, dass Kooperation und dem vorausgehend Kommuni-

2 »Wir kennen nur eine Wirklichkeit, die des Sozialen ... Alles menschliche Leben ist Interaktion, Beziehung, Kooperation. Dies ist auch der Ort, wo Freiheit und Gleichheit stattfinden. Sie finden nicht später statt, sondern hier und jetzt. Jede menschliche Tätigkeit beruht auf der Kollektivität und Historizität von Arbeit und Natur. Was immer wir tun, wir nutzen dabei die Arbeit und Natur anderer. Wenn Freiheit bedeuten sollte, dass wir das möglichst ungehemmt und ohne Beschränkung tun sollten, dann wäre Freiheit immer nur auf Kosten der Unfreiheit anderer möglich. Eine Freiheit aber, deren Grenzen von einer übergeordneten Instanz ,erkannt, und gesetzt würden, wäre totale Unfreiheit dieser Instanz gegenüber. Beides wären überdies blinde, monadische Begriffe von Freiheit, die der lebendigen Auseinandersetzung mit anderen keinen Platz und keinen Wert zuweisen ... Ein radikaler Begriff von Frei-

kation das Basale sein muss und nicht der von Spehr herangezogene Freiheitsbegriff. Mit anderen Worten, nicht aus der Freiheit ist die Kooperation abzuleiten, sondern von Kommunikation aus – hier grob verstanden als bindungsrelevanter und prozessselegierenden Zeichenaustausch zwischen Individuen – ist Kooperation zu thematisieren, die eben der »zeichenvermittelten Koordination« (= Kommunikation) bedarf, wobei es sich in der Gattungsgeschichte um eine Ko-Evolution beider handelte.³ Von Kommunikation und dann Kooperation aus können dann Freiheit und Gleichheit gehaltvoll als immer soziale und historische Phänomene begriffen werden. Dabei ist Kommunikation nicht nur deshalb logisch prioritär, weil sie evolutionsbiologisch vorausgeht, sondern vor allem weil jede Kooperation wohl Kommunikation voraussetzt, aber eben nicht jede Kommunikation Kooperation (im engeren Spehrschen Sinne), wie schon Phänomene wie Eltern-Kind-Beziehungen oder ein wechselseitiges Erzählen verdeutlichen. Und gerade unter evolutionärer Perspektive ist auf all jene Kommunikationsformen aufmerksam zu machen, die ausdrücklich den Modus von Kooperation raum-zeitlich und strukturell überschreiten, wie Schriftsprachen oder Geld. Vor diesem Hintergrund wird evident, warum es problematisch ist, mit der Freiheit zu beginnen und nach deren Existenzmöglichkeiten in der Kooperation zu fragen. Spehr hat sich mit seiner »Ableitung« auf bestimmte Gehalte und Kontexte von Freiheit, dann auch Gleichheit, vor-festgelegt, was selbst diese in bestimmter Hinsicht nur defizitär zu problematisieren gestattet, dann aber auch andere Formen von Freiheit sowie alternative oder evolutionär folgende Formen von Sozialität zu blinden Flecken seiner Konzeption werden lässt. Diese Probleme sind im Folgenden näher aufzuschließen.

Freiheit und Verhandeln

Eine der möglichen Konsequenzen der Engführungen bestehe – wie das obige Schema ausweist – in der Bewegung Spehrs von der Freiheit in der Kooperation zum Verhandeln. Auch dieser Übergang wird allerdings zunächst nicht plausibilisiert, sondern nur behauptet und erscheint nicht nachvollziehbar. Wie gelangt man von der freien Kooperation zum Phänomen des Verhandeln? Es ist hilfreich, sich dazu die Bestimmungen freier Kooperation genauer zu vergegenwärtigen. »Freie Kooperation hat drei Bestimmungen: Freie Kooperation beruht darauf, dass die vorgefundenen Regeln und die vorgefundene Verteilung von Verfügung und Besitz ein veränderbarer Fakt sind

heit kann daher nur einer sein, der von Freiheit in der Kooperation handelt: frei bin ich, wenn ich in meiner Verhandlung mit anderen frei bin, d.h. von keiner Instanz behindert und von niemand durch Zwang beschränkt.« (Spehr: 43)

3 H.-P. Krüger: Kritik der Kommunikativen Vernunft, Berlin 1990; H.-P. Krüger: Perspektivenwechsel. Autopoiese, Moderne und Postmoderne im kommunikationsorientierten Vergleich, Berlin 1993.

und ihnen keinerlei höheres, objektivierbares Recht zukommt. Freie Kooperation besteht darin, dass alle Beteiligten dieser Kooperation (jederzeit – R.K.) sie aufgeben, ihre Kooperationsleistungen einschränken oder unter Bedingungen stellen können, um auf die Regeln der Kooperation in ihrem Sinne einzuwirken, und zwar zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis, und dass sie dies individuell und kollektiv auch wirklich tun.« (28). Und an anderer Stelle heißt es noch prägnanter: »In einer freien Kooperation kann über alles verhandelt werden: Es dürfen alle verhandeln; und es können auch alle verhandeln, weil sie es sich in ähnlicher Weise leisten können, ihren Einsatz in Frage zu stellen.« (44).

Zwar erscheint der von Spehr intendierte Zusammenhang von Freiheit und Verhandeln jetzt durchaus transparent, jedoch stellen sich unmittelbar drei Fragen: Ist Freiheit im Kern tatsächlich Verhandeln bzw. kann Freiheit auf Verhandeln eingeschränkt werden? Kann in jeder freien Kooperationen tatsächlich über ihre Regeln sinnvoll und jederzeit verhandelt werden? Und wollen bzw. können die Individuen dies auch »wirklich tun«?

Hinsichtlich der ersten Frage ist zunächst festzuhalten, dass Spehr mit diesem immanenten Zusammenbinden von Freiheit und Verhandeln, Verhandeln über die Regeln freien Kooperierens, eine aktivistische und selbstverantwortliche Freiheitskonzeption verfißt, die sich gegen alle etatistischen und attentistischen Freiheitsauffassungen richtet, die nicht zuletzt in Deutschland eine lange politische Tradition besitzen. Soweit ich diese konzeptuelle und vor allem auch politische Kritik teile, sowenig kann sie inhaltlich befriedigen. In einem ersten Schritt ist nämlich zu fragen: Wo bleiben in dieser Fassung Freiheit und Gleichheit als passives Gut? Menschen sind nicht nur vital, vorwärts drängend und veränderungsorientiert. Sie erleben auch passiv, unterlassen, dulden und leiden oder anders, das Passive und Erduldende sind unauslöschliche Aspekte menschlichen Handelns. Gibt es daher nicht auch die Notwendigkeit und zugleich einen Anspruch auf Freiheit und Gleichheit als Schutz vor dem je anderen und als Sicherheit im Verkehr, auch in der Kooperation mit anderen? Ich behaupte, dass Menschen auch die Freiheit haben sollten, nicht zu verhandeln.⁴ Auch derjenige, der nicht verhandeln will oder kann, weil er z.B. in einer Kooperation durch die »Kooperation« Dritter ausgebeutet, weil ihm Gewalt angetan wird, weil er schlicht schwach ist oder es ihm an der Zeit zum Verhandeln mangelt, hat den Anspruch auf Freiheit und Gleichheit. Diese kann ihm aber oft nur durch Institutionen jenseits der tätigen

4 Spehr hat zwar an einigen Stellen darauf aufmerksam gemacht, dass in seiner Konzeption nur verhandelt werden kann, aber nicht muss (S. 56f.), jedoch liegt es für mich eindeutig in seiner theoretischen Systematik, wie die obigen Zitate auch ausweisen, dass um Freiheit und Gleichheit zu realisieren, die Individuen wirklich verhandeln müssen. Wenn ich recht sehe, hat Spehr dieses Dilemma mindestens bis zu einem gewissen Grade erkannt, allerdings keine konzeptionellen Antworten darauf gegeben.

Kooperationen verschafft und garantiert werden, also etwa durch gesetztes Recht und staatliche Gewalten, mithin durch die von Spehr geschmähten »höhere Instanzen«. Zwar kann richtig gesagt werden, dass diese wiederum – in einem weiteren Sinne – kooperativ generiert oder begründet wurden und darin starke Verhandlungsaspekte aufweisen. Jedoch gilt dies nicht oder nur begrenzt aktual und spielt für den hier angesprochenen Geltungsaspekt keine Rolle. Ob und wie, also mit welchen Regeln, mich eine staatliche Instanz – etwa die Polizei – vor Gewaltverbrechern schützt, kann, ja darf in der alltäglichen Praxis nicht Gegenstand einer Verhandlung sein. Diese Freiheitsrechte, etwa einer Gewaltfreiheit im privaten und »bürgerlichen« Verkehr, haben für alle, an allen Orten und jederzeit zu gelten, was Gleichheit vor dem Recht bedeutet, noch einmal: Solches hat nichts mit Verhandeln zu tun hat und bedeutet selbstverständlich nicht eine Unveränderbarkeit der Regeln (Gesetze etc.). Alles andere wäre entweder Anarchie oder eine defekte (Rechts-)Staatlichkeit im Sinne eines »geteilten Rechts«.

Zweifellos schafft diese Freiheit und Gleichheit das Problem einer Kontrolle der »höheren Instanzen«, von kollektiven bzw. korporativen oder systemischen Mächten. Soll die Unfreiheit im bellum omnia contra omnes nicht nur eingetauscht werden gegen eine Unfreiheit dem neuen »Souverän« gegenüber, bedarf es Vorkehrungen und Regeln der individuellen Freiheitssicherung. Spehr geht aber fehl, wenn er meint, dass es nur eine Antwort auf dieses Machtproblem gibt, die »Rückkehr« zu (unmittelbarer) Kooperation und Verhandeln. Ein zweiter Weg besteht im Aufbau von demokratischen Korrektiv- und Kontrollinstitutionen, wie sie in unseren Gesellschaften etwa in Form von Petitionsausschüssen, der Verfassungs- und Verwaltungsgerichtsbarkeit oder von Datenschützern bereits existieren, durch regionale Ausschüsse insbesondere im ökologischen und ökonomischen Bereich (zur Eingrenzung und positiven Steuerung kapitalistischer Unfreiheiten und Ungleichheiten), aber noch dringender Entwicklung bedürfen.⁵ Gerade für diese Instanzen besteht der Imperativ eines kooperativen Zustandekommens »von unten« sicher. Aber ebenso ist es richtig, dass auch für diese Regularien keine fortdauernde Verhandlungsexistenz behauptet werden kann. Dass damit neue »höhere Instanzen« generiert werden, ist richtig und erzeugt den »Bedarf« neuer Kontrolleure dieser Regularien, und diese wiederum neue ad infinitum. Die »Lösung« dieses Dilemmas kann aber nicht darin bestehen, diese »höheren Instanzen« schlicht abzulehnen bzw. in Verhandlungen auflösen zu wollen, was eine Änderung der Gesellschaftsverfassung bedeutete, sondern nur darin, ein System mit möglichst symmetrischen Machtverteilungen und wechselseitigen Kon-

5 Rainer Land: Evolution der Moderne und Emanzipation, in: INITIAL, 4. Jg. 1993, (6): 61-72; und Rainer Land: Der Herbst 1989 und die Modernisierung der Moderne, in: Berliner Debatte INITIAL, 11. Jg. 2000, (2): 31-38.

trollen aufzubauen, das keine endgültige bzw. absolute Lösung des Freiheits- und Gleichheitsproblems kennt. Es muss regelmäßig überprüft, bei veränderten Konstellationen neu austariert und in seinen Elementen immer wieder demokratisch erstritten werden.

Betrachtet man das Ganze, ist Spehr zwar Recht zu geben, dass aus der Perspektive des Einzelnen derartige Freiheitsgewährungen »von oben« die Freiheit des Einzelnen einschränken, da er diesen Ordnungen zwanghaft unterworfen ist und sie als Einzelner nicht abändern kann. Solche Einschränkung bedeutet aber keine »totale Unfreiheit« und zieht nicht die Lösung der andauernd verhandelten Kooperation zwangsläufig nach sich, da sie erstens als Form in komplexen Massengesellschaften unabdingbar ist; zweitens statisch betrachtet keine totale Einschränkung bedeutet, jedenfalls nicht bedeuten muss, sofern sie in ein demokratisches System von »checks and balances« (nicht zuletzt »von unten«) eingebettet ist; drittens unter einem Entwicklungsaspekt diese Einschränkungen durch wie immer geartete Verhandlungen zustande kommen und auch zukünftig veränderbar sind. Insofern findet sich die Verhandlungsidee von Spehr in meinem Konzept begrenzt aufgehoben. Es geht aber nicht um einen generellen Ausschluss »höherer Instanzen«, sondern um deren strukturelle und prozessive Limitierung.

Auch von anderer Seite wird die Problematik des Verhandeln erkennbar und rücken die oben angesprochenen Fragen zwei und drei näher ins Blickfeld. Nimmt man noch einmal das in der ersten Fußnote aufgeführte Zitat zur Hand, wird auffällig, dass Spehr mit dem unauslöschlich sozialen Wesen des Menschen beginnt, wenn er über Freiheit spricht, und damit Konzeptionen der nur individuellen »negativen Freiheit« kritisiert, dann aber bei der Charakterisierung der freien Kooperation auf einmal mit »ich« einsetzt, also vom Einzelnen, vom Individuum, von freier Subjektivität ausgeht. Er hat mit diesem »Sprung« insofern Recht, als nur von diesem Ausgangspunkt sein Ansatz des freien Verhandeln begründbar ist. Jedoch ist das Soziale plötzlich geschrumpft zur Auseinandersetzung anwesender Vereinzelter um die Regeln gemeinsamen Herstellens, des Besitzes und des Tausches sowie der Verteilung von Natur und Arbeitsprodukten. Diese Auffassung kommt freilich nicht nur atomistischen oder monadischen Freiheitsbegriffen »gefährlich« nahe, die Spehr in dem Zitat vordem gerade anprangert, sondern ist sachlich schlicht unhaltbar. Das Soziale geht in solch verhandelten Kooperationen eben nicht auf, wenn allein an Koexistenz, Mimesis, Vertrauen, Liebe oder Gesinnungsparteien, Staaten, Weltsysteme bzw. »höhere Instanzen« anderer Art gedacht wird. Spehr muss solche Phänomene aber am Ende aus dem sozialen Raum, seinem Raum freier Kooperationen entlassen, weil er sonst Verhandeln als Kern freier Kooperation und damit von Freiheit und Gleichheit nicht halten könnte.

Die Dilemmata der Spehrschen Konzeption sind offenbar nur aufzulösen, wenn man akzeptiert, dass das Verhandeln aus vielerlei Gründen nicht der

Kern oder die alleinige Substanz von Freiheit sein kann. Und eine weitere Dimension des Überschreitens Spehrscher Engführung besteht darin, dass als eine essentielle Form der unabwendbaren Sozialität des Menschen institutionell und emotional »stark« bindende, lebensweltliche Intersubjektivitäten bestehen und gesellschaftlich hoch relevant sind, in denen nur sehr eingeschränkt oder in keiner Weise über ihre Regeln verhandelt werden kann, wie Eltern-Kind-Beziehungen, Freundeskreise oder Gesinnungsgemeinschaften aufzeigen.

Dabei kann, ohne dass ich das hier weiter ausführe, zwischen zwei Grundtypen unterschieden werden. Im Falle von gebundenen Intersubjektivitäten in ontogenetischen Individuations- und Sozialisationsprozessen sind Verhandlungen fast ausnahmslos unmöglich. Denn was sollte es wohl heißen, dass ein Kind im Alter von zwei bis sieben Jahren mit seinen Eltern über die Regeln der Erziehung verhandelt. Das ist weder kognitiv noch sozial-moralisch sinnvoll bzw. realitätsnah, womit ich ganz entschieden gegen die »Bäregeschichte« argumentiere, die Spehr zu Beginn seiner Abhandlung erzählt und ein Plädoyer für die vollständige Gleichberechtigung von Eltern und Kindern enthält (5 f.). Dem ist pointierend entgegenzuhalten, dass ein Sinn des ontogenetischen Entwicklungsmodus von Säugetieren geradezu in der »Auslieferung« der Nachkommen an die Elterngeneration in der Phase der »Aufzucht« besteht; die asymmetrischen Machtbeziehung ist, wenn dieser Ausdruck hier erlaubt ist: gewollt. Nur in der Abhängigkeit von den Eltern sind die Jungen in der Lage, sich körperlich und geistig zu entwickeln, nur durch ihre Dominanz in der Beziehung und im – dabei immer wechselseitigen – Lernprozess kann eine Sozialisation und Individuation, zunächst das Überleben des Kindes, glücken. Die Sozialität des Menschen zu akzeptieren, heißt eben auch anzuerkennen, dass bestimmte soziale Entwicklungsformen gewisse »liberale« Freiheiten ausschließen oder mindestens deutlich relativieren. Ich gehe soweit zu behaupten, dass bestimmte Formen »antiautoritärer Erziehung« asozialen Charakter tragen. Sie berauben die Heranwachsenden der Entwicklung bestimmter sozialer Kompetenzen und emotional fixierter Orientierungen, was für mich eindeutig eine Unfreiheit bedeutet.

Von diesem Typus zu unterscheiden sind offensichtlich Vergemeinschaftungen von Erwachsenen, bei denen keine grundsätzlichen Kompetenzprobleme bestehen, sondern die Beteiligten den Sinn einer »Auslieferung« an die bestehenden Regeln und Mächte, der Suspensierung fundamentalen Verhandeln, in einer emotionalen Entlastung und positiv: in einem behüteten, geborgenen, ja zum Teil abhängigen Leben erblicken.

Ich will hier nur an zwei Beispiele erinnern. Zum einen erscheint für eine Liebesbeziehung der Anspruch einer notwendigen Verhandlung ihrer Kooperationsformen zum Zwecke der Freiheit und Gleichheit höchst verfehlt. Dabei geht es mir nicht darum, den wichtigen kooperativen Aushandlungsaspekt in

(vor allem längerfristigen) Partnerschaften zu negieren, und etwa dem Modell des rechtlich sanktionierten Patriarchats das Wort zu reden. Aber Spehr schützt auch hier das Kind mit dem Bade aus. Eine Liebes-Partnerschaft als Sozialform kann in ihrer Freiheit und Gleichheit nicht auf das Verhandeln reduziert werden. Hinsichtlich des Liebesaspektes erscheint es mir umgekehrt evident, dass jede Liebesbeziehung zu zerfallen beginnt, sobald die Partner anfangen, als freie Gleiche rational die »Regeln der Liebe« neu zu definieren. Die emotionale Abhängigkeit voneinander, die vielleicht das Kennzeichen einer länger andauernden Liebe ist, lässt sich nicht verhandeln und sollte – wie ich finde – auch nicht verhandelt werden. Zwar bedeutet dies wiederum eine Einschränkung voluntaristisch oder rational-liberalistisch gedachter Freiheit und Gleichheit – eine diesbezüglich »gleiche« Liebe gibt es nicht –, aber nicht die Abwesenheit von Freiheit. Jeder in der Beziehung ist frei, auf seine Weise zu lieben und ist frei, zu gehen. In dieselbe Richtung weist das zweite mögliche Beispiel religiöser Gemeinschaften, bei denen der verbindende Glaube und seine »Regeln« ebenso wenig verhandelbar erscheinen. Das gilt selbstverständlich nicht für Regeln des Zusammenlebens in einem Kloster etwa, jedoch kann letzteres nicht als Kern der sozialen Beziehung bzw. »Kooperation« begriffen werden.

Kurz, überwindet man die von Spehr trotz gegenteiliger Behauptung bemühte atomistische, voluntaristische bzw. liberalistische und auch anarchistische Vorstellung von Sozialität, mithin »Kooperation«, erscheinen auch andere Inhalte und Formen von Freiheit jenseits eines Verhandlungsimperatives nicht nur existent, sondern wichtig und bewahrenswert: Die Freiheit, nicht zu verhandeln und sich abhängig von anderen zu machen, ist eine basale Freiheit, die sehr wohl auf Gleichheit gründen kann und Gleichheit ermöglicht.

Freiheit, Tradition und revolutionäre Utopie

Hier anschließend ist auch die Aussage Spehrs zu diskutieren, dass das freie Verhandeln über die in keiner Weise »sakrosankten«, mithin »vollständig zu Disposition« stehenden Regeln jederzeit möglich und wirklich sein muss, um freie Kooperation, also Freiheit und Gleichheit zu erlangen.

Zuerst ist auf das fundamentale Problem hinzuweisen, dass diese Ansicht Spehrs zu Ende gedacht mit der Schwierigkeit konfrontiert wird, dass eine Regel, die von den Betroffenen ständig zur Disposition gestellt wird und deren Veränderung wie ein Damoklesschwert über den Handelnden schwebt, kaum noch ihre Funktion, eben die Regelung der »Kooperation« wahrnehmen kann. Eine Regel ist eine Regel kraft andauernder realer Steuerungs- und Orientierungsmacht. Entfallen beide oder eine der beiden Eigenschaften, entschwindet die Regel oder mindestens ihre »Realität«, sie verkommt zum leeren Zeichen.

Ich möchte aber das Hauptaugenmerk von diesem sozialontologischen Defizit weg und hin zu einem grundsätzlichen Einwand lenken, der den in

Spehrs Aussage mindestens angedeuteten und darüber hinaus in seiner Gesamtkonzeption angelegten anarchistischen Modernismus und Utopismus trifft, zugleich aber über Spehrs Ansatz weit hinausreicht.

Ich halte es für einen Irrweg der »Aufklärung«, alle Tradition nicht nur »vor den Richterstuhl der Vernunft zu stellen«, sondern sie dem Generalverdacht einer unzeitgemäßen Defizienz oder gar Menschenfeindlichkeit auszusetzen. Für mich gilt demgegenüber: Beide, Tradition und der so genannte Fortschritt, das Neue oder das Moderne haben weder eine apriorische Existenzberechtigung noch irgendeine »höhere Weihe«. Was wir bisher gemacht haben, ist genauso viel oder wenig fraglich, wie das, was wir neu machen wollen. Das Bestehende ist nicht schon minderwertig kraft seiner Bestehens. Vielmehr sind vor dem Hintergrund unserer Phylo- und jeder Ontogenese gegen einen ungezügelten Modernismus der Wert und die Mechanismen von Tradition zu betonen. Es beginnt beim Tradieren der genetischen Codes der Gattung und in der Weitergabe unserer Kulturen in der Abfolge der Generationen, die materiell, sozialstrukturell und sozialisatorisch erfolgt. Damit korrespondiert die individuelle Entwicklung jedes Menschen, die ohne repetitive Basis im Tagesrhythmus, der Alltagsordnung, von wiederholten Gruppenbeziehungen (u.a. »Kooperationen«), andauernden Austausch- und Integrationsmechanismen (etwa Rollenanforderungen) keine stabilen Orientierungs- und Handlungsweisen sowie fundamentale Ich-Identitäten ausbilden könnte. Diese individuellen Wiederholungsmuster und Einschleifungen sind wiederum notwendig und begründen die Möglichkeit institutioneller Ordnungen. Ja mehr noch, ohne die Priorität traditionellen Handelns als Fortschreiben des Bestehenden, als Sitte und Gewohnheit sind weder »modernes« Handeln im Sinne reiner Zweckrationalität noch innovatives Handeln als Durchbrechung alter Regeln erkenn- und realisierbar. Man kann diesen Zusammenhang zur Formulierung zuspitzen, die beiden letztgenannten idealtypischen Handlungsmodi als gegenüber dem traditionellen Handeln parasitäre zu begreifen. Sie ruhen auf ihm, setzen es voraus und »saugen« es zur eigenen Entwicklung aus. Evolutionstheoretisch hat dies unter anderem zur Folge, dass jede Entwicklung nur als zyklische sich realisieren kann. Nur durch die längerfristige Entstehung, Aufhäufung und zugleich schrittweisen Erschöpfung von »Tradition« in der unter Austausch mit der Umwelt vollzogenen Selbstreproduktion werden Inhalte und Formen einer evolutionär neuen »Selbstorganisation« entwickel- und dann reproduzierbar, die einen neuen Zyklus begründen⁶. Damit ist auch

6 Um das klarzustellen: Meine Zyklenkonzeption folgt modernen Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften und nicht antiken oder geschichtsphilosophischen Vorstellungen (vgl. unter spezieller Perspektive: Raj Kollmorgen: Die Evolution der »Evolutionary Economics«. Theorien »langer Wellen« versus Regulationstheorie im Kontext evolutionstheoretischer Grundprobleme, in: Berliner Debatte – INITIAL, 3. Jg., 1992 (5): 33-42).

schon gesagt, dass ich das Neue weder geringschätze noch einem Konservatismus huldige. Die menschliche Gattung produziert aus sich selbst heraus das Bedürfnis nach Transzendierung des Bestehenden. Ein Bedürfnis, das die so genannte Moderne institutionell und sozialisatorisch entfaltet und systematisiert und weiter zu einer re-produktiven Notwendigkeit ihrer eigenen Strukturen umgebildet hat. Bekanntermaßen hat indes diese Umstellung nicht nur zu einer ungeheuren Dynamik in der stofflich-gegenständlichen Produktion unserer Lebens und einer enormen Ausweitung der Kreise und Intensitäten menschlicher Subjektivität geführt, sondern ebenso zu deren massenhafter Ausbeutung, Beschädigung und Zerstörung, bei der nackten Existenz beginnend, und zu einer Bedrohung heutiger und zukünftiger natürlicher Umwelten und Generationen.

Sowohl der essentielle Charakter von Tradition wie die Gefahren eines systemisch blinden sowie ideologisierten Fortschritts scheinen mir Grund genug, Modernismen bzw. alle Fortschrittsideologien, die die Infragestellung und Überwindung von Traditionen (in Form von bestehenden Verteilungen und deren Regeln) als Grundbedingung von Freiheit und Gleichheit ansehen bzw. meinen, dass noch alles besser gemacht werden könne, zu kritisieren. Dies gilt auch für die Variante von Spehr, nach der noch jede soziale Beziehung – dem Anspruch nach – sich in einer »permanenten Revolution« qua Verhandeln zu befinden habe. Dies ist bis zu einem gewissen Grade schlicht unmöglich. Unglücklicherweise machen Ideologien bzw. deren Träger vor dem Unmöglichen zuweilen nicht halt, sondern greifen entweder zu gewaltförmigen Mitteln, um das Unmögliche doch noch möglich zu machen, auch wenn dadurch »unter der Hand« die Verbesserung des Menschengeschlechts im ärgsten Fall zu Terrorismus und Vernichtung verkommt, oder sie bauen Potemkinsche Dörfer, um die Unmöglichkeiten zunächst wenigstens ideell zu Realitäten werden zu lassen, dann aber auch die kurzfristig reale Veränderbarkeit zu propagieren. Ein daraus folgender politische Utopismus hat bekanntlich in der Weltgeschichte schon mehr als einmal zu absurden Strategien, auch zu sinnlosen Opfern geführt. Nach allem, was Spehr in seiner politischen Programmatik entwickelt hat, ist er von solchen Vorstellungen so weit entfernt wie ich. Jedoch liegen einige argumentative Stränge seiner Konzeption in einer modernistischen bzw. revolutionistischen Logik, wobei es hier nebensächlich ist, dass Spehr mit seinem Kooperationsansatz nicht die punktuelle große Umwälzung anstrebt, sondern gleichsam die Idee fortgesetzter »Grass-Roots-Revolutionen« gemäß den freien Bedürfnissen der Beteiligten verfolgt.

Demgegenüber ist nicht nur allgemein die Relevanz und der Wert von Tradition herauszustellen. In Reflexion des zyklischen Charakters jedweder Evolution kann darüber hinaus nur eine politische Programmatik von Freiheit und Gleichheit Sinn machen, die differente »Phasen« von Veränderbarkeit

bzw. der Chance, Veränderungen auch zu verankern, akzeptiert. Weder unsere »Umstände« noch wir selbst sind in der Lage, uns in fortlaufenden »revolutionären Praxen« selbst zu verändern, sondern bedürfen »dazwischen« längerer Zeiten der Erholung, der kulturellen Setzung des Gewonnenen, der Erschöpfung des Alten und der Lust auf Neues, dessen erstes Ausprobieren, bevor eine »Revolution« der alten Regeln wirklich möglich ist. Dieses »Gesetz« haben in der Menschheitsgeschichte gerade die Versuche, es außer Kraft zu setzen, höchst eindrücklich unter Beweis gestellt. Erinnerung sei an die Französische Revolution, die Modernisierungsbewegung im Japan der Meiji-Periode oder – in ihren Ausmaßen und Wirkungen sicher am weitestgehenden – an die Russische Revolution und den forcierten »Aufbau des Kommunismus« ab Ende der 20er Jahre, aber auch an die jüngsten »post-sozialistischen Transformationen«⁷.

Die Häufung und Intensität der revolutionären Emphase im 20. Jahrhundert lenkt dabei den Blick auf ein wichtiges Phänomen, das Resultat der oben angesprochenen modernen Gesellschaftskonstitution ist. Seit der Nachkriegszeit scheinen wir uns beschleunigt in Richtung einer im doppelten Sinne »Erlebnisgesellschaft« zu bewegen. Einmal im Sinne G. Schulzes als Bedürfnis nach Expressivität, Genuss, Glück, Erlebnis des Lebens und eine entsprechende Organisation des Alltags und der Lebensorientierung. Zum anderen – und als Konsequenz und zugleich Zuspitzung – im Sinne des Willens, all diese Bedürfnisse so schnell als möglich selbst zu erleben. Mit anderen Worten, eine Abweisung der für die Gattungsgeschichte des Menschen so essentiellen psychischen Disposition eines (möglichen) Gratifikationsaufschubs. Spehr liegt mit seiner Formulierung, dass sich die Menschen nicht für irgendeine Jenseitigkeit und Zukunft »aufsparen« sollen, dass sie in ihren Kooperationen hier und jetzt und immer wieder um Freiheit, Gleichheit, Bedürfnisbefriedigung verhandeln sollen, genau auf dieser Linie. So richtig meines Erachtens nach diese selbstische Einstellung ist, die eine Subsumtion eigenen Glücks unter das anderer prinzipiell ablehnt, so problematisch wird sie als alleinige Ideologie und in Gestalt einer radikalen Selbstanwendung. Wenn nicht nur fremde Mächte, sondern auch noch die Geduld, das Aufschieben eigener Bedürfnisse, das Ablehnen produktiven Wartens zum Maßstab gemacht wird, kann die Lebensgier zunehmend in eine Logik des Egoismus und sozialer Zerstörung münden: Man hat das Recht auf Alles und das jetzt und sofort. Jede soziale und Selbstbindung steht zur Disposition. Man kann mit sich und anderen über alles verhandeln, um seine Freiheit und seine Gleichheit durchzusetzen.

7 Die Diskussionen und gesellschaftlichen Praxen zeigen hier geradezu paradigmatisch, wie sich die Ideen einer raschen, fortlaufenden und dem Modell einer Tabula rasa folgenden Umwälzung gewandelt haben, wandeln mussten bis zu einer breiten Besinnung auf Traditionen, deren Wert in der Entwicklung, und auf notwendige Schrittfolgen in der Transformation sowie deren Langfristigkeit.

Die anderen sind nur Mittel zum Zweck und was oder wer stört, wird beiseite gelegt. Diese Regelung behindert meine volle Freiheit und Gleichberechtigung: hinfort mit ihr, auch wenn andere mit dieser Regel gerade tätig sind. Kinder behindern nur meine Freiheit, ich brauche sie nicht. Die Folgegenerationen? Aber es geht doch um meine Gleichheit und Freiheit heute: *Après nous le déluge*.

Ich setze einer solchen Logik, die – noch einmal – sicher nicht die politischen Intentionen Spehrs trifft, die Idee einer »emanzipativen Selbstbeschränkung« gegenüber, die André Gorz schon vor Jahren entworfen und konzeptionell entwickelt hat.⁸ Eine wichtige Einsicht eines solchen Ansatzes ist, dass ein modernistischer Revolutionismus (und liberalistischer Industrialismus) weder die Probleme von Freiheit und Gleichheit im Westen noch gegenüber und im Süden bzw. Osten lösen wird. Was wir heute unter anderem benötigen, ist eine substantielle Reduktion unserer vielfältigen materiellen und ideellen Anspruchshaltungen. Ich bin davon überzeugt, dass wir diese ohne eine neue Wertschätzung von Tradition (ohne in einen die bestehenden Ungleichheiten und Unfreiheiten zementierenden Konservatismus zu fallen) und Zurückdrängung einer Mentalität der Machbarkeit jedweden Fortschritts, der Aushandlungsmöglichkeit von immer neuen »optimalen« Freiheits- und Gleichheitskonstellationen nicht erreichen werden.

Freiheit, Gleichheit und Mediatisierungen

Ein letztes Element meiner Kritik der Spehrschen Konzeption fokussiert die Beziehung von verhandelter Kooperation und »modernen« Formen von Gesellschaftlichkeit. Spehr ist dezidiert der Ansicht, dass sein Modus »freier Kooperation« für alle beliebigen Sozialformen und Ebenen Freiheit und Gleichheit begründen kann. »Freie Kooperation« soll also in einer Kleingruppe ebenso möglich sein wie in Organisationen (z. B. Unternehmen), auf ökonomischen Märkten oder in ganzen Gesellschaften (67-70, 76-79, 86-87). Hinsichtlich der gesamtgesellschaftlichen Ebene begründet Spehr dies mit der Behauptung, dass die übliche Trennung von Mikro- und Makrophänomenen im Sinne einer wachsenden Komplexität nicht greift, da es keine einfachen Beziehungen bzw. Kooperationen gäbe, mithin kein wirkliches Komplexitätsgefälle, das konzeptuell Umstellungen erfordere.

Diese Thesen Spehrs sind nicht haltbar. Wie ich schon mehrfach angesprochen habe, besitzt ganz im Gegenteil Spehr mit seiner Konzeption »freier Kooperation« keinen Zugang zu den modernen mediatisierten Gesellschaftlichkeiten und Großgesellschaften, so dass deren spezifische, nicht auf Kooperationsdimensionen einengbare Gleichheits- und Freiheitsprobleme blinde Flecke bleiben bzw. eben doch auf das Niveau von Kooperation zurückgestutzt werden müssen.

⁸ André Gorz: *Und Jetzt Wohin?*, Berlin 1991.

Zunächst handelt es sich um einen logischen Fehlschluss, wenn Spehr von der Aussage, dass es keine im vollen Wortsinne »einfachen Sozialbeziehungen« gibt, zur Behauptung schließt: Es gibt keine substantiellen Komplexitätsgefälle im sozialen Raum. Wenn wir Komplexität grob als Maß der Anzahl von Elementen sowie deren Verknüpfungen (die gegebenenfalls selbst wieder gegliedert sein können) definieren, dann ist offensichtlich, dass zwischen einer Partnerschaft und einer Nationalgesellschaft gravierende Komplexitätsunterschiede bestehen. Bezüglich des Freiheits- und Gleichheitsproblems geht es allerdings – wie anderswo auch – nicht um die abstrakte Feststellung einer Differenz, sondern um deren strukturelle Folgen. Eine Folge besteht nun darin, dass man in einer Familie, einer Arbeitsgruppe oder auch noch in einem Kibbuz kooperative Freiheit und Gleichheit unter den Beteiligten aushandeln kann, dass sich aber Großgesellschaften dieser Möglichkeit zeitlich, räumlich und sachlich verweigern. Genau deshalb sind unsere Großgesellschaften auch nicht als Gemeinschaften organisiert und haben sich in der Geschichte – wie immer man dies heute bewerten mag – Vermittlungsstrukturen (Institutionen, Organisationen, Medien) herausgebildet, die auch die Probleme von Freiheit und Gleichheit neu oder anders stellen. Ich möchte hier zum einen nur an den modernen »Anstaltsstaat« und die damit verbundenen »Herrschaftsformen« erinnern, durch die – wie ich das oben bereits ausgeführt habe – direkte Verhandlungen über Kooperationsmodi unter »Bürgern« sowie gegenüber dem Staat entweder ausgeschlossen oder doch »vor«-geregelt werden. Als plastische Illustration dieser Notwendigkeit reicht es hin, sich vorzustellen, wir müssten tagtäglich über die Regeln im Geschäftsverkehr oder über die Rechte der Staatsanwaltschaft in der Verbrechenverfolgung verhandeln. Noch einmal: Sicher bedeutet das eine Freiheitseinschränkung, aber andererseits auch ungeheuren Freiheitsgewinn, an Leib, Leben, Würde und Zeit, aber auch eine fundamentale Gleichheit als citizen. Zum anderen mag man sich der langen theoretischen und gesellschaftspraktischen Debatte um eine angemessenen Willensbildung in Großgesellschaften (*volonté générale*) und den Möglichkeiten einer dem Gleichheitsprinzip verpflichteten allgemeinen Wohlfahrtsmehrung erinnern, die eines immerhin klar gemacht haben: Die Vorstellung, durch gleichsam basisdemokratische Verhandlungen und Aushandlungen (Abstimmungen) von Interessen und Ideen zu alle individuellen Bedürfnisse in gleicher Weise Rechnung tragender individueller Freiheit und sozialer Gleichheit (Wohlfahrt) zu gelangen, ist illusorisch. Diese Vorstellung bricht sich u.a. an der mangelnden Saldierungs- bzw. Vermittlungsfähigkeit bzw. Teilbarkeit von Interessenlagen und Lösungswegen, aber auch und nicht zuletzt an dem Mangel an Zeit für derart »komplexe« Aushandlungsprozesse.

In welche Schwierigkeiten sich Spehr mit seiner Konzeption manövriert, zeigt schließlich eindrucklich seine Behandlung ökonomischer Märkte, in der er hin und her schwankt, um was es sich eigentlich handelt und wie sie unter

der Perspektive »freier Kooperation« zu bewerten seien. Irgendwie sind Märkte schon Orte des freien Verhandeln, dann aber auch wieder nicht. Eine »Lösung« sieht Spehr in der Betrachtung von Märkten als »Dachkooperationen« (zwischen Erzeuger, Verbraucher und Marktbetreiber), was allerdings für »kapitalistische Märkte« in keiner Weise zutrifft, die bar jeder »freien Kooperation« sind (86f.). Ich möchte an dieser Stelle nur soviel anmerken: Bei Märkten handelt es sich eben nicht um – wie auch immer von ihm limitierte und gegliederte – Kooperationsformen im Sinne Spehrs. Streng genommen sind Märkte erstens Orte und Mechanismen der Konkurrenz um Mittel und Produkte für innerbetriebliche Kooperationen, zweitens das Medium einer gerade nicht kooperativen, sondern einer vereinzelt ex post Vermittlung der Produktionen im Rahmen einer Volkswirtschaft. Das gilt für nicht-kapitalistische und für kapitalistische Märkte, wobei ich hier das Problem des von Spehr gänzlich ausgesparten Geldmediums außer Betracht lassen will. Wichtig ist, dass Spehrs Behandlungsweise des Markt- und in diesem Zusammenhang Kapitalismusproblems durch das Korsett einer »freien Kooperation« genau die für ein »linkes« Politikprojekt wesentlichen Fragen einer Vermittlung der ganz unbestreitbaren (und nicht einfach nur: formellen) Freiheit und Gleichheit von Marktteilnehmern, der Effizienz dieser Produktionsweise (bei all ihren Problemen) und der wiederum unleugbaren Freiheits- und Gleichheitsbescheidung einer kapitalistischen Ökonomie (nicht zuletzt gegenüber den so genannten Entwicklungsländern) ausklammert. Ein Problemkomplex, der dann auch zum politischen Handeln, zu dessen Orten und Mediationen in modernen Gesellschaften zurückführen müsste, sowie die Frage nach den quer dazu liegenden Beziehungen von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« aufzuwerfen hätte, wie etwa von Andre Gorz, Jürgen Habermas, H.-P. Krüger, Rainer Land und vielen anderen bereits thematisiert.

Menschen als anarchische Verhandlungsmaschinen?

Versucht man vor dem Hintergrund der Problematisierungen das Gesamtkonzept von Spehr zu wichten, bleibt ein zwiespältiger Befund. Spehrs Versuch über das Phänomen der Kooperation und ihrer Verhandlung durch die beteiligten Subjekte Freiheit und (dadurch im vollen Sinne: zugleich) Gleichheit zu begründen und als heute und durch alle Menschen lebbar auszuweisen, ist mir wegen seines aktivistischen, liberalen und subjektzentrierten Grundansatzes nicht nur politisch nahe, sondern verkörpert einen wichtigen theoretischen Zugang. Als eindimensionaler Zugang ist diese Stärke des Ansatzes aber zugleich seine Schwäche. Die Fokussierung einerseits auf Freiheit und Gleichheit durch Verhandeln bzw. einen Verhandlungsimperativ, andererseits die Beschränkung des freien und gleichen Sozialen auf Kooperation und am Ende Gemeinschaftlichkeit klammert nicht nur einfach andere Sozialformen in unseren »modernen« Gesellschaften aus, sondern begibt sich der

Möglichkeit, die spezifischen Modi, Chancen, aber auch unumgänglichen Einschränkungen von Freiheit und Gleichheit in diesen Sphären bzw. auf diesen Ebenen, z.B. in Großgesellschaften, durch hoch mediatisierte Handlungsbereiche bzw. Kommunikationsmedien, mittels bzw. in stark formalisierte Institutionen und Organisationen, in Primärsozialisationsbeziehungen, angemessen zu thematisieren, einschließlich ihrer wahrscheinlichen Divergenzen, zuerst zwischen Freiheit und Gleichheit.⁹ Konkret bedeutet dies bei Spehr unter anderem, im Mikrosozialen passive und emotional bedingte Bindungen («Kooperationen») zu vernachlässigen und den Verhandlungsaspekt überzubewerten, das Makrosziale nur als schlichte Ausdehnung zu begreifen und somit nicht nur rechtsstaatlich-passive Freiheiten, sondern auch formalisierte (staatlich organisierte, kommunikationscodierte) Freiheits- und Gleichheitsordnungen zu vernachlässigen bzw. unterschätzen.

Spehrs Menschen erscheinen so idealtypisch als ständig sprungbereite rationale, willensgesteuerte Verhandlungsmaschinen, die in ihren Kooperationszusammenhängen als ledige Einzelne permanent um ihre Freiheit und Gleichheit ringen und nur solche anerkennen, die sie selbst geschaffen haben und immer wieder verändern können. Die ideale Gesellschaft kann für Spehr demnach nur eine Anhäufung freier Kooperationen, nur ein passendes Gefäß für die andauernden oder doch mindestens permanent möglichen Verhandlungen sein. Eine wirklich eigenständige Qualität besitzt die »moderne« Großgesellschaft für ihn offenbar nicht.

Spehr hat mit seiner stark libertär-anarchistischen und zugleich rational-gemeinschaftlichen Konzeption eine mögliche Begründung und Gestalt von Freiheit und Gleichheit konsequent zu Ende gedacht. Auch wenn ich deutliche theoretische bzw. konzeptuelle Schwächen sehe und auch inhaltlich keineswegs alles mitfrage: Der Imperativ individueller Freiheit, um die hier und heute gerungen werden muss, um zu Freiheit und Gleichheit für alle zu gelangen, ist unverzichtbar.

9 Dieses außerordentlich wichtige und der Preisfrage zugrunde liegende Problem würde eine eigene Abhandlung im Kontext des Spehrschen Ansatzes verdienen, sprengte aber den Rahmen dieses Kommentars. Grundsätzlich ist hier lediglich festzuhalten, dass durch die eben beschriebene Anlage des Ansatzes von Spehr die für die »Moderne« charakteristische Tendenz des Auseinanderfallens von Freiheit und Gleichheit eingegeben zu werden droht. Nur in unmittelbarer Kooperation erscheint deren Einheit relativ unproblematisch.

Befreiung muss die Negation der Negation sein **Überlegungen zu Christoph Spehrs Grundlagentext**

Es geht um die Überwindung von Kapitalismus. Auf eine mögliche missverständliche Antwort, wie sie die Fragestellung der Rosa-Luxemburg-Stiftung offen gelassen hat, lässt sich Christoph Spehr gar nicht erst ein: Kein Ausgleich zwischen politischer Freiheit und sozialer Gleichheit! Kapitalismus hat mit Freiheit so wenig zu tun wie der Realsozialismus etwas mit Gleichheit gemein hatte. Da gibt es kein Dazwischen, keinen Kompromiss zwischen ein wenig Freiheit hier und ein bisschen postulierter Gleichheit dort. Freiheit und Gleichheit bedingen einander, und zwar – so Spehr unbekümmert – in der »freien Kooperation«, ein im Kern post-, wenn nicht transmarxistischer, wohl am ehesten anarchistischer Grundwert. Der Lesende darf aufatmen, die »schöne neue Welt« des Christoph Spehr hat nichts mit der finsternen Beklemmung von Aldous Huxleys Roman zu tun, sondern mit der hell aufgehenden Sonne revolutionärer Tage. Der Fixpunkt in diesem Weltbild ist die Veränderung – für eine im Verwertungsprinzip erstarrte Gesellschaft, die heute fast den gesamten Globus überzieht, eine verlockende Aussicht. Wir sollten ihr alle erliegen. Ehrlich und wahrhaftig: Solche Visionen braucht die Linke.

Eine Durchsicht der Begrifflichkeit, die Herrschaft als soziales Kontinuum begreift, das gebrochen gehört, muss umso dringlicher erlaubt sein. Denn das Prinzip der Verwertung sitzt fester im Sattel der kapitalistischen Herrschaft, als uns lieb ist, und womöglich auch schon länger, als es viele von uns bisher angenommen haben. Augenfällig wurde dies an jener Stelle in Spehrs Text, an der sich der Autor mit den Erfolgen der feministischen Bewegung auseinandersetzt. Diese hätte, so Spehr, »die Realität der Partnerbeziehungen dadurch verändert, dass sie die Voraussetzungen dafür durchgesetzt hat, dass Frauen diese Beziehungen zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis verlassen können, bzw. ihre Kooperationsleistung einschränken«. Mitnichten. Im Zusammenhang mit der feministischen Bewegung, mit ihren »Erfolgen«, müsste viel eher – wenn das hier erlaubt ist – die Rede von der schwindenden Reproduktionskraft einer postindustriellen Gesellschaft im Zentrum der kapitalistischen Weltwirtschaft die Rede sein. Im geographisch vergleichsweise schmalen Streifen Nordwesteuropa und Nordamerika ist kapitalistische Verwertung im Zeitalter der Glasfieberkabel, oft fälschlicherweise als »Kommunikationszeitalter« titulierte, nicht mehr auf Massenkonsum angewiesen, daher auch nicht mehr auf Massenproduktion und Massenreproduktion. Die Schnelligkeit des Verwertens (im Datenhighway) löst die Quantität ab. Folgerichtig benötigt der Zentrumskapitalismus lange nicht mehr jede Frau für die Reproduktion. Die Liberalisierung der Heiratsverbote, wie sie am Beginn der Indu-

striegesellschaft im 18. und 19. Jahrhundert gestanden war, hat heute jeglichen befreienden Charakter verloren. Damals galt es als Staatsraison, Mägde und Knechte, die im Feudalismus mit Heiratsverboten bedacht waren – was zu einer nicht legalen Reproduktion führte – zu »befreien«. Ein plumpes Zurück gibt es freilich im postindustriellen Zeitalter nicht mehr. Heiratsverbote passen nicht in demokratische Herrschaftsmuster. Also »befreit« sich wieder einmal jemand. Diesmal nicht die Magd vom Heiratsverbot, sondern die Karrierefrau vom ehelichen Bett und vom Familienkühlschrank. Dies als »Schritt ... auf dem Weg von der erzwungenen Kooperation zu einer freien Kooperation zu bezeichnen«, wie Spehr dies tut, ist wohl eher dem derzeit kursierenden Dogma der politischen Korrektheit zuzuschreiben, wonach Frauenbewegungs«erfolge« unantastbar seien, als einer anti-kapitalistischen Analyse. Die urbanen Alternativen zur Kleinfamilie, also Single-Haushalt oder schwule Frauen- oder Männerehen, passen jedenfalls perfekt zu den Verwertungserfordernissen des Weltmarktes. Daran mag etwas persönlich Freies sein, die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern sich damit noch nicht zwangsläufig.

Sprechen wir vom kapitalistischen Verwertungsprinzip. Schließlich ist es dieses gesellschaftliche Phänomen, das unsere wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Beziehungen prägt; geschichtsmächtig ist. Eine fundamentale Kritik daran formulierte der junge Marx in seinen »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, die auf höchst interessante Weise von Herbert Marcuse in seinem Essay »Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs« ergänzt worden ist. Freiheit und Gleichheit sind – in ihrem ökonomischen Gehalt – die Kernelemente dieses Diskurses, es geht um die Beschäftigung mit den Verwirklichungsmöglichkeiten des Menschen. Die – als Arbeit – angesprochene »Verwirklichung« hebt den Menschen über die Natur. Dies muss nicht als Antithese zum neuerdings modernen Ökologismus verstanden werden, sondern als Grundüberlegung zum menschlichen – im Gegensatz zum tierischen – Sein. Doch Arbeit als entscheidende Verwirklichungsmöglichkeit birgt zugleich das Elend des Menschen in sich: den Raub dieser Verwirklichung, die Negation der menschlichen Bestimmung: die Entfremdung. Kapitalismus ist die höchste Organisationsform dieser Negation. Seine Überwindung bedarf der Negation der Negation, landläufig als Revolution bekannt, als (Wieder)Erlangung menschlicher Verwirklichungsmöglichkeit in der (nicht ausgebeuteten, unter gemeinschaftlicher Kontrolle stehenden) Arbeit.

Im Kapitalismus ist eine solche nicht möglich, basiert doch das Verwertungsprinzip auf der Ausbeutung von Arbeit, Natur, Mensch. Sämtliche kapitalistischen »Verwirklichungsmöglichkeiten« simulieren folgerichtig jene wahre, echte, über die Kontrolle der Arbeit und des Arbeitsprodukts mögliche, indem sie den Warencharakter der Produkte zum gesellschaftlichen Fetisch erheben. Dieser soll Verwirklichung via Warenwelt suggerieren. Wer

Menschen in Einkaufszentren und auf Urlaubsstränden beobachtet, könnte der Meinung sein, es klappt. Solange Verwertung als Prinzip von Ökonomie anerkannt bleibt, wird es auch klappen.

Keine Verwertung funktioniert ohne Teilungen. Die Zerschlagung der Gesamtheit steht am Anfang jeder Entfremdung. In der wachstums- und wertungsorientierten Industriegesellschaft ohnedies. Die Teilungen des Produktionsprozesses in kleine Arbeitsschritte, wie sie nach Adam Smith vor allem Frederick Taylor berechnet und kodifiziert hat, ermöglicht dem Kapitaleigner die vollständige Kontrolle über das Produkt. Erst dieser fundamentale Teilungsakt eines ganzheitlichen Arbeitsablaufs in einzelne, messbare Arbeitsschritte machte aus Handwerkern »Arbeiter«, Proletarier. Der Begriff Produzent, der Jahrhunderte lang für den handwerklichen Hersteller eines Produktes in Verwendung war, ging folgerichtig auf den Kapitaleigner über. Arbeitstechnische Teilungen sichern dem konstanten Kapital die Herrschaft über die – im Zuge der Industrialisierung bezeichnender Weise variables Kapital genannte – Arbeitskraft. Die ganze Entfremdung des Arbeiters von seinem Arbeitsprodukt wird im Begriff des »variablen Kapitals« zum Ausdruck gebracht.

Im »Putzfrauenprinzip« spürt Christoph Spehr eine weitere, für den Kapitalismus konstitutive Teilung auf: die Ungleichzeitigkeit. Historisch und geographisch ungleich entwickelte Regionen sind unter den Bedingungen entfremdeten Produzierens die ideale Voraussetzung für ungleiche Entwicklung – weltweit. Entsprechende infrastrukturelle Ausstattung, auf die Zentren der Weltwirtschaft hin orientiert, macht daraus jenen Imperialismus, über den sich heutzutage kaum jemand mehr zu mokieren getraut, der jedoch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Beziehungen in unserer Welt bestimmt. Schon die Einkommensdifferenz, die zwischen einem rumänischen und einem deutschen Stahlarbeiter liegt, erklärt das gesamte Verwertungsgefüge; und definiert ganz nebenbei den Wert des jeweiligen Arbeitsplatzbesitzers. Mit genau dieser Differenz kann übrigens Rassismus, ein perfekter ideologischer Begleiter des Kapitalismus, geradezu mathematisch genau berechnet werden. Übrigens: Erst die »Inwertsetzung« des Afrikaners im 18. Jahrhundert hat aus den Menschen dieses Kontinentes »Neger« – heute politisch korrekt »Schwarze« – gemacht.

Einer Frage müssen wir uns abschließend noch stellen, wenn wir die Befreiung von der Entfremdung, die Überwindung des Kapitalismus diskutieren: Welche historischen Entwicklungen haben zur Etablierung des Verwertungsprinzips geführt? Wann setzen wir den Anfang für systemische Entfremdung, für Kapitalismus? Dieses Wissen braucht es wohl, um sein Ende nicht nur herbeizusehnen, sondern auch konkret bewerkstelligen zu können. Historische DDR-Atlanten können wir möglicherweise ohne große Debatte außer Acht lassen, nach denen die menschliche Entwicklung linear von der Steinzeit über

allerlei Stufen bis zum Feudalismus, Kapitalismus, Sozialismus usw. verlaufen ist und verlaufen wird. Nicht deshalb soll darüber geschwiegen werden, weil im Jahre 1989 die Sowjetunion zusammengebrochen ist; das wäre noch lange kein Beweis für die Nichtigkeit der These von den aufwärtsstrebenden Entwicklungsstadien. Vielmehr fragt sich, ob Linearität überhaupt ein Entwicklungsprinzip darstellt. Der Kapitalismus als Prinzip der Ungleichzeitigkeit spricht dagegen. Wann also wurde die Welt ungleichzeitig? Oder konkreter gefragt: Seit wann peripherisieren zentrale Räume ihre Ränder? Strukturalistisch denkende Historiker und Entwicklungstheoretiker wie Fernand Braudel oder Immanuel Wallerstein setzen den Beginn eines kapitalistischen Weltsystems mit dem 12. bzw. dem 16. Jahrhundert an, als die europäische Expansion auch innerhalb der europäischen Gesellschaften gravierende Änderungen bewirkte und bald darauf von den osteuropäischen Gutsherrschaften bis zu den Londoner Slums die Menschen im Dienste kapitalistischer Verwertung schufteten. Andre Gunder Frank erschließt allerdings mit seinem neuesten Werk, »Re-Orient«, einen größeren Horizont für weltweites Wirtschaften. Er beschreibt den Aufstieg der europäischen Hegemonie in der Weltwirtschaft als Ablöse eines Zentrums durch ein neues: Die europäische Expansion folgte dem und beschleunigte den Niedergang der ostasiatischen Weltherrschaft. Die Frage, die sich für unser Thema aus diesem Welthistorikerstreit ableitet, lautet schlicht: Ist Kapitalismus mit dem Aufstieg Europas (und in der Folge Amerikas) zur Weltherrschaft verbunden oder nicht? Um Freiheit und Gleichheit, um die Überwindung der Entfremdung für alle Menschen auf diesem Erdball möglich zu machen, bedarf es Antworten auf solch große Fragestellungen. Schließlich geht es ums Ganze: die Überwindung des Kapitalismus.

»Leben einzeln und frei ...«

*Leben einzeln und frei
wie ein Baum
und dabei brüderlich wie ein Wald;
diese Sehnsucht ist alt.*

Hannes Wader: Dass nichts bleibt wie es war

Die Idee, dass soziale Beziehungen – also »Gesellschaftlichkeit« im Großen wie im Kleinen, im umfassenden wie auch im privaten Sinne – auf der Gleichheit und Freiwilligkeit der Beteiligten beruhen sollten, ist genauso wenig neu wie die Einsicht, dass dieses Prinzip nur schwer zu verwirklichen ist. Möglicherweise hat sogar das offensichtliche Auseinanderfallen von ethischem Ideal und sozialer Realität erst das systematische Philosophieren über die Grundlagen menschlicher Gesellschaft und Arbeitsteilung hervorgebracht. Die Literatur zu diesem Thema füllt inzwischen Bibliotheken.

Wer nun dort herumstöbert, dem wird schnell gewahr werden, dass das eigentliche Problem nicht in der prinzipiellen Anerkennung von Freiheit und Gleichheit einzelner in ihren Beziehungen auf- und miteinander liegt. Auch geht es nicht so sehr darum, dass in »Verhandlungen« zwischen verschiedenen Kooperierenden nicht immer wieder alle bisher vereinbarten und/oder praktizierten Regeln in Frage gestellt werden dürften. Die eigentliche Herausforderung geht vielmehr von der Tatsache aus, dass Freiheit und Gleichheit der Akteure immer wieder durch ihre höchst unterschiedliche – vor allem, aber nicht nur ökonomisch fundierte – Macht unterhöhlt wird und schließlich oft nur noch als rein formal-juristische Fiktion besteht. Die Sehnsucht nach wirklicher Gleichheit und tatsächlich lebbarer Freiheit ist eben auch deshalb schon »alt«, weil ihre Verwirklichung bisher immer an harten Realitäten zerschellt ist.

Wenn es also darum geht, den kritischen Punkt in der von Christoph Spehr vorgelegten Studie zur Grundlegung der freien Kooperation zu identifizieren, dann erweist sich seine dritte Bestimmung als zentral. »Freie Kooperation liegt vor, wenn ... alle Beteiligten insofern gleich sind, als sie dies (die Kooperation verlassen oder Bedingungen stellen – ah.) zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis tun können, d.h. der Preis ... für alle Beteiligten ähnlich hoch (oder niedrig), aber auf jeden Fall zumutbar sein muss« (44). Dass von der dauerhaften Verwirklichung dieser »Bestimmung« nicht so ohne weiteres ausgegangen werden kann, schwant auch Spehr. Und er erklärt die Herstellung dieser (dritten) Voraussetzung daher zum wesentlichen Inhalt linker Politik (vgl. 48).

Bevor hier (in gebotener Kürze und ohne den sonst üblichen wissenschaftlichen Apparat) zu erörtern sein wird, wie diese Sisyphus-Aufgabe linker Politik – die Gleichverteilung ökonomisch-sozialer Macht – vielleicht bewältigt werden könnte, soll, um die Dimension des Problem besser ermessen zu können, zunächst ein kurzer Blick auf die Ursachen ungleicher Verhandlungsmacht und die historischen Versuche ihrer Rück(um)verteilung geworfen werden.

Macht und Ausgleich

Auch ohne auf die ohnehin nur vage erahnbaren gesellschaftlichen Strukturen erster menschlicher (Ur)Gesellschaftlichkeit zurückzugehen, ist offensichtlich, dass die Ungleichheit zwischen den Individuen eine Reihe von geradezu »naturwüchsigen« Ursachen hat. Diese liegen bereits in den unterschiedlichen bio-gentischen Dispositionen der Menschen begründet. In allen Gesellschaften und zu jeder Zeit gab und gibt es Menschen, die von der »Natur« mit überdurchschnittlicher Klugheit und/oder außerordentlichem Geschick ausgestattet, den jeweiligen Herausforderungen des (Über)Lebens besser gewachsen sind als andere. Bemerkenswert ist zudem jener »Spezialfal« von Begabung, bei dem die Akteure zwar nicht so sehr über außergewöhnliche praktische Fertigkeiten, dafür aber umso mehr über die Fähigkeit verfügen, andere von ihren »Ideen« zu begeistern – die folglich als Ideologieproduzenten mit dem Potential der Verwandlung ihrer Ideen in materielle Gewalt aufzutreten vermögen. Im kritischen Fall können sogar Intelligenz, Überzeugungskraft und Gewaltbereitschaft eine eigentümliche Verbindung eingehen, durch die eine (mitunter verhängnisvolle) Machtkonzentration hervorgebracht wird.

Die ursprünglich rein auf der individuellen Ebene angesiedelten, überdurchschnittlichen – »rechtschaffend« oder »kriminell« genutzten – Vorzüge haben nun die Tendenz sich zu verfestigen und über die Zeit (durch Vererbung von »Vermögen«, in der Doppelbedeutung des Wortes – als genetische Disposition und als Übertragung von materiellen Erwerbstiteln auf nachfolgende Generationen) zu kumulieren. Durch die Herausbildung von Dominanzstrukturen wird das Kräfteverhältnis unter den formal gleichen gesellschaftlichen Akteuren gravierend und anhaltend verschoben. Dieses Phänomen ist in allen mehr oder weniger egalitären Gesellschaften gut bekannt und wird dort seit jeher als Bedrohung des Status quo empfunden.

Die (bekanntesten) Strategien, der Polarisation gesellschaftlicher Macht entgegenzuwirken, bezogen sich in der Vergangenheit folgerichtig vor allem auf eine Rück(um)verteilung von ökonomischer Macht (insbesondere symbolisiert durch Eigentum als Verfügungsmacht über fremde Arbeit). Bekannt sind die wiederholten Rück(um)verteilungen des Parzelleneigentums im frühantiken Griechenland, um der wachsenden Ungleichheit zwischen den, die Polis bildenden, gleichberechtigten »Bürgern« zu begegnen; oder die, schon weni-

ger radikale, christlich-jüdische Tradition des »Jubeljahrs«, bei dem nach 7 x 7 Jahren alle Schulden erlassen wurden.

Dem Fehlschlagen solcher und ähnlicher »Wiedergleichmachungsversuche« folgte historisch die »produktive« Wendung von Ungleichheit als »quasi natürliche« Erscheinung. Im Feudalismus wurde Ungleichheit als von Gott »geschenkt« bzw. »gewollt« legitimiert; und im Kapitalismus gar als selbst »verdient« gerechtfertigt sowie schließlich durch eine entsprechend reformierte Soziallehre als quasi-naturwüchsiger Leistungsantrieb verherrlicht. Gegen solcherart verfestigte und staatlich-ideologisch sanktionierte Ungleichverteilung konnte logischerweise nur noch Gewalt ins Feld geführt werden – die »Revolution« (ein Begriff der ursprünglich aus der Astronomie kommt und soviel wie »Rückwärtsbewegung« bedeutet) wird schließlich zum hehren Ziel aller Bewegungen mit dem Ziel der Überwindung ökonomisch-sozialer Ungleichheit.

Aber auch die jüngst endgültig am selbst postulierten Anspruch – und an den realen Erfahrungen der auf Gleichstellung Hoffenden – gescheiterten (Rückverteilungs)Revolutionen konnten offensichtlich wenig gegen die langfristige Tendenz stets aufs neue wachsender Ungleichheit ausrichten. Ein Grund dafür war ohne Zweifel auch das Fortwirken jener bio-genetischen Prädisposition, die Menschen unterschiedliche Grade von Ein- und Anpassung an jeweils verschiedene Lebenswelten ermöglicht. Dass beim Versuch, radikal mit der Vergangenheit zu brechen und eine wirklich egalitäre Gemeinschaft zu schaffen, auch »alte« Privilegien in die »neue Gesellschaft« hinübergerettet werden konnten, ist unbestritten, tut aber hier nichts zur Sache.

Worum es hier geht, ist vielmehr die Beurteilung der Brauchbarkeit des Spehrschen Konzepts freier Kooperation unter Bedingungen der »spontanen« Reproduktion von ökonomisch-sozialer Ungleichheit.

Individuum, Gemeinwesen – Gesellschaftsform

Wenn – wie Christoph Spehr definiert – »alle Beteiligten frei sind, die Kooperation zu verlassen« (44), dann betrifft dies wohl nicht zuerst jene, die vom Bestehen einer Kooperation, dadurch dass sie mehr aus der Gemeinschaft erhalten, als sie selbst in sie einzubringen vermögen, überdurchschnittlich nutzen, sondern es ist wesentlich wahrscheinlicher, dass die »Klugen und Geschickteren« die Gemeinschaft verlassen, weil ihre Leistung zur Aufrechterhaltung des Gemeinwesens überdurchschnittlich nivelliert wird. Es besteht also die reale Gefahr, dass sich mit der Zeit Gemeinwesen von »Gewinnern« und Gemeinwesen von »Verlierern« bilden. Die dieser Konstellation eingeschriebenen Machtverhältnisse bedürfen hier keiner weiteren Erörterung; vielmehr liegen die Folgen – in welcher konkreten Form auch immer – im Prinzip offen zutage. Die Polarisierung wäre reproduziert, und die neuen, vielleicht humanistischer gesinnten Herrscher würden zu ihrer eigenen Sicherheit

»Sozialhilfe«, in verschiedener Form als »Entwicklungshilfe« verpackt, an »schwächere« Gemeinwesen bzw. Kooperationen verteilen. Aber auch hier zeigt die moderne Realität, dass qualitative Entwicklungsunterschiede, wenn sie sich erst einmal herausgebildet haben, durch »Entwicklungshilfe« nicht mehr rückgängig gemacht werden können – die »Untereentwickelten« werden durch »Geschenke« lediglich ruhig gestellt.

Worauf es also auch in der »Freien Kooperation« ankäme, ist die Trennung von Gemeinwesen und Individuum auch und gerade dann unattraktiv zu machen, wenn der einzelne berechtigt darauf hoffen kann, dass er ohne die »Ver-sager« in seinem bisherigen Umfeld viel besser leben könnte – dieses Problem ist Spehr durchaus nicht unbekannt (vgl. S. 111 und Fußnote 77), aber es wird von ihm unter dem Schlagwort »Individuation« leider nicht zu Ende gedacht bzw. bagatellisiert.

Wenn also Kooperationen bzw. Bündnisse zwischen »Klugen und Reichen« aufgrund der dort kumulierenden Wohlstandseffekte sehr attraktiv sind, dann besteht auf der anderen Seite der reale Zwang zur Bildung von »Verlierer-Gemeinschaften«. Angesichts dessen, dass Freiheit und Gleichheit aller nur dann dauerhaft gemacht werden kann, wenn es gelingt, diese Polarisierungstendenz einzuhegen, erweist sich die von Spehr favorisierte Dezentralisierungsstrategie als sehr problematisch. Auch linke Politik bedarf eines Instrumentariums, das über die einzelnen freien Kooperationen hinweg in der Lage ist, in diese Zwecks gleicherer Verteilung vom Nutzen und Belastungen einzugreifen. Es bedarf der Organisation von »ausgleichender Ungerechtigkeit« (S. 103; vgl. auch Fußnoten 64, 65) durch eine quasi-staatliche, mit Eingriffsrechten »gepanzerte« Institution.

Damit aber nicht genug. Diese »parastaatliche« Institution müßte auch noch so konstruiert sein, dass in ihr die Unterprivilegierten ein Übergewicht hätten, d.h. sie müsste nach heute gängigen Maßstäben sogar »undemokratisch« zustande kommen bzw. zusammengesetzt sein. Was passieren kann, wenn formale Demokratie zu ihrem Recht kommt, lässt sich schlagend am Werdegang des bundesdeutschen Länderfinanzausgleichs illustrieren. Nachdem die heutigen »Geberländer« Bayern, Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen über Jahrzehnte Nutznießer des Finanzausgleichs (in seiner alten Form) waren, haben sie nun, da sie selbst zugunsten andere einzahlen müssen, ob dieser »Ungerechtigkeit« geklagt und vor dem Bundesverfassungsgericht sogar (teilweise) Recht bekommen. Weil der »alte« Finanzausgleich »undemokratisch« war, wurde er nun – unter maßgeblichen Einfluss der Geberländer– reformiert und so »demokratisiert«, dass die jetzigen Nutznießer weniger bekommen und die Geber mehr für sich behalten dürfen.

Als blinder Fleck im Spehrschen Mikro-Konzept der freien Kooperation erweist sich aus dieser Sicht das Problem einer adäquaten Form von Gesellschaft, in der die Individuen innerhalb von selbst gewählten Gemeinwesen

oder Kooperationen dauerhaft freie und gleiche sein können. Da also die Frage nach der Gesellschaftsformation nicht vom Tisch ist, muss folglich auch über die notwendige Umformung solcher »Universalien« wie Demokratie und Markt weiter nachgedacht werden. Für alle Versuche, in diesen Fragen Neues zu denken und praktisch zu erproben, gilt – wie natürlich auch für das Konzept der freien Kooperation von Christoph Spehr –, dass es darum gehen muss, »das Bedeutsame und das Neue herauszufinden – nicht das Bedeutungslose und Falsche ... und (dass) wir ... es als das größte Glück empfinden (wollen), wenn in der Wirklichkeit etwas entdeckt wird, das unvereinbar ist mit unseren bisherigen Ansichten«.¹

1 Robert Havemann: *Dialektik ohne Dogma?*, Berlin 1990, S. 227.

Spehrs »freie Kooperation« und ihre blinden Flecken

Die Suche nach neuen theoretischen Ansätzen für ein linkes Politikverständnis nach dem Fiasko des Realsozialismus hält an. Dogmatisches Analyse- und Politikverständnis verbietet sich von selbst. Neue Ideen, analytische Zugänge oder Folgerungen sind gefragt. Vielleicht können Preisfragen derlei anregen. Nun also Christoph Spehr: Auf den ersten Blick ein anregender Text, mit etlichen Zitaten aus modischen literarischen und künstlerischen Kontexten, die – im hier gewählten Kontext – auch jemand versteht, dessen Leseinteressen anderen Präferenzen folgen. Am Ende aber ergibt sich der eigenartige Eindruck, dass irgendetwas nicht stimmt, dass die Spehr'sche Konstruktion nicht aufgeht, analytisch nicht aufgeht.

I.

Einführend nimmt Spehr ein etwas bemühtes Bild des wohl recht katholischen »Weltbild«-Verlages aus Augsburg, im ebenfalls recht katholischen Bayern, als »ein typisches Stück demokratischer Propaganda«, das er grundsätzlicher Kritik zu unterziehen versucht. Man könnte aus einer kultursoziologischen Perspektive natürlich zunächst fragen, weshalb bayrisch-katholische Erbauungsschriften mit pädagogischem Zweck, zumal für Kinder geschriebene, repräsentativ sein sollen für diese Demokratie überhaupt, also auch für Denkart in eher protestantischen oder säkularisierten Gegenden Deutschlands, die kulturell weder von einer ziemlich autoritären Kirche noch von einer kaum weniger autoritären Staatspartei geprägt sind.

Aber unterstellen wir einmal, es sei so, und lassen uns auf Spehrs Argumentationsfigur ein: »In einer Hütte lebten drei Bären, zwei große und ein kleiner. Die großen Bären haben alles im Griff und wissen, wo es langgeht; aber der kleine Bär ist uneinsichtig und eigensinnig... Wenn die großen Bären ihn rufen, sagt der kleine Bär »Nein« und kommt, sobald es ihm passt. Er will keine Suppe essen, obwohl die gesund ist...« usw. Etwas weiter fragt der Autor dann ganz grundsätzlich: »Wieso gehört den alten Bären das Haus? Weil sie darin geboren sind? Weil sie es gebaut oder gekauft haben...? Wieso entscheiden sie, wann das Essen gegessen wird?«(19f.) In der »freien Kooperation« dagegen müssten die Regeln stets neu ausgehandelt werden können, alle Beteiligten der Kooperation müssten sie auch aufgeben, einschränken oder unter Bedingungen stellen dürfen. Dann seien alle Beteiligten mit gleichen Rechten ausgestattet.

Wenn dies so zutrifft, müssen auch die großen Bären jederzeit gehen können. Eine junge Mutter in Frankfurt/Oder hat dies vor nicht allzu langer Zeit getan; sie hatte einen neuen Mann, mit dem sie unbedingt einige Tage ver-

bringen wollte, und da sie auch keine Lust hatte, sich wieder die Vorwürfe ihrer Mutter anzuhören, hatte sie dieser das nicht gesagt, die Wohnung verlassen und die Tür abgeschlossen. Ihre beiden kleinen Kinder wurden in der Wohnung nach zwei Wochen jämmerlich verdurstet aufgefunden. Das Gericht stellte dann fest, dass die Frau eine unterentwickelte Fähigkeit zu sozialem Verhalten hatte. – Bereits hier wird deutlich: Nicht alles ist zu jeder Zeit verhandelbar. Nicht alle sind zu allen Zeiten gleichermaßen zur Aushandlung von Bedingungen fähig. Die Frage, wann der Säugling seine Flasche oder das Kleinkind sein Essen bekommt, richtet sich nicht nach »Machtentscheidungen« der Eltern, sondern hat zunächst ganz physiologischen Erfordernissen zu folgen. Und wer nicht nur eine postmoderne Ein-Kind-Familie kennen gelernt hat (wie sie das gewählte »Weltbild«-Bild vorstellt), sondern beispielsweise drei oder vier Kinder hat, weiß, dass sich bereits die Familie als ein eigener sozialer Organismus erweist: Es sind die Kinder, die sich auf das gemeinsame Abendessen freuen, und die größeren, die dann bereits die Uhr kennen, warten darauf, dass es losgeht, zu einer möglichst festen Zeit. Regeln erleichtern das Zusammenleben. Und es sind auch die Kinder, die darauf achten, dass beispielsweise nicht immer dieselben den Tisch abräumen und dieselben gerade »etwas anderes« zu tun haben.

Offenbar ist die Qualität von Regeln in der Gesellschaft und in einer Gemeinschaft, wie der Familie, unterschiedlich. Spehr kennt nur Regeln, die Verbrämung von Machtverhältnissen sind, Regeln von Gesellschaftlichkeit in einem herrschafts- und profitdominierten Gefüge. Es ist aber auch Eigenart von Regeln, das Zusammenleben in bestimmten Kontexten überhaupt erst zu ermöglichen, es zu rationalisieren. Zunächst: Ich kann mir natürlich vorstellen, mit meinem Partner vor jedem Spiel neu auszuhandeln, welche Züge die einzelnen Figuren in jeder Schachpartie machen dürfen. Dann ist jedoch erstens die Gefahr groß, dass ich vergesse, was gerade für dieses Spiel vereinbart war, zweitens kann ich – selbst mit dem gleichen Partner – die verschiedenen Partien nicht mehr vergleichen und drittens erst recht keine Turniere in größeren Gruppen spielen. Das alles geht nur bei einheitlichen und längerfristig gleichbleibenden Regeln, die in diesem Falle gerade nicht Ausdruck von Macht, sondern von Gleichberechtigung aller Spieler sind.

In Spehrs Modell wird die/der Einzelne lediglich als Inhaber von Rechten gedacht, vor allem des Rechts, jederzeit gehen zu können. Pflichten kommen hier nicht vor, ich meine hier nicht jene der hohlen Phrasen, etwa »der Pflicht, für das Vaterland zu sterben«, sondern jene, die sich aus der Humanität ergeben, und nicht lediglich der Schein von herrschaftsvermittelter Unterdrückung sind. Die Gemeinschaft, die als gemeinschaftliches Subjekt handelt und funktioniert (oder nicht funktioniert), kommt hier nicht vor. Es gibt aber eine Verantwortung in der Fürsorge, die nicht verhandelbar ist, neben der Kindererziehung beispielsweise den ganzen Bereich der Altenpflege (die in der

Regel nicht von Selbstverwirklichern geleistet wird), wo die »Pflegefälle« mit Alzheimer gerade nicht gehen können, wann sie wollen, wenn man sie als Menschen mit dem Recht auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit ansieht. Insofern ist Spehrs Verhandlungsmodell eine Art Kehrseite der neoliberalen Weltdeutung: Alle Akteure sind jung, dynamisch, gesund, körperlich und geistig fit zum Verhandeln (wie sie neoliberal als Kapitaleigner gedacht sind); die/der Einzelne tritt als Person der Gesellschaft oder dem Unternehmen gegenüber. Aber sie/er wird nicht zugleich als Individuum in unterschiedlichen sozialen Kontexten und Rollen gedacht. Die Sozialität zeigt sich aber gerade in der Barmherzigkeit gegenüber jenen, die nicht über entsprechende Verhandlungsmacht verfügen. Linke Politik also müsste zunächst auch von hier aus zu denken bemüht sein.

II.

Gilt das Verhandlungsrecht für den Busfahrer nur auf der Ebene, ob er Busfahrer bleiben oder lieber Eisverkäufer sein will, oder hat er das Recht, bei jeder Fahrt beliebig mit jedem einzelnen Fahrgast über Fahrpreis, Fahrtroute und Haltepunkte zu verhandeln? Absurd gefragt. Jeglicher Öffentliche Personennahverkehr würde zusammenbrechen und Christoph Spehr die Ehrenmedaille der deutschen Autoindustrie erhalten. Aber könnten etwa die Ingenieure des Städtischen Elektrizitätswerkes alle gleichzeitig gehen? Müssen sie vorher das Kraftwerk abschalten, oder sollen sie das Recht haben, dass es ihnen gleich sein kann, ob es dann explodiert?

Die Moderne hat eine industrielle (und »post«-industrielle) Grundlage, die ihrerseits feste Regeln erheischt, und zwar zunächst diesseits ihrer Kapitalformen. Die moderne Industrie kann ohne Regeln nicht funktionieren, die technologischen Prozesse der Produktion und Reproduktion sind anders nicht denkbar und sie sind zumeist nicht verhandelbar. Im neuen, computergestützten Dienstleistungsbereich sind frei verhandelbare Arbeitszeiten, ohne fordistische Gängelung denkbar und umsetzbar, Stahlproduktion oder bestimmte Sparten der Chemieindustrie und des Bergbaus sind ohne ganz feste Zeit- und Verlaufsregime gewiß nicht zu betreiben, ebenso Eisenbahn- und Luftverkehr. Die weitere Computerisierung wird auch dies weiter erleichtern, am Ende werden jedoch immer Menschen nötig sein, diese Abläufe zu überwachen bzw. zu realisieren, »rund um die Uhr«.

Nun könnte natürlich eingewandt werden, gerade dies sei ja Ausdruck der Entfremdung, die der Kapitalismus hervorgebracht habe. Dann müsste über die Fortexistenz dieser industriellen Basis debattiert werden. Nüchterne Analysen – etwa harter Sozialdaten: Wie hoch war die durchschnittliche Lebenserwartung in Deutschland im Jahre 1901, wie ist sie heute? Wieviel Quadratmeter Wohnraum hatte eine durchschnittliche Arbeiterfamilie in Berlin 1901, wieviel hat sie heute? Wie viele Wohnungen hatten bzw. haben Innen-WC und

Bad/Dusche? – zeigen, dass die gesamte materielle Zivilisation, über die die Menschen im 21. Jahrhundert verfügen können, in den vergangenen etwa 150 Jahren geschaffen wurde. Auch die Bevölkerungsexplosion in den armen Ländern der Dritten Welt, die eines ihrer größten Probleme ist, kann nicht ohne die internationalen Fortschritte in der Medizin ernsthaft analysiert werden.

Eine romantische Rückkehr in eine Welt von Ökobauernhöfen, die quasi Subsistenzwirtschaft betreiben, und wo jeder mal pflügt, mal fischt und mal dichtet, ist – bei Anhalten der derzeitigen Geburtenraten und einer restriktiven Zuwanderungspolitik – vielleicht für die Deutschen im Jahre 2050 möglich, nicht aber für die Menschheit. Über sechs Milliarden Menschen sind nicht ohne industrielle Grundlagen überlebensfähig. Insofern ist die technologische Großapparatur der Moderne, die unter den Bedingungen des Kapitalismus geschaffen wurde, unhintergebar – und damit all jene Fragen der linken Debatten wieder auf der Tagesordnung, die seit Marx' Zeiten erörtert wurden und die Spehr ausspart: Geht das auch ohne Kapitalismus oder mit einem sozial gezähmten? Gibt es eine gleichere, gerechtere Gesellschaft jenseits der jetzigen, die die produktiven Fortschritte nicht abschafft, sondern in einem doppelten Sinne »aufhebt«: bewahrt und erneuert, und so mehr Freiheit für jede/jeden ermöglicht? Es muss wieder über Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse geredet werden, neu und undogmatisch, aber aufs Neue analytisch begründet.

III.

Auch bei Spehr gibt es Abschnitte, in denen es um Produktivität geht. Gleichsam genervt ruft er aus: »Welche alten Bären können in mein Leben hineinreden, ohne dass ich sie daran hindern kann?... Wieviele Arschlöcher muss ich überzeugen, um eine gute Idee verwirklichen zu können?«(20) Angesichts dessen, dass er ansonsten objektivierbare Kriterien ablehnt, ein eigenartiger Ausruf; es gibt keine a priori oder an sich »gute Idee«. Kann ich eine »gute Idee« haben, wenn ich sie anderen nicht gut vermitteln kann? Wenn alles verhandelbar ist, können stets auch die anderen »nein« sagen. Sind sie dann automatisch »alte Bären« oder »Arschlöcher«, nur weil sie dies getan haben? Jede Form der Kooperation schränkt meine Handlungsfähigkeit ein. Nur als absoluter Herrscher oder als einsamer Eremit bin ich völlig frei in meinen Entscheidungen, zumindest unter der Voraussetzung der gegebenen materiellen Bedingungen, jedenfalls frei in Bezug auf meine Entscheidungen in Abhängigkeit von anderen Menschen. Die absolute »Freiheit« Adolf Hitlers bestand am Ende darin, andere Menschen millionenfach umbringen zu lassen, und sie hatte ihrerseits seine bereits in den 1920er Jahren geäußerte Bereitschaft zur Voraussetzung, sich selbst gegebenenfalls rasch und umstandslos umzubringen, was er 1945 dann ja auch tat. Kooperation kann nie wirklich »frei« sein, weil sie immer abhängig ist nicht nur von den materiellen Bedingungen, die

ich oder die mit mir zeitgleich Lebenden vorgefunden haben, sondern weil sie zugleich abhängt von meiner Kooperationsfähigkeit mit anderen Menschen, die wiederum zur Voraussetzung hat, sie zu achten.

Offenbar scheint es so zu sein: Besonders schwierig ist meist die Lage derer, die die neuen Ideen haben, der Erfinder, Bahnbrecher der Wissenschaft, der Entdecker und Erneuerer. Die zitierte Passage ist nur ein Moment in Spehrs Versuch, das Produktivitätsproblem in seine Erörterungen einzubeziehen. Er zitiert einen südafrikanischen Ökonomen, Themba Sono, mit den Worten: »Freiheit schafft Ungleichheit. Gibt man zwei Menschen Freiheit, wird immer einer erfinderischer und produktiver sein als der andere«⁽³⁸⁾, meint dann aber: »Das Individuum kann also tatsächlich gern ‚erfinderischer und produktiver‘ sein als andere, wie Sono das nennt, es leitet sich daraus aber kein privilegierter Zugriff auf die Arbeit und Natur anderer ab.«⁽⁴⁵⁾ Auch wenn der Produktivere die anderen dann als »Arschlöcher« betrachtet. Diese aber sind meist bestrebt, die Sache auf ihr Niveau herunterzuhandeln.

Das war genau das Produktivitätsproblem des Realsozialismus: In der Arbeitsbrigade galt in der Regel das Prinzip der »Gleichheit«: Keiner sollte den Kopf besonders weit herausstrecken, wer die »Normen« besonders deutlich überbot, wurde geschnitten. Wolfgang Engler schrieb über den Arbeiter in der »arbeiterlichen Gesellschaft« der DDR: »Er war ökonomisch unabhängig, existentiell von vornherein gesichert und wusste vom Kampf um soziale Anerkennung nur vom Hörensagen... Solange er arbeitete, diente er nicht, sondern herrschte, beugte sich weder den Weisungen von Vorgesetzten noch Konsumentenwünschen. In seiner Einflussphäre wurde das Dienen gesellschaftlich geächtet, die Herrschaft sanktioniert und das Leben außerhalb der Arbeit all jener Annehmlichkeiten beraubt, die nur der Dienstbarkeit entspringen.«¹ Von außen schien es, als herrsche das Prinzip der Faulheitskonkurrenz; und die Betriebsdirektoren in der DDR sahen im Herbst 1989 die Chance zuallererst darin, die »Arschlöcher« endlich rauschmeißen zu können. In diesem Sinne sprach man in Ungarn in den späten 1980er Jahren davon, dass die besonders Benachteiligten im Realsozialismus die Hochbegabten sind.

Spehr erwähnt das Problem der unterschiedlichen Produktivität der Einzelnen. In seinem Verhandlungsmodell bleibt es jedoch ungelöst: Wenn die Begabteren, die Produktiveren nur die nivellierte Verhandlungsmacht aller haben, gibt es keinen Anreiz für die höhere Leistung, die wiederum Voraussetzung eines größeren gesellschaftlichen Gesamtprodukts ist. Kann also »linke Politik«, dies die Frage aus heutiger Sicht, die Produktiveren im Sinne der Steigerung der Produktivität der Gesellschaft fördern, ohne die derzeitigen Mechanismen spätkapitalistischer Bereicherung zu doubeln? (Die allerdings im-

1 Wolfgang Engler: Die Ostdeutschen, Berlin 1999, S. 206.

mer weniger mit produktiver Leistung und immer mehr mit Täuschung, dem Verkaufen von Illusionen und der Bezahlung von Nichts-Können zu tun haben, denken wir etwa an jene Unsummen, die unbegabte »Stars« wie Veronika Feldbusch oder die Riege der Berufsfußballer erhalten, oder die 60 Millionen DM, die Herr Esser für sein Scheitern als Mannesmann-Manager bekam.)

IV.

Erkenntnistheoretisch nimmt Spehr für sein Konzept in Anspruch, von »fünf großen Revisionen im Nachdenken über Emanzipation« ausgehen zu müssen, »die von den sozialen Bewegungen der letzten dreißig Jahre eingefordert und vorgenommen« worden seien. »Die Revisionen betreffen das Verhältnis zu Macht/Staat, Fortschritt/Entwicklung, Objektivität/Homogenität, Demokratie sowie zu Vergesellschaftung/rationaler Bedürfnisbefriedigung.«² Kann man ihm gern darin folgen, dass spätestens mit dem Scheitern des Realsozialismus offensichtlich ist, die Gesellschaft ist nicht nach vorgefasstem Plan von oben qua Staat umzubauen, durch eine allwissende Partei, die am besten weiß, was dem Volke frommt und die Gleichheit als Nivellierung verordnet, so ist es mit dem »Fortschritt« schon solch Ding. Von der »Erfindung« des Feuers und dem Verlassen der Höhle bis zur heutigen Zivilisation hat die Menschheit schon ein Stück Wegs zurückgelegt, das man nicht anders denn als Fortschritt bezeichnen kann. Neuere Arbeiten zur Frühgeschichte der Menschheit – »Weshalb eroberten die Europäer Amerika und nicht die Inkas Europa?« – zeigen gerade, dass man die Menschheitsgeschichte durchaus sehr materialistisch von ihren Anfängen her erklären kann, ohne die Ideologeme des weißen christlichen Mannes und seiner vorgeblichen »Überlegenheit« bemühen zu müssen.³ Das Problem besteht eher daran, einen neuen, nicht-linearen Fortschrittsbegriff zu entwickeln und diesen von links politisch zu besetzen, nicht aber den Fortschrittsbegriff aufzugeben.

Noch fataler steht es um die Frage nach der Objektivität. Spehr meint: »Wir leiten unsere Anschauungen nicht unmittelbar aus der Wirklichkeit ab; eher entwerfen wir ein Gebäude, das wir der Wirklichkeit anlehnen... Die postmoderne Philosophie weist darauf hin, dass in dieser Vorstellung noch eine feste gedankliche Unterscheidung zwischen Auffassung und Wirklichkeit enthalten ist, die sich ebenfalls nicht halten lässt. Wir haben keinen Zugang zur Wirklichkeit, der nicht über Auffassungen von der Wirklichkeit führt, ob es nun formulierte Ansichten sind oder Auffassungen, die in unserer Praxis zum Ausdruck kommen. Zu Ende gedacht heißt das, dass wir uns immer in Auffassungen bewegen, die Vorstellung von einer Wirklichkeit, die jenseits von Auf-

2 Vgl. Christoph Spehr: Gleicher als andere, S. 47.

3 Vgl. Jared Diamond: Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften, Frankfurt/Main 1998.

fassungen irgendwo ‚real‘ herumliegt, verschwindet damit. Alles ist ‚Text‘ oder, mehr marxistisch ausgedrückt, alles ist soziale Praxis.«⁴ Oder, an anderer Stelle: zu glauben, »die Dinge zu sehen, ‚wie sie sind‘«, das sei »die eigentliche Ideologie«.⁵ Dies ernst genommen heißt, wir haben es nur mit Diskursen zu tun. Analyse des Kapitalverhältnisses, Arbeitswert-Theorie und anderes Komplizierte, mit dem sich linke Gesellschaftskritik seit 150 Jahren herumschlägt, ist obsolet, unnötig. Die Wirklichkeit ist verschwunden. Dann kann man das Ansehen der Acht-Uhr-Nachrichten natürlich auch als »Horror« betrachten.⁶ Nur: Die Flugzeugabstürze und die Bomben in Afghanistan sind wirklich, nicht Variablen von Diskurszusammenhängen.

Peter Hacks hat kürzlich darauf verwiesen, dass es stets schwieriger ist, sich auf der Höhe der Aufklärung zu bewegen, als in den Niederungen der Anti-Rationalität. Er zitiert Goethe, der im Alter (zu Eckermann) sagte: »Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen haben alle vorschreitenden Epochen eine objektive Richtung. Unsere ganze jetzige Zeit ist eine rückschreitende, denn sie ist eine subjektive.« Und setzt Hegel hinzu: »Das Übel der Zeit ist die Zufälligkeit und Willkür des subjektiven Gefühls und seines Meinens.«⁷ Spehrs Text gehört ganz der Welt des Meinens in Zeiten des scheinbar endgültigen Triumphes des Global-Kapitalismus an, nicht einer neuen voranschreitenden Phase. Aber er liest sich unterhaltsam. Eine Art politischer Belletristik mit menschenfreundlichem Gestus.

4 Christoph Spehr, Gleicher als andere, S. 61f.

5 Ebd., Anm. 32.

6 Ebd., S. 55.

7 Peter Hacks: Zur Romantik, Hamburg 2001, S. 142 f.

JOACHIM HIRSCH

Eine philosophische Grundlage für den radikalen Reformismus

Die von der Rosa-Luxemburg-Stiftung gestellte Frage, unter welchen Bedingungen soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar sind, zielt zweifellos auf den Kern jeder Theorie und Politik gesellschaftlicher Emanzipation. Spehrs Hinweis darauf, dass »Freiheit« und »Gleichheit« nicht als Gegensätze zu begreifen sind, sondern sich gegenseitig bedingen, enthält eine fundamentale Kritik sowohl liberaler Demokratievorstellungen als auch überkommener Sozialismuskonzepte, deren Bedeutung gerade in der politischen Debatte »nach 1989« überhaupt nicht zu unterschätzen ist. Für eine grundsätzliche Reformulierung des Politikbegriffs nach den großen gescheiterten Emanzipationsansätzen des 20. Jahrhunderts – sowohl des Staatssozialismus als auch des sozialdemokratischen Versuchs einer »Zivilisierung« des Kapitalismus mit den Mitteln der Staats und der liberalen Demokratie – liefert der Text einen ganz wichtigen Beitrag. Interessant ist dabei nicht zuletzt, dass er, ohne freilich explizit darauf Bezug zu nehmen, Überlegungen aufgreift, die in der Theorie des Anarchismus eine zentrale Rolle gespielt haben.

Es wäre zu wünschen, dass der Text eine kritische Debatte eröffnet. Dabei könnten auch die Probleme thematisiert werden, die ihm mit einer gewissen Notwendigkeit anhaften. Dazu gehört beispielsweise die anthropologische Grundannahme, Menschen seien zu freier und egalitärer Kooperation grundsätzlich fähig. Spehr geht zwar zu Recht davon aus, dass diese Frage überhaupt nicht vorab entscheidbar ist, sondern nur praktisch gestellt und beantwortet werden kann. Aber natürlich lässt sie sich angesichts der vielen gescheiterten Emanzipationsprojekte nicht ad acta legen. Richtig ist auch, dass es nicht darum gehen kann, Modelle für eine bessere Gesellschaft zu entwerfen, sondern dass auch diese sich erst aus konkreter Praxis heraus entwickeln können. Dennoch braucht selbst eine solche Praxis institutioneller und organisatorischer Arrangements, die sich nicht so einfach aus abstrakten Prinzipien ableiten lassen, wie in dem Text unterstellt wird. Man wird sich zum Beispiel auch weiterhin mit dem Problem herumschlagen müssen, dass entwickelte Marktmechanismen grundsätzlich Abhängigkeits- und Entfremdungsverhältnisse beinhalten. Kurzum: dass es gesellschaftliche Strukturen gibt, die vernünftigen und freiem Handeln Grenzen setzen. Was Spehr entwickelt, ist sozusagen eine ein regulatives Prinzip sozialer Beziehungen, das seiner politischen Umsetzung noch harret.

Für meine eigenen Überlegungen zu einer Politik des »radikalen Reformismus«, die Spehr wohl nicht kennt, hat seine Arbeit wichtige Hinweise und, wenn man so will, sozusagen eine bessere »philosophische« Grundlage ge-

bracht. Schon deshalb fände ich es wichtig, wenn ihr in den aktuellen Debatten die Aufmerksamkeit geschenkt würde, die sie verdient. Sie zeigt nicht zuletzt, dass eine Kritik an der kapitalistischen Globalisierung, wie sie sich in der neuesten sozialen Bewegung äußert, dann fehlgehen muss, wenn sie nicht zugleich eine praktische Kritik der herrschenden Alltagspraxis und in diesem Sinne tatsächlich eine »Politik der sozialen Beziehungen« ist.

REINHARD MOCEK

Verleiht noch einen Preis an Wilhelm Weitling!

**Gedanken zu Christoph Spehrs Essay über diejenigen,
die qua freier Kooperation gleicher sind als die anderen**

Es ist in der linken Szene wieder Mode geworden, über hehre Begriffe zu philosophieren. Die Rosa-Luxemburg-Stiftung hat mit ihrer Preisfrage diesen Trend nachhaltig befördert. Diverse Programmwürfe der PDS kommen schon längere Zeit ohne solche Leitvokabeln nicht mehr aus. Die Modernisierung war das Fanal des Entwurfs der ausgehenden Neunziger; das letzte Paper sinniert über die Freiheitsgüter nach. Für politische Programme mag das auch angehen, denn diese sollten sich hüten, gesellschaftstheoretische Abhandlungen zu sein. Gut Klingendes wiegt sowieso schwerer als logische Transparenz. Die Folge jedoch ist, dass die Spezifik solcher Programme in Allgemeinheiten zu verfließen droht. Inzwischen zählen ja die Programme nahezu sämtlicher demokratischer Parteien hierzulande die gleichen Reizworte auf. Bei den existentiellen sozialen Fragen ist das auch nachvollziehbar; denn welche Partei kann schon noch an der Arbeitslosigkeit vorbeischaun oder an der Rentenpolitik oder an der Jugendförderung. Inzwischen haben sich jedoch alle diese Parteien auch in den eher metaphysischen Regionen auf die gleichen sozial eingefärbten Kategorien konzentriert. Solidarität, ein urig linker Grundwert, schmückt längst schon das Schlagworttableau der Christdemokraten. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird die solidargemeinschaftliche Ausprägung der Solidarität – beide Begriffe sind keineswegs identisch – ihre frühchristlichen Ursprünge wiederentdecken, die wahre Gütergemeinschaft etwa, die Jesus Christus und seine Jünger schon früh eingeführt hatten und die bis in das Konstantinische Reich durchhielt.

In vielen deutschen Arbeiterwohnungen hing noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts, das als proletarisches in die politische Geschichte eingehen wird, neben dem Bilde August Bebelers der Spruch, »Unser Jesus Christ war der erste Sozialist«. Thomas Müntzer hat diese Idee als Ziel befreiter Bauern im Sächsisch-Thüringischen propagiert; und der Schneider Johann von Leyden im Münsterschen sogar ausprobiert. Die Solidarität hieß damals noch christliche Liebe und die Solidargemeinschaft war die Gütergemeinschaft der Gleichen. In dieser herrschte freie Kooperation; die Normen waren selbstgemacht und flexibel; und die Beteiligten lebten im Gefühl neugewonnener Freiheit. Als die Arbeiterbewegung die Mühsal der Unterdrückung von den geschlagenen und demoralisierten Bauern gewissermaßen vererbt bekam, haben ihre Theoretiker ganz in diesem Sinne weitergemacht. Wilhelm Weitlings Schrift »Garantien der Harmonie und Freiheit« liest sich wie eine umgeschriebene biblische Geschichte. Ihre Zentralfigur ist Gott, wenngleich sehr feuerbachisch

schon viel eher das Göttliche im Menschen gemeint ist. Die praktisch-politisch denkenden Franzosen erblickten am Horizont der Befreiung von Not und Unterdrückung – die Arbeit! Frei ist, wem die Möglichkeit gegeben ist, schöpferisch zu arbeiten, grübelte der große Saint-Simon, und hat sich gewiß im Grabe umgedreht, als rund eineinhalb Jahrhunderte später die Faschisten das Eingangstor eines ihrer grässlichsten Lager mit dieser Losung versahen. Doch Saint-Simons Idee verband nicht schlechthin zwei abstrakte Begriffe zu einem Argumentationspaar, sondern er wusste, dass es im Wesen des Menschen liegt, sich selbst und seine Kultur zu produzieren. Arbeit und Arbeiter und Gemeinschaft verbanden sich zum Gleichwort für das, was man später die *Conditio humana* nennen wird. Und die englischen Arbeiterkommunisten haben das Ganze dann ökonomisch fundiert – Arbeit, natürlich, aber nur in gut organisierten Kooperativen. Da kam Planung und Berechnung hinzu, genaue Verteilung bei gut kalkulierter Vorsorge. Den bald hörbaren Einwand, es können aber nicht alle gleich arbeiten, sind doch die Menschen ungleich befähigt, haben die humanen Franzosen, allen voran der im deutschen proletarischen Traditionsfeld relativ unbekanntere Theodore Dezamy, mit der später eine Riesenrolle spielenden Losung entkräftet, wonach jeder nach seinen Fähigkeiten arbeiten möge, aber nach seinen (Grund-)Bedürfnissen entlohnt werden sollte. Kurzum – die Idee der Kooperativität, verbunden mit den Idealen der Gleichheit und Freiheit, gehört zu den ersten geistigen wie kulturellen Errungenschaften des selbstbewusst werdenden Proletariats lange vor Marx und Engels.

Es ist also eine ehrwürdige Idee, die Christoph Spehr aufgreift, um die knifflige, in ihren Dimensionen schier unendliche Frage zu beantworten, unter welchen Bedingungen soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar sind. Dass Spehr diese Vorgänger nicht erwähnt, könnte daran liegen, dass er mit seiner freien Kooperation etwas gänzlich anderes im Sinne hat; bzw., was näher liegt, die eineinhalb Jahrhunderte grundlegender Veränderungen in der Arbeits- und Lebenswelt der Produzenten für ihn ein Anknüpfen an dieser Vorgeschichte nicht besonders sinnvoll erscheinen lassen. Das ist natürlich unbestritten und die bloße Übernahme alter Weltverbesserungsideale hat noch nie etwas gebracht. Anders sieht ein solcher Vergleich aus, wenn man die Struktur der konkreten Gestaltungswege in Augenschein nimmt, um dann eine Abstraktionsstufe höher zu steigen und die historischen Erfahrungen zu verallgemeinern, die die Arbeiterbewegung in den verschiedenen europäischen Ländern mit kooperativen Lebensformen gemacht hat. Wilhelm Weitling, dieser ungestüme Veränderungsdenker des deutschen Handwerksburschenproletariats in der Mitte des 19. Jahrhunderts, hat ihre Grundsätze in seiner »Republik der Arbeiter« durchbuchstabiert. Die Idee der Kooperation war für ihn eine gütergemeinschaftliche Zukunftsvision, in der gleichberechtigte Arbeitsleute eine »Communia« gründen, zunächst mit nicht mehr und nicht

weniger in der Hinterhand als einem minimalen Startkapital, dem unbedingten Willen und dem Geschick, Nützliches zu schaffen und Gutes zu bewirken. Diese Kommune wurde sozial, moralisch und auch produktionstechnisch zum Maßstab eines menschengemäßen Fortschritts erklärt, weil sie neben der Sicherung des Lebensunterhalts gänzlich neue Formen des zwischenmenschlichen Beziehungslebens zu begründen versprach. Nur ein Prinzip wird als Maßstab des Funktionierens des Ganzen anerkannt – das Prinzip der Unterordnung unter die leitende Idee der Gleichheit. Aber viel mehr weiß Weitling nicht an Sicherheiten zu bieten; ob das Vorhaben je funktionstüchtig sein werde, kann er nicht sicher begründen. Aber die Gleichheit ist für ihn ein inzwischen allerdings außer Rand und Band geratener sozialpolitischer Ableger eines Naturgesetzes, ist der sozialpolitische Ausdruck für das Prinzip der Harmonie, die wiederum das allgemeinste Weltgesetz bilden würde. Was lag näher, als zu fordern, dieses Gesetz wieder in seine ursprünglichen Geltungsrechte einzusetzen im Wissen um diese naturgesetzliche Verankerung: Lasst alle unter gleichen Bedingungen leben! Einer »Experimentalphysik des Kommunismus«¹ sei das ganze Vorhaben vergleichbar, doch für Weitling stand fest, dass sich auf eine solche Weise die Möglichkeit und Dauerhaftigkeit des gütergemeinschaftlichen Lebens herausprozessieren würde. Aber viele Klippen waren zu umschiffen – die größte dabei war das Nichtverstehen der Menschen untereinander; wesentlich verursacht durch die Verschiedenheit der Sprachen. Nicht von ungefähr wurde Weitling zum Anreger für die Ausarbeitung einer Weltsprache; er selbst versuchte ihre Prinzipien und Muster vorzugeben in einem fragmentarisch gebliebenen Versuch, genannt »Grundzüge einer allgemeinen Denk- und Sprachlehre«, an dem er über zehn Jahre lang arbeitete.

Aber die Praxis zeigte, dass das nur funktionierte, wenn ein gut Stück Orientierung an den ökonomischen Gesetzen des frühkapitalistischen Wirtschaftsrahmens Platz griff. Tatsächlich waren eine zeitlang vornehmlich die englischen Kooperationsverbände frühsozialistische Vorzeigeeinrichtungen eines geradezu modernen produktivkraftgemäßen Zuschnitts! Erst die Konzentration der großen Industriekapitalien stellte sie ins Abseits. Einem Kapitalismus der freien Konkurrenz waren sie nicht gewachsen. Aus dem Ideal der Gleichheit war keine Gegenkraft gegen die ehernen Gewalten des freiheitlichen Konkurrenzprinzips zu holen. Das wollen wir für das Folgende nicht vergessen. Die freien Arbeiter-Kooperativen in der Zeit des Kapitalismus vor der industriellen Revolution, die vornehmlich in den Sektoren angesiedelt waren, die der Leichtindustrie, aber auch dem später so genannten Dienstleistungsbereich zugehörten, wiesen nicht in die Geschichte zurück, verstanden sich nicht als romantisierende Fortschrittsbremse der Entwicklung der Pro-

1 Wilhelm Weitling: Die Republik der Arbeiter. Centralblatt der Propaganda für die Verbrüderung der Arbeiter. 1850/55, Reprint Vaduz 1979, S. 21.

duktivkräfte, waren aber nicht innovativ genug, um den stürmischen Wachstumsvorgängen eben jenes historischen Fundamentalereignisses, das man die industrielle Revolution nennt, zu genügen.

Nun wird der Kenner der Spehr'schen Studie gleich die Gegenfrage stellen: Welchen Sinn macht ein solcher Rückblick, wenn man bei Spehr so gut wie keinen Hinweis auf das technologische Umfeld der von ihm ins Auge gefassten freien Kooperation findet? Wenn er gar konzeptionell davon ausgeht, dass sein sozialtheoretischer Neuansatz eben gerade auf eine solche Annahme, wonach es eine gesellschaftliche »Großordnung« gebe, eine »ökonomische Großverfassung« im üblichen kapitalismustheoretischen Sinne also, die sich hierarchisch über alle Untergliederungen aufschwingt und zum beherrschenden Faktor in der Gesellschaft wird, verzichtet? (27) Nun, der Sinn liegt im Aufweis, in der Verdeutlichung des Spehr'schen Konzeptes, wonach die von ihm vorgestellte »freie Kooperation« nichts mit einer Kommune im alten Sinne (als Arbeits- und Lebensform) gemein hat, selbst mit dem Kommunegeanken als Lebensform nicht getroffen wird, sondern diese Idee auf den Homo politicus beschränkt. Freie Kooperation ist eben dann ein Gleichwort für »die Leistung von Menschen«, das »Ergebnis der Politik im weitesten Sinne«, eine Eigenschaft von Kollektiven« (30). An anderer Stelle wird sie als politischer Zielzustand gefasst, als »emanzipative Praxis« (29), deren Grundbild dadurch bestimmt ist, dass »vorgefundene Regeln«, aber auch »vorgefundene Verteilung von Verfügung und Besitz« veränderbare Fakten sind, denen keinerlei »höheres, objektivierbares Recht« zukomme (28). Die Beteiligten dieser Kooperation können und sollten ihre Kooperationsleistungen jederzeit einstellen bzw. »zu einem vergleichbaren und vertretbaren Preis« unter neue Bedingungen stellen können, sobald der Zustand dieser Kooperation dies erfordert.² Und für das Funktionieren dieser Kooperation müsse eine Politik stark (also durchsetzbar) gemacht werden, die diese Kooperation stets aufs Neue realisiert, indem sie – wie es an dieser Stelle allerdings sehr allgemein heißt – »die Grenzen der Freiheit und die Realität der Gleichheit praktisch erprobt« und die äußeren und inneren Voraussetzungen des »vergleichbaren und vertretbaren Preises« durchsetzt« (28). Und der Leser wird noch um einen Grad allgemeiner in definitorische Ungewissheiten geführt, wenn dargelegt wird, dass sich das Selbstverständnis linker Politik darauf stütze, »freier und gleicher als andere zu sein und auf allen Ebenen dafür zu wirken« (30). Um mir nicht den Verdacht einzuhandeln, nur bis zur Seite 30 die Lektüre des Spehr'schen Textes durchgestanden zu haben, will ich gleich auf die Annehmlichkeiten dieser Lektüre zu sprechen kommen. Sie beginnen nicht bei dem extensiv behandelten Putzfrauen-Prinzip (31–33), wo man sich als in der DDR So-

2 Hier, S. 28 unten, ist der Text der Studie unklar; ich hoffe, ich bin keiner Fehldeutung aufgesessen.

zialisierter verwundert fragt, was linken Politikern in anderen Welten so alles begegnet ist. Aber sie beginnen dort, wo sich Spehr, sich endlich mal von dem ambitioniert postmodernen Stil abwendend, klare Begriffe verwendet. Doch ehe ich darauf eingehe, möchte ich noch ein Beispiel für die vor allem im ersten Teil grassierende Unklarheit zu zitieren: Das irritierende Motiv seiner Studie lautet ja »Gleicher als andere«; gefunden hat Spehr diesen Alogismus in Orwells »Animal Farm«, wo die Schweine den Lebensgrundsatz in eben dieser Farm, »alle Tier sind gleich«, durch eben jenen Satz, »aber einige Tiere sind gleicher als andere«, ergänzen. Spehr erblickt darin ein Gleichnis auf die Herrschaftsordnungen des demokratischen Zeitalters. Danach waren und sind im demokratischen Kapitalismus stets einige »Tiere« freier als andere, im Realsozialismus hingegen einige »Tiere« gleicher als andere. Ganz abgesehen davon, dass sich Spehr eine Seite vorher von der Auffassung abgrenzt, wonach im Kapitalismus Freiheit auf Kosten der Gleichheit, im Realsozialismus Gleichheit auf Kosten der Freiheit durchgesetzt worden sei, fragt man sich doch, wie sich diese Feststellung mit dem Selbstverständnis der von Spehr geforderten linken Politik zusammenreimt, wonach dieses sich darauf stütze, »freier und gleicher als andere« zu sein? (30) Das ist semantisches Verwirrspiel, das einer durchgängigen freudigen Zustimmung zu dem originellen Lösungsansatz des Verfassers gewiss störend im Wege steht.

Doch nun zu den Annehmlichkeiten dieser Studie. In der marxistischen Gesellschaftstheorie war es und ist es wohl auch noch gang und gäbe, den zentralen Begriff der Herrschaft aus Besitzverhältnissen abzuleiten. In einer Welt der Undurchschaubarkeiten, in der Besitz konzentriert und zerstreut zugleich ist, wo Besitz von anderem Besitz unterjocht wird, ist eine definitorische Anbindung beider Begriffe wohl mit einem dicken Fragezeichen zu versehen. Ähnlich war das mit dem Herrschaftsbegriff im Sozialismus; hier hat der Begriff sozialistische Herrschaftsverhältnisse keine politiktheoretische Basis gehabt, wenigstens nicht bei sozialistischen Politologen. Ich erinnere mich noch gut, dass von zentralem Orte aus der gelegentlich verwendete Begriff des »Herrschaftswissens« als verfänglich abgelehnt worden ist. »Herrschaft der Arbeiterklasse« war noch am ehesten möglich, aber war dann doch ersetzt durch die Formulierung von der »Macht der Arbeiter und Bauern«. Für Spehr ist Herrschaft »erzwungene soziale Kooperation« (35). Das führt näher an das Problem heran, denn hier wird ein Vorgang, ein konkretes soziales Verhältnis aufs Korn genommen. Die Bindung an den Besitz beleuchtet im Grunde nur – und das durchaus ungenau – einen ursächlichen Zusammenhang. Zugleich wird mit der Definition Spehrs eine soziale Wertung getroffen, was im traditionellen sozialistischen Verständnis so nicht anging. Danach gab es positive und negative Herrschaft; letztlich eine unfruchtbare Polarisierung, mit der man zugleich die eigene Theorie amputieren musste, wenn von der Herrschaft der Sachen (ein durchaus für die Übergangsphase Sozialismus auch nach den

Aussagen der Klassiker zutreffender Sachverhalt) oder von Zuständen unaufgehobener Entfremdung gesprochen wurde. Doch auch Spehrs Begriffsbestimmung hat eine Kehrseite, weil sie sich für meine Begriffe zu unreflektiert an die postmoderne Theorie virtuell inszenierter Welten anschließt. Die These von der inszenierten Welt, der wir, verlockt und geblendet, gegenüberstehen, ist in Spehrs Augen ein ideologisches Werbemanöver: »Wir sind Opfer der ›Matrix‹, der Welt, die uns über die Augen gezogen wird: der Selbstinszenierung einer demokratischen Gesellschaft, die von sich behauptet, dass sie ... selbst nicht herrschaftsförmig ist. Diese virtuelle Welt macht uns blind gegenüber der Realität: dass wir Sklaven sind« (35). Die Formulierung, dass uns irgendetwas täuschend »über die Augen gezogen wird«, ist dabei zumindest zweideutig, suggeriert sie doch das, was Hans Freyer vor fast fünfzig Jahren die »gut verpasste Ideologie« genannt hat, womit klipp und klar das Modell der ideologischen Vernebelung politischer Absichten zum taktischen Operationsfeld moderner Herrschaft in ihrer medialen Darstellung erklärt wird. Dafür stand (und steht auch noch) die Presse eines großen Berliner Verlagshauses Pate. Für die Selbstinszenierung aber ist eine gänzlich andere Presse zuständig, die ihr wichtigstes Darstellungsfeld in der geschminkten Welt der Promis und in der zum Nabel der Gesellschaft erhobenen geschliffenen Konflikte dieser separaten Scheingesellschaft findet. Wenn man sich der postmodernen Deutung dieser schönen neuen Welten anschließt, dann muss man zugleich anerkennen, dass diese Inszenierungen keineswegs als perfekte Schaustücke angefertigt werden, sondern dem Wesen einer Sache zugehörig sind. Solche essentiellen Verknüpfungen der Welt des Scheins mit der Welt des Seins lehnen jedoch die Theoretiker der Postmoderne ab. Der Welt des Scheins kommt in ihren Interpretationen eine überragende existentielle Selbstständigkeit zu, die jedoch kein reales soziales Gegenbild hat. Aber sie folgt einem anderen realen Prozess und ist in gewisser Weise ihr sinnenfälliger Ausdruck. Gemeint ist eine Gesellschaft mit einer aus einer wundersamen technischen Vielfalt stammenden permanenten Überproduktion von Bildern und Texten, wie Peter Sloterdijk und in diesem Punkte gewiss völlig zu Recht feststellt. Eine solche Überproduktion gebiert »Schaum«, Gerede ohne Kontrolle, chaotische Sinnproduktion, letztlich das Gegenstück zur Lebenswelt von selbstbewussten Subjekten in freier Kooperation.³ Die klassische marxistische Theorie fragt im Unterschied zu Sloterdijk nach dem Widerspiegelungszusammenhang von »Schaum« und sozialer Wirklichkeit. Aber sie unterstellt nicht, dass diese »Schäume« das Resultat einer beabsichtigten Vernebelungstaktik der Herrschenden sind. Sondern sie erblickt in ihnen ein Resultat der Nichtbeherrschung der informationellen Möglichkeiten der modernen Kommunika-

3 Siehe Hans-Jürgen Heinrichs: Gespräch mit Peter Sloterdijk, in: Sinn und Form, 5/1999, S. 733.

tionsmittel. Klassisch gesprochen, die modernen Produktivkräfte lassen die politische, soziale, kommunikative, geistige und moralische Verarbeitungskapazität dieser Welt weit hinter sich. Schäume sind ein Produkt der Hilflosigkeit, nicht einer der Natur der Sache eigenen bösen Ideologie. Und insofern scheint mir eine Erklärung, wonach die demokratische Gesellschaft, in der wir leben, eine von Instrumenten der (bürgerlichen?) Herrschaft durchgesetzte Sozietät erzwungener Kooperation ist, eine zu kurz greifende Verortung eines mit der Entwicklung der Medientechnik gegebenen sozialen Sachverhalts. Das ist in meinen Augen durchaus vergleichbar mit der oben kritisch festgestellten Aussparung der »ökonomischen Großverfassung«. Die Informationsgesellschaft ist ein Sachverhalt der Entwicklung der Produktivkräfte, nicht aber eine gekonnt organisierte Welt der Illusionen, Inszenierungen und Verführungen.

Fragen wir nach einem anderen, gleichwohl für linkes Problembewusstsein wichtigen Sachverhalt: Wer sind die Akteure dieser neuartigen Welten, sei es die Welt der Informationen oder die des Dinglichen, der Materialien, die den Lyotardschen Immaterialien vorgelagert sind. Die Arbeiterklasse im klassisch marxistischen Sinne scheint tatsächlich ein historisch-soziologisches Erinnerungsstück zu sein. Wer, welche soziale Gruppierung steht nun als sozialer Akteur im Vordergrund? Für Spehr sind es die zur freien Kooperation Fähigen. Dabei dehnt er das Feld der Infrage-Kommenden sehr weit aus, indem er sich auf die soziologische Tatsache eines sich ungemein ausbreitenden soziologischen Kontinuums stützt (107f.). Angesichts dieser klaren Verortung fallen Bemerkungen, wonach die für die freie Kooperation am besten vorbereiteten Gesellschaftsmitglieder diejenigen seien, die Ekel vor den 20 Uhr-Nachrichten haben, weniger ins Gewicht. Das an diesen Nachrichten festgemachte Ideologiebild ist gewiss zutreffend; allein daran die Informationspolitik in demokratischen Gesellschaften zu messen, erscheint mir doch ziemlich dürftig zu sein. Auch der Ausblick auf diejenigen, denen späterhin ein qualitativ ausreichendes Existenzgeld gesichert ist (105), stellt sich eher naiv dar; allein aktuelle Sozialpolitik muss sich auch an solchen Existenzfragen messen lassen. Was hinter der Frage nach dem sozialen Subjekt der angezielten freien Kooperation steckt, das ist die Frage nach dem realen Grad der Integration der Gesellschaftsglieder in diese demokratisch-kapitalistische Gesellschaft. Das nun ist allerdings eine sozialpolitische Grundfrage ersten Ranges. Demokratische Gesellschaften müssen von einem relativ hohen Integrationslevel ausgehen, verbietet sich doch sonst eine solche Selbstcharakteristik. Wenn ich Spehr richtig verstanden habe, ist für ihn das Kontinuum der (abhängig beschäftigten) Bürger in der BRD, da unter herrschaftsstrukturierter Kooperation lebend, in einem freien, demokratischen Sinne nicht integriert. Die Klärung dieser Grundfrage ist für mich der Dreh- und Angelpunkt einer Zustimmung zum Konzept der freien Kooperation. Wird ihr Zustandekommen zum Merkmal einer solchen Integration erklärt, was ich als Standpunkt Spehrs annehme, dann leben

wir alle noch in einer desintegrierten, herrschaftsbetonten Gesellschaft; eine Herrschaft, deren Kennzeichen die durch mannigfache Inszenierungen verdeckte Sklaverei ist. Das sind durchaus Spehrs Worte. Für die Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts – dies hier einmal herausgegriffen – war Desintegration zutreffend, auch wenn sie in den Produktionsprozess dieser Gesellschaft voll einbezogen war, diesen voll und ganz getragen hat. Integration ist also nicht die bloße Tatsache des Mitwirkens im Arbeitsprozess. Was aber sollte Integration in eine Gesellschaft anders bedeuten? Bedeutet sie soziales Engagement auf der Grundlage der Teilhabe an den Früchten der Arbeit. Oder fließt da mehr an Mitgestaltungskraft ein, an Selbstbestimmung, an Wahrnehmung von Möglichkeiten zur Selbstentfaltung? Ich denke schon, dass die bloße Einbeziehung in den Produktions- und Reproduktionsprozess die Dimension des Problems überhaupt nicht trifft. Nach dieser Logik ist sogar jede Gesellschaft, die Sklaven einsetzt und ihre Arbeitskraft nutzt, integrativ. Das ist für meine Begriffe ein zu schwaches Kriterium, das letztlich die Frage nach der Integration überhaupt gegenstandslos macht. Integration bedeutet, so müsste man in marxistischer Tradition doch geltend machen, die Chance zur Selbstverwirklichung in einer auf alle Gesellschaftsmitglieder gerichteten Sozietät. Nach einem solchen Kriterium aber steht für Spehr der größte Teil der Menschen dieser Gesellschaft neben ihr. Außen vor, wie man gemeinhin zu sagen pflegt. Ist das eine realistische Sicht? Man entgeht dem Dilemma, mit der Forderung nach freier Kooperation die einzige Chance für die innere Freiheit und Gleichheit in dieser Realgesellschaft zuschanden zu machen nur, wenn man die Möglichkeit der Wahrnehmung dieser Chance nach freier Kooperation in dieser Gesellschaft bejaht. Ansonsten wird aus dem hier diskutierten Problem eine Frage nach dem Zeitpunkt ihrer Revolutionierung. Hat das Spehr im Sinn? Ich glaube, dass der ganze Katalog der Forderungen sowohl an die Biegsamkeit dieser Gesellschaft als auch die Akteure, der im Dritten Teil der Studie ausgebreitet wird, auf eine evolutive Perspektive weist. Abbau von Herrschaftsinstrumenten und Verfügbarkeiten, die Entprivilegierung der formalen Arbeit, die kooperative Aneignung von Räumen und Zusammenhängen, die direkte Überlebenssicherung, die alternative Vergesellschaftung durch eine Politik der Regelung kooperativer Beziehungen, verbunden mit einem ganzen Katalog von Empfehlungen zur Wahrnehmung der Kraft des Verhandeln, realistischer Kooperationen, zur Loyalität zu Personen bei markanter Disloyalität zu Herrschaftsstrukturen, Selbstreflexion und kollektive »leadership«, Selbstbewusstsein, Gestaltungsideen, Solidarität, Bündnisdenken und die unbedingte Achtung der Individuation als soziales Korrektiv bilden die wichtigsten Merkmale im Katalog der demokratischen Herausforderung dieser Realgesellschaft, um sie dorthin zu bringen, wo freie Kooperation mehr als nur eine theoretische Möglichkeit ist. So gelesen, wird Spehrs Programm mehr sein als eine intellektuelle Spielerei rund um einen verhärteten Sachver-

halt. Neue Regeln braucht das Land. Und Menschen, die sich nicht verneigen.

Damit komme ich wieder auf Weitling zurück. Der Stolz des Theoretikers wurzelte in der Unbeugsamkeit seiner Mitstreiter. Da gab es kein Verneigen vor den Verhältnissen. Eine freie Kooperation war für ihn ein Zukunftstraum, aber keine bloße politische Programmatik. Weitling erkannte, dass es menschengemäß ist, eine gänzlich andere ökonomische, soziale und politische Landschaft einzufordern, verglichen mit derjenigen, die sich aus den Wirren des feudalen Zeitalters, scheinbar übermächtigen Kräften folgend, herausgebildet hat. Wir sehen die Selbstläufigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse heute mit gänzlich anderen Augen. Und folgen gern seiner Utopie, Neues zu versuchen. Politik allein wird dabei das einzige Mittel nicht sein, aber der Zusammenschluss in Kommunen gewiss am allerwenigsten. Was von dieser alten Idee der kooperativen Lebensorganisation für die Zukunft brauchbar ist, hat Christoph Spehr zu umreißen versucht. Anders als Weitling, aber nicht weniger anregend.

6. Teil: Zwischenbilanz. Ein vorläufiges Nachwort zur Debatte

CHRISTOPH SPEHR

It's the end of the left as we know it (and we should feel fine)

In William Gibsons »All Tomorrow's Parties« gibt es eine großartige Passage über Geschichte. Colin Laney, ehemaliger Informationsarbeiter, lebt in einem Pappkartonverschlag in einem U-Bahnschacht in Tokio, besessen von der Betrachtung globaler Informationsströme, aus denen er – »befähigt« durch ein fehlgeschlagenes biochemisches Experiment in seiner Kindheit – etwas herausfiltert, was er »nodale Punkte« nennt, Verdichtungen, Wendepunkte, Fluchtlinien von Veränderung in der Gestalt des Ganzen. Diese Fähigkeit »hatte ihn zu der Erkenntnis geführt, dass auch die Geschichte sich in nodalen Punkten organisierte ... Er hatte natürlich gelernt, dass Geschichte ... tot war. Dass Geschichte im klassischen Sinn selbst ein historisches Konzept war: eine Erzählung, Geschichten die wir uns selbst erzählen darüber, woher wir kommen und wie es war, und die von jeder Generation wieder verworfen und neu erfunden wurden ... Aber die Geschichte, die Laney entdeckte ... war etwas ganz anderes. Es war die Gestalt, die im Wandel der Erzählungen sichtbar wurde.« Laney versucht darüber mit seiner Freundin Rei Toei zu sprechen, einer Idoru, d.h. einer bewusstseinsfähigen Computer-Person. Zu seiner Enttäuschung erklärt sie ihm, dass sie diese nodalen Punkte, die Wendepunkte im Wandel der Geschichte, nicht sehen kann, und sie erklärt es mit dem bemerkenswerten Satz: »This is human, I think.« Und sie fügt hinzu: »This is the result of what you are, biochemically, being stressed in a particular way. This is wonderful. This is closed to me.«¹

Da wir in unserer Jugend nicht mit 5-SB behandelt wurden, ist unsere Unsicherheit in der Erkenntnis der nodalen Punkte naturgemäß etwas größer als die Colin Laney's. Aber ich halte es für ausgemacht, dass der nodale Punkt, um den wir uns seit geraumer Zeit heute bewegen, die Veränderung und Neukonstitution der Linken ist, ihr Ende und Anfang. Das ist keine idealistische oder voluntaristische Auffassung von Geschichte, denn es geht um »die Linke«, nicht um »die Linken« – anders gesagt, wer Teil dieser Linken ist, wer da-

¹ William Gibson: All Tomorrow's Parties, New York 1999, S. 165.

zugehört und wer nicht, welche politische, soziale und personelle Gestalt sie annimmt, ist selbst Teil der Veränderung und Neufindung. Die Linke ist nicht notwendig die Gruppe von Personen, die sich selbst dafür hält. Sie ist überhaupt keine klar abgegrenzte Gruppe von Personen; sie ist eine Richtung – eine Richtung, die das Handeln, Denken und Fühlen vieler Menschen annimmt; eine Richtung, die sie ihrem Handeln, Denken und Fühlen geben, weil sie darin eine gemeinsame Gestalt ausmachen, nämlich die Emanzipation aus allen Verhältnissen, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«². Diese Richtung ist heute eine andere, als sie es früher war, und man kann diese Richtung weder herbeireden noch stoppen oder umlenken; man kann ihre Selbstfindung begleiten. Und ob man selbst ein Teil davon ist und zu welchem Anteil, entscheiden andere. Keine ökonomischen Tabellen, keine Marx-Auslegung, keine gewollte Radikalität kann hier Sicherheit geben; es entscheidet allein die Nähe, die man zu der veränderten Richtung findet, die sich herausbildet. Denn diese Richtung erschließt sich nicht aus äußerer Betrachtung, sie ist selbst Gegenstand und Ergebnis von Verhandlungen, wer mit wem wie kann. Sie ist das Ergebnis dessen, was wir sind, in Reaktion auf den Druck durch die herrschenden Verhältnisse. So ist das mit den nodalen Punkten. »This is human.«

Zur Art dieser Richtungsänderung ist in »Gleicher als andere« (im Folgenden: GA) einiges gesagt; vielleicht immer noch zu viel Negatives und zu wenig Positives; aber immerhin. Es ist das Spannende dieses Bandes, der hier versammelten Beiträge, dass sie genau über diese Richtungsänderung diskutieren, und dass diese in den Konflikten und Übereinstimmungen, in den Streitpunkten und Gemeinsamkeiten ein Stück sichtbarer wird. Es bedurfte ja einer gewissen Portion patriarchalen Größenwahns, um auf die Frage der Stiftung, wie sich denn politische Freiheit und soziale Gleichheit vereinbaren ließen, gleich mit einer politischen Theorie zu antworten. Frigga Haug ist das nicht entgangen; sie hat es in ihrer Laudatio zu Recht angemerkt. Vielleicht ist das auch der Grund, warum ich einige Beiträge für diesen Band nicht bekommen konnte, die ich gerne gehabt hätte. Dennoch haben die meisten die Aufforderung zum Mitstreiten angenommen. Es scheint eine verbreitete Übereinstimmung zu geben, dass es heute einen Bedarf an Denken in theoretischen Grundlagen und Programmatik gibt, dass die Aufgabe steht: zu benennen, in welcher Weise wir uns zusammenraufen können für ein zukünftiges linkes, utopisches Projekt. Mehr oder weniger alle, die sich in die Diskussion um meinen Text eingeschaltet haben, arbeiten selbst daran.

Es gehört zu den guten Traditionen linken Denkens und Streitens, dass es beides besitzt: das Verstehende und Zusammenbringende, das Denken aus Alltag und Erfahrung heraus, den Respekt vor den verschiedenen Erfah-

2 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, S. 385.

rungen auf der einen Seite; und auf der anderen Seite das Zugespitzte, Provozierende, Freilegende, das, wie Babette Scurell es nennt, »herzzerreißende« Denken, das ein ungewohntes, hartes, analytisches Licht auf die Dinge wirft und das uns fordert, weiter zu gehen als wir vielleicht möchten. So sind auch die meisten der Kommentare und Beiträge, die hier zu GA geschrieben worden sind: von großzügiger Einlassung auf der einen und von sympathischer Schärfe auf der anderen Seite. Dafür danke ich allen, die mitgemacht haben.

FAQs und FUCs

Ich kann die Debatte dieses Bandes weder zusammenfassen, noch steht es jemand anders als den LeserInnen zu, ihr Ergebnis zu formulieren. Ich will an dieser Stelle daher lediglich auf einige FAQs (frequently asked questions = häufig gestellte Fragen) und FUCs (frequently uttered critiques = häufig geäußerte Kritiken) eingehen, die in Diskussionen zur Theorie der freien Kooperation immer wieder vorkommen, um meinen eigenen Standpunkt zu verdeutlichen.

Sollen alle Regeln abgeschafft werden?

Nein. Die Theorie der freien Kooperation geht davon aus, dass unser soziales Universum vollgestopft ist mit allen möglichen Regeln, die in ständiger Bewegung sind. Es gibt immer Regeln; die Frage ist, welche. Eine Regel ist eine soziale Vereinbarung, ein Muster in wiederkehrenden Situationen; sie muss weder ausgesprochen noch versprochen sein. Regeln sind das eigentliche Medium des Sozialen, des Gesellschaftlichen. Ohne Regeln geht nichts, und wir kämpfen auch ständig darum, dass es bestimmte Regeln gibt: dass man uns ernst nimmt, uns wahrnimmt, dass wir bestimmte Ansprüche haben, dass wir und andere fair behandelt werden, dass bestimmte Handlungen uns gegenüber grundsätzlich unterlassen werden usw. Worum es geht ist, dass der Einfluss auf die Regeln (Regeln schaffen, Regeln abschaffen, Regeln verändern, Regeln auslegen) nicht das Privileg einiger weniger sein darf, sondern allen in gleichem Maße offen stehen soll – in jeder Kooperation.

Es ist nicht praktikabel, alle Regeln frei auszuhandeln.

Nicht in dem Sinne, dass man sich »vorher auf alles einigt«; das stimmt. Damit würden wir nie fertig, und wir müssten ja auch dafür schon Regeln benutzen. Aber in der Praxis machen wir es meistens ganz richtig: Wir akzeptieren die bestehenden Regeln als Ausgangsposition und widersprechen denen, mit denen wir besonders unzufrieden sind. Wir reden nicht über alle Regeln; wir greifen uns die Regeln heraus, wo der Schuh drückt, und dann wenn er drückt. Das soll dann auch zulässig sein.

In den Regeln schlägt sich unsere gesamte kollektive Geschichte nieder: als Herrschafts- und Unterdrückungsgeschichte ebenso wie als Geschichte von Emanzipation und Gegenmacht; als historisch gewonnene soziale Weisheit und technische Problemlösung ebenso wie als hartnäckig fortgesetzte Dummheit. Deshalb wäre es auch keine gute Idee, alles vorab neu festlegen oder gar frisch erfinden zu wollen; unsere Kooperation würde unvergleich dünn und hölzern dadurch und würde nicht gut laufen. Man benutzt das Universum der Regeln, lässt sich darauf ein – nur eben nicht sklavisch. Man versucht zu ändern, was stört.

Sollen wir alle »aussteigen«?

Nein. Die Theorie der freien Kooperation besagt nicht, dass der Ausstieg aus Lohnarbeit und aus Institutionen, nebst Eintritt in Landkommunen und Selbstversorgungsprojekte, die einzig anzustrebende Perspektive sei. Gehen ist wichtig; aber dableiben und kämpfen auch. Aus der Sichtweise, dass wir immer bereits in historisch gewachsenen Kooperationen stehen, ergibt sich ja gerade, dass wir nicht mit leeren Händen in die Wüste gehen und den anderen den kollektiven Reichtum überlassen sollen, nur weil unsere Auffassungen über die anzustrebenden Regeln andere sind. Die Frage, ob wir in einer unbefriedigenden Kooperation bleiben oder um den Preis geringerer Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum wechseln oder aussteigen sollen, ist immer wieder konkret zu treffen und ist eine persönliche. Sie folgt dem Kriterium, was wir uns zumuten können, und der Einschätzung, wie veränderbar die Situation ist. Wir können einander hier auf der persönlichen Ebene Ratschläge geben, aber nicht für andere urteilen, was für sie richtig ist.

Sollten wir am besten bei allen Kooperationen auch gleich Regeln für ihr Scheitern, ihr Auseinandergehen aushandeln?

Das wäre nicht das Schlechteste und jedenfalls besser als die verbreitete Blauäugigkeit, es werde schon alles gutgehen, löst aber das Problem nicht allein. Das Entscheidende ist, die Bedingungen der Trennung (oder Einschränkung) immer im Blick zu behalten und zu bearbeiten, weil diese Bedingungen letztlich eine Machtfrage sind. Wer sich durch eine Kooperation in eine gesellschaftlich schwächere Position hineinmanövriert und auf Kompensation durch vertragliche Vereinbarung hofft, wird häufig enttäuscht werden, weil auch seine Macht, die Einhaltung durchzusetzen, möglicherweise geringer ist. Wir sollten ständig – in solidarischer Gemeinsamkeit mit anderen – daran arbeiten, dass uns das Scheitern einer Kooperation nicht mehr kostet als die anderen Beteiligten.

Das böse Ende ist aber nicht der einzige Aspekt. Die außerordentliche Bedeutung, die die Theorie der freien Kooperation dem Scheitern von Kooperationen beimisst, beruht auf der Überlegung: was passieren würde, wenn die

Kooperation endet – wer dabei gewinnt, wer dabei verliert –, wird immer auf die Verhältnisse zwischen den Beteiligten dieser Kooperation durchschlagen. Wer sie aufkündigen kann und was dann passiert, ist die ultimative Machtfrage. Wer beim Scheitern der Kooperation einseitig schlechte Karten hätte, wird sich auch in dieser Kooperation auf lange Sicht fügen müssen. Deshalb müssen bereits in der Kooperation die Bedingungen ihres Scheiterns bedacht und gegebenenfalls verändert werden. Auch hier gilt jedoch: Ob wir deswegen eine bestimmte Kooperation vermeiden, aufgeben oder versuchen, sie zu verändern, ist eine konkrete Frage, die sich nicht verallgemeinern lässt.

Wenn der »Preis« im Mittelpunkt der Auflösung oder Einschränkung von Kooperationen steht, dann ist das nur die Fortsetzung einer Struktur, wo alles in Geld- und Wertkategorien gemessen wird.

Der »Preis« ist natürlich nicht unbedingt Geld, obwohl Geld ein Mittel zur Kompensation sein kann. Das Wesentliche ist nicht der Freikauf, das was »bezahlt« werden muss, wenn eine Kooperation sich von einem Beteiligten trennt. Das Wesentliche ist das Herstellen einer Situation, in der niemand einseitig durch die anderen erpressbar ist. Und diese Situation muss aktiv hergestellt und immer wieder neu gesichert werden. Dieses Problem lässt sich durch keinerlei utopische gesellschaftliche Struktur aus der Welt schaffen: Jede Kooperation verkörpert sozialen, kollektiven Reichtum; jede Auflösung oder Einschränkung einer Kooperation bedeutet einen Verlust, eine Einbuße; jede Kooperation kann daher der Ursprung von Abhängigkeit, Einseitigkeit und, in Folge dessen, von Herrschaft werden. Und wenn wir nicht einen obersten Beschützer einsetzen wollen, der's für uns richtet, dann geht es um die Verteilung von Macht – die Zerstückelung des Leviathan sozusagen, seine Verteilung unter das Volk. Meine Behauptung hierzu ist, dass soziale Macht immer Macht in der Kooperation ist, und dass wir gleiche Verfügung nur über gleiche Verhandlungsmacht herstellen können – und die bemisst sich am gleichen oder ungleichen Preis des Scheiterns, daran, wer ihn bezahlt. Natürlich erleichtert die allgemeine Zugänglichkeit von gesellschaftlichem Reichtum, das Bestehen von Alternativen, die Existenz von anderen, ähnlichen, zugänglichen Kooperationen die konkrete Lösung dieses Problems der gleichen Machtverteilung. Wer aber so tut, als ob es nicht bestünde und nicht stets aktiv bearbeitet werden müsste (»es muss doch hier niemand Macht haben« usw.), verschleiert das Problem – und damit sehr oft eigene Möglichkeiten zur Dominanz.

Das Verhandeln durch Druckausüben, durch Streik, durch Einschränkung von Kooperationsleistung ist doch eigentlich schrecklich. So etwas sollte in einer freien Gesellschaft gar nicht nötig sein.

Siehe oben. Natürlich gibt es eine Auffassung, wonach die freie, utopische Gesellschaft eine wäre, wo man sich nicht dauernd mit anderen herumärgern

muss. Aber dies ist falsch. Es ist eine patriarchale Utopie, die eine patriarchale Autonomie des Nicht-verhandeln-Müssens anstrebt. Eine freie Gesellschaft bedeutet nicht, dass Menschen einander nicht verändern wollen oder müssen und dass sie dafür nicht auch Druck aufeinander ausüben müssen. Dass das möglich ist, dass wir einen Effekt dessen auf andere sehen können, bedeutet erst, dass wir wirklich Subjekte sind – dass wir »jemand sind« und nicht zufällig angeschwemmtes Beiwerk. Und das ist nicht schrecklich, das ist großartig; auch wenn es uns je nach unserer konkreten Rolle dabei mitunter den letzten Nerv kosten kann.

Wenn alle Regeln in Frage gestellt und jederzeit neu verhandelt werden können, dann gibt es keine Verträge, keine Sicherheiten, und die Stärkeren setzen sich am Ende durch.

Verträge genügen nicht, das ist richtig. Dass Verträge neu verhandelt werden können, dass einmal getroffene Vereinbarungen nicht unbedingt das letzte Wort sind, ist keine Erfindung der freien Kooperation, es passiert täglich, hier und heute. Nur dass einige dabei ihre veränderte Situation und ihre »Unmöglichkeiten« geltend machen und durchsetzen können, und andere nicht.

Wichtig ist zweierlei: Erstens dürfen wir uns nicht isoliert betrachten und verhalten. In letzter Instanz garantiert nicht der Vertrag seine Einhaltung, sondern dass wir uns in einer sozial starken, solidarischen Gemeinschaft mit anderen befinden, die es nicht hinnehmen werden, wenn dieser Vertrag gebrochen oder zu unseren Ungunsten verändert wird. An etwas anderes zu glauben, ist in jeder Gesellschaft Illusion.

Und zweitens: Es gibt in jeder Gesellschaft und in jeder Kooperation eine Hierarchie von Regeln. Es gibt Regeln, die regeln, was im Konfliktfall passiert oder wenn Regeln gebrochen werden; und es gibt weitere Regeln, die regeln, was passiert wenn auch darüber Uneinigkeit und Konflikt herrscht. Wir akzeptieren z.B. ein falsches Schiedsrichterurteil, ohne darüber das ganze System der Fußball-Bundesliga in Frage zu stellen oder aufzukündigen. Der Sinn ist, dass wir einander den Bestand gewisser Regeln, einer gewissen Gesellschaftlichkeit, einer gewissen Kooperation garantieren, auch wenn wir Konflikte haben. Deshalb machen Verträge Sinn, deshalb machen Großkooperationen mit rückversicherndem Charakter Sinn, deshalb machen auch Gesetze und Verfassungen Sinn. Wir dürfen nur nicht aus den Augen verlieren, dass weder Papier noch guter Wille uns Sicherheit verleihen, sondern in letzter Instanz wieder nur unsere gleiche Verhandlungsmacht (z.B. als solidarische Gruppe innerhalb der Kooperation bzw. in der Gesellschaft als Großkooperation), falls es zum Äußersten kommt. Wer die im Ausnahmezustand nicht hat, wird auch in alltäglichen Auseinandersetzungen verlieren.

Das ist alles ganz gut und schön für WGs, Kommunen, vielleicht noch für Vereine und selbstverwaltete Betriebe. Aber den meisten Menschen, die ganz normal irgendwo arbeiten gehen, nützt das gar nichts.

Der klassische kapitalistische Betrieb ist ein typischer Fall erzwungener Kooperation, das ist richtig. Auch der klassische real-sozialistische Betrieb und viele andere historische Formen sind erzwungene Kooperationen. Wo sich gesellschaftlicher Reichtum konzentriert, ist die einseitige Verfügung darüber in der Regel stärker vermachtet und zementiert, in Form von Eigentum oder anderweitig abgesichertem Kommando. Entsprechend stark muss organisiert sein, wer hier für eine Überführung in Strukturen freier Kooperation kämpfen will; und er wird sowohl auf der Ebene des Betriebes als auch auf der Ebene der allgemeinen gesetzlichen Regelungen arbeiten müssen, wenn Veränderungen möglich sein sollen. Auch hier gilt jedoch, dass das Papier, der Eigentumstitel, allein nicht die unbeschränkte Verfügung garantiert. Jeder Tarifvertrag, jede Betriebsvereinbarung, jedes Gesetz schränkt die Verfügung ein, ändert den Charakter dessen, was Eigentum heißt und was nicht. Dass wir in einer kapitalistischen Gesellschaft leben, heißt nicht, dass dieser Charakter dessen, was Eigentum heißt, nicht in ständiger Bewegung wäre und nicht beständig Gegenstand von Auseinandersetzung ist.

Zur Frage, wie man als Individuum in erzwungenen Kooperationen kämpft, siehe unten. Der Nutzen der Theorie der freien Kooperation liegt bezüglich nicht-selbstverwalteter Betriebe auf zwei Ebenen: Zum einen lassen sich daran weitgehende Überlegungen anschließen, wie denn eine nicht-herrschaftsförmige Eigentumsverfassung auszusehen hätte (dazu ist im dritten Teil von GA unter »Abbau von Verfügbarkeit« einiges angedeutet); und dies halte ich für eine ebenso dringliche wie unbeantwortete Frage, ohne die Tagespolitik keine Richtung finden kann. Zum anderen lassen sich die im dritten Teil erläuterten Kriterien einer Politik freier Kooperation anwenden für die vielen konkreten betrieblichen Entwicklungen, wo es schwierig ist spontan zu sagen, wie man/frau dazu steht: Teamarbeit, Teilzeitarbeit, Betriebsvereinbarung, Lohnverzicht zur Arbeitsplatzsicherung usw. usf. Wobei die Tendenz einer Politik der freien Kooperation generell die ist, nicht nur auf die »Problemlösung« zu starren, sondern die Frage zur Richtschnur zu machen, wem dabei welche Macht zufällt bzw. wie die Machtposition der Beschäftigten gestärkt werden kann.

Freie Kooperation ist nur möglich, wenn bestimmte Voraussetzungen gewährleistet sind. Das sollte man dann auch so sagen und sie formulieren: von der Befriedigung unmittelbarer Überlebensbedürfnisse bis zur Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln.

Wenn wir mal immer so genau sagen könnten, was wir damit meinen ... Auch hier gilt wieder das Prinzip: von der Praxis her anfangen, die Spielräume auszuweiten, und dann das ändern, was daran hindert. Eine abstrakte Liste von

»Voraussetzungen«, ohne die wir mit der freien Kooperation gar nicht erst anfangen können, halte ich für falsch. Erstens halte ich daran fest, dass auch unter widrigsten und miserabelsten Umständen, ausgesetzt in der Wüste oder mit geringen Vorräten auf einem Floß sozusagen, es einen entscheidenden Unterschied macht, ob hier frei kooperiert wird oder nicht – einen lebenswichtigen geradezu. Zweitens führen »Voraussetzungslisten« leicht zur Untätigkeit, solange sie nicht erfüllt sind, oder zur Leichtsinnigkeit, sobald sie erfüllt sind. Drittens können sie schlicht falsch sein, bzw. maßen sich eine Definitionsmacht über andere an, von der ich dringend abrate. Deshalb halte ich es für besser, von den »Politikern« der freien Kooperation zu sprechen, die immer auf eine bestehende Situation reagieren. Politik der freien Kooperation heißt, wo auch immer man kooperiert, auf welcher Ebene auch immer, die drängendsten Hinderungsgründe gegen freie Kooperation anzugehen und untereinander bereits weitestgehend so zu verfahren.

Den meisten Kooperationen wird es ziemlich gleichgültig sein, wenn ich den Büttel hinschmeiße, weil sie zu groß und anonym sind. Mein Druck durch Kooperationsverweigerung läuft da ins Leere. Freie Kooperation funktioniert daher nur in Gruppen, die nicht zu groß sind und in denen die Beteiligten eine enge soziale oder auch emotionale Beziehung zueinander haben.

Der Punkt ist wichtig; die Schlussfolgerung teile ich nicht. Die Lösung liegt in der Bedeutung von Zwischenkooperationen. In einem Betrieb oder einer Organisation mit 5000 Leuten wird es freilich niemanden interessieren, wenn ich meine Kooperationsleistung einschränke, um Einfluss auf die Regeln zu nehmen. Eine Gruppe von 500 Leuten in diesem Betrieb oder dieser Organisation kann dagegen sehr wohl Verhandlungsmacht ausüben, und eine Gruppe von 50 Leuten innerhalb dieser Gruppe kann meinen Ansprüchen durchaus Gehör und vielleicht auch Einfluss verschaffen. Deshalb sind »flache Hierarchien« oft gar nicht gut, wenn sie einfach das Kassieren der Zwischenebenen meinen; deshalb gehört zu einer Politik der freien Kooperation die Aufzucht und Pflege solcher Zwischenkooperationen, was Mühe, Zeit und Geld kostet. Deshalb auch sind Loyalitätsfragen so wichtig. Eine emotionale Beziehung dagegen ist nicht notwendig

Wir leben in erzwungenen Kooperationen. Was soll man da tun? Wie kämpft man für den Übergang zu freier Kooperation?

Erstens: Man sagt was ist – wenn schon nicht allen, weil riskant, dann erst mal einigen. Man stellt fest, worauf die Macht erzwungener Kooperation in diesem konkreten Zusammenhang beruht und was deshalb zu ändern wäre, und teilt diese Einschätzung mit anderen. Zweitens: Man bemüht sich, eine Gruppe von relevanter Größe zu bilden, die etwas verändern möchte. Sehr häufig liegen Erfahrungen vor, was eine »kritische Masse« in dem betreffenden Zu-

sammenhang ist (»um an einer Klassensituation etwas zu ändern, braucht man mindestens drei Eltern; um an einer Schule etwas zu verändern, braucht man mindestens sieben Eltern, aus mindestens zwei Klassen«) – diese Erfahrungen sollte man ernst nehmen. Drittens: Man nimmt Kontakt auf zu Menschen in anderen, vergleichbaren Kooperationen und informiert sich, wie es dort läuft. Man bemüht sich um gemeinsame Organisierung mit Menschen aus anderen Kooperationen. Viertens: Man stärkt seine Stellung in Konflikten zunächst nicht durch das Einfordern neuer Regeln, sondern meist durch das Bestehen auf existierende Regeln – die oft nicht bekannt sind oder nicht eingehalten werden; d.h. man nutzt Widersprüche zwischen verschiedenen relevanten Regelsystemen und macht seine Hausaufgaben, indem man diverse Ordnungen, Gesetze, Präzedenzfälle studiert. Fünftens: Man führt exemplarische Auseinandersetzungen, die man gewinnen kann, und stärkt dadurch die Gruppe derer, die an Veränderung interessiert sind. Sehr häufig beginnen verändernde Entwicklungen defensiv, d.h. indem ein Übergriff der dominanten Seite verhindert oder zurückgeschlagen wird. Sechstens: Man bezieht sich immer auch auf die allgemeinen Bedürfnisse und auf die Notwendigkeiten der gesamten Kooperation, d.h. man übernimmt ein Stück Verantwortung bzw. »leadership« in den Konflikten. An diesem Punkt formuliert man mögliche andere Regeln, und an diesem Punkt muss man es schaffen, dass die Gruppe der Veränderungswilligen Mitglieder aus allen Untergruppen der Kooperation bekommt, zumindest einzelne. Siebtens: Man macht sich klar, dass all das lange dauern kann, und achtet deshalb auf die eigene Lebensqualität und die der MitstreiterInnen, man verkämpft sich nicht und verbrennt nicht die Motivation der anderen. Achtens: Man bilanziert nüchtern, ob irgendetwas von den Punkten 1 bis 7 geklappt hat, und entscheidet dann, ob man weitermacht, ob man geht oder ob man in der inneren Emigration überwintert, weil man keine Alternative hat. Neuntens: Im letzteren Fall bleibt man aufmerksam, ob die Bedingungen vielleicht besser geworden sind. In vielen Fällen basiert die Macht erzwungener Kooperation darauf, dass von den im Prinzip Unzufriedenen alle gleichzeitig Winterschlaf halten, ohne es voneinander zu wissen.

Was ist mit den Schwachen, Kranken, Behinderten, Alten? Gehen die nicht unter, wenn alles Verhandlungssache ist und keine grundsätzlichen menschlichen Rechte definiert werden?

Wie ausgeführt, besteht für jeden von uns Schutz letztendlich nur in der Existenz einer solidarischen Gruppe, die ihre Kooperationsleistung unter die Bedingung stellt, dass auch meine Teilhabe und mein Einfluss auf die Regeln gewährleistet ist. Alles andere ist Illusion. Der feine Unterschied der Politik freier Kooperation zu bloß »sozialen« Politiken ist, dass gerade die »Schwächeren« umfassend in ihrer Verhandlungsmacht gestärkt werden sollen – denn nur das ist ihre Stärke oder Schwäche – und nicht bloß, dass irgendwie für sie

gesorgt wird. Und wenn es im Einzelfall schwierig ist für Individuen, auf allen Ebenen zu verhandeln oder sich uns verstehbar zu artikulieren, dann beziehen wir uns auf die kollektive Selbstorganisation der Betroffenen und der ihnen am nächsten Stehenden.

Die Theorie der freien Kooperation ist ein gänzlich unhistorischer Entwurf – Herrschaft erscheint als geschichtslose Konstante, die Spezifik des Kapitalismus z.B. wird nicht herausgearbeitet.

Das ist ein Einwand, über den ich lange nachgedacht habe, weil ich ihn zunächst überhaupt nicht verstanden habe. Denn nach meinem Gefühl erschien der Text äußerst zeitbezogen; sein Gegenstand ist die heutige Gestalt dessen, was emanzipative Politik sein kann, sein Material die Erfahrungen und Entwürfe von Bewegungen und Ansätzen der jüngsten Zeit.

Zur Spezifik kapitalistischer Herrschaft – bzw. von Herrschaft im »demokratischen Kapitalismus« – ist in der Tat in den »Aliens« oder in der »Ökofalle« mehr gesagt als in GA.³ Hier ließe sich im dritten Teil entlang der Politik der freien Kooperation aufzeigen, wo Herrschaft heute anders funktioniert als zu früheren Zeiten und inwiefern die genannten Bestandteile einer emanzipativen Politik das verarbeiten. Ich glaube aber nicht, dass das der Sinn des Einwands ist. Er vertritt eine andere Logik, die ungefähr so lautet: Man muss herausfinden, was das zentrale Prinzip des Kapitalismus ist, sein wirklicher Grund, dann kann man ihn auch ändern, indem man diesen wirklichen Grund verändert.

Das ist tatsächlich nicht die Logik, die in GA vertreten wird, und das ist tatsächlich nicht meine Auffassung von Herrschaft, Befreiung und Kapitalismus. Ich bin der Meinung, dass man das Privateigentum an Produktionsmitteln abschaffen kann und trotzdem eine der heutigen sehr ähnliche Gesellschaft erhalten kann, wenn sich sonst nichts ändert; die real-sozialistischen Gesellschaften waren an so etwas nahe dran. Wenn es dagegen um eine Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln geht oder um eine Aufhebung des Warencharakters menschlicher Tätigkeit und Interaktion oder eine Abschaffung des Verwertungszwangs, dann bin ich der Meinung, dass man das nicht billiger haben kann als im dritten Teil von GA skizziert: weniger als die dort aufgeführten Politiken und Aspekte genügt nicht.

Man kann Betriebe nicht teilen »wie eine Amöbe«, weil man z. B. eine Stahlbirne nicht gut auseinander sägen kann.

Auch Kinder kann man nicht teilen, und wir tun es doch, wenn wir müssen: weil eine elterliche Kooperation sich auflöst und trennt. Das ist nicht ideal,

3 Christoph Spehr: Die Aliens sind unter uns! Herrschaft und Befreiung im demokratischen Zeitalter, München 1999; ders.: Die Ökofalle. Nachhaltigkeit und Krise, Wien 1996, bes. S. 65-81, 131-139.

aber es geht; denn die Alternative, eine unbefriedigende Kooperation mit all ihren unangenehmen Begleiterscheinungen zwanghaft aufrechtzuerhalten, erscheint uns für alle Beteiligten als bedeutend ungünstiger. Auch Betriebe teilen sich bzw. werden geteilt, werden zerlegt und neu zusammengeführt, wenn das Kapital es heute wünscht. Dies sollte wohl auch möglich sein, wenn die beteiligten Menschen es wollen. In vielen Fällen wäre dies ohne weiteres möglich. In vielen Fällen hätte es ökonomische Nachteile – das ist der »Preis«, den die Auflösung einer Kooperation nach sich zieht und der uns veranlasst zu kooperieren, solange wir es noch irgendwie vertretbar finden. Dieser Preis könnte durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Instrumente verringert werden, wenn es sinnvoll erscheint. In einigen Fällen wird nur ein Teil die Birne behalten können und der andere dafür entschädigt werden müssen, in manchen Fällen wären die Teile nicht lebensfähig und ginge es daher nur um die ersatzlose Auflösung und Rückabwicklung der Kooperation, worauf die Beteiligten sich, unter Mitnahme ihres fairen Anteils, neuen, anderen Kooperationen zuwenden würden. Na und?

Warum können die Privilegien der »formalen Arbeit« nicht auf alle Menschen ausgedehnt werden, anstatt zu ihrer Abschaffung aufzurufen?

Die das sagen, meinen es nicht wirklich. 38,5-Std.-Woche für alle? Geregelte Arbeitszeiten in der Kindererziehung? Familienernährerlohn für alle? 6 Wochen Urlaub plus Feiertage und 5-Tage-Woche in der Reproduktionsarbeit? Tarifverträge für »Illegale«? Ganz offensichtlich können auch nur Schritte in diese Richtung gegangen werden, wenn die, die formale Arbeit tun bzw. ihre Privilegien genießen, etwas von diesen Privilegien abgeben. Genauso, wie man eben nicht das westliche Lebensmodell einfach nur »auf die ganze Welt auszudehnen« bräuchte – man muss es auch ändern.

Ist denn alles Kooperation, was Menschen miteinander tun?

Fast alles. Sexualität, ein Beispiel das in einem der Beiträge erwähnt wird, ist selbstverständlich ein Beispiel von Kooperation. Kooperation ist alles, wo wir gemeinsam etwas tun, was wir allein nicht oder nicht so tun können, oder etwas hervorbringen, was wir alleine nicht oder nicht so hervorbringen oder realisieren können. Und das sind im Fall der Sexualität ja wahrlich nicht bloß die Kinder.

Gesellschaft hat eine Struktur. Diese Struktur ist dominant für alle Einzelverhältnisse und lässt sich deshalb nicht durch konkretes Verhandeln ändern. Diese Grundstruktur regelt, wie Produktion und Reproduktion gewährleistet werden. Deshalb muss man eine andere Struktur angeben und durchsetzen.

Ändern, was hindert, auch wenn es sich um sehr grundsätzliche Bestimmungen und Regeln handelt – einverstanden. Aber Gesellschaft ist kein Pro-

gramm; sie hat keinen Quellcode. Was uns als »kapitalistische Struktur« erscheint, ist die Summe aus vielen Einzelverhältnissen unterschiedlicher Hierarchie, aus vielen Kooperationen mit erzwungenen und freien Anteilen; die Struktur ist nicht an allen Stellen gleich, und sie ist in ständiger Bewegung. Wir werden uns nicht einig werden in der Definition, was die jetzige Struktur ist, und noch weniger in der Definition, was eine andere sein soll. Aus feministischer Sicht ist das Warenverhältnis nicht der Dreh- und Angelpunkt dieser Struktur, aus anti-imperialistischer und anti-rassistischer auch nicht. Und das Durchsetzen einer anderen Struktur wird auch nur durch Veränderungen möglich sein, die auf allen Ebenen vonstatten gehen, so wie der Kapitalismus Jahrhunderte brauchte, um seine »Struktur« zu entwickeln, und noch immer nicht damit fertig ist. Wenn wir nach der Formel operieren: ändern, was uns hindert – dann vermeiden wir einseitig ideologische Debatten und Spaltungen, und wir vermeiden, aus einer unterdrückerischen Struktur in die nächste zu fallen.

Was unterscheidet eigentlich freie Kooperation von Marktwirtschaft oder Neoliberalismus? Da wird ja auch alles verhandelt.

Aber die Verhandlungsmacht der Beteiligten ist nicht gleich, und das macht den entscheidenden Unterschied. – Es gehört in der Tat zur »Dark Side of Neoliberalism«⁴, dass für viele Menschen eine Situation, wo sie noch verhandeln können, sich bewegen, mobil reagieren, ihr Glück versuchen können, einer Situation vorzuziehen ist, wo Staat und soziale Kontrolle ihre Handlungsspielräume extrem gering halten – selbst um den Preis von mehr Ungleichheit. Es gibt einen Teil am Neoliberalismus, der mit Aspekten freier Kooperation spielt. Natürlich zynisch eingebettet in eine Hauptlogik, die systematisch die gesellschaftliche Schere in Sachen Verhandlungsmacht auseinander treibt. Aber nur durch den ersten Teil, der ein Zugeständnis ist an die Bedürfnisse und Interessen unterdrückter Gruppen, ist zu erklären, dass der Neoliberalismus eine derartige Hegemonie erreichen konnte. Weil er eben anknüpft an zentrale Erfahrungen des 20. Jahrhunderts: Nichts ist schlimmer, als einer allgegenwärtigen Staatsmacht gegenüberzustehen. Mit der Marktwirtschaft ist es ähnlich: Märkte können u.U. wirklich für die Menschen eine geringere Abhängigkeit und eine höhere Versorgungssicherheit bieten als zentrale Planung und Verteilung, es kommt darauf an. Dogmatismus ist hier fehl am Platz. – Auch hier ist der Unterschied immer, dass freie Kooperation die bestehende Verteilung von Verfügungsmacht, Ressourcen, »Eigentum« nicht heilig spricht, sondern so bearbeiten will, dass gleiche Verhandlungsmacht für alle erreicht wird.

4 Ders.: The Dark Side of Neoliberalism, Paper für die WZB-Konferenz »The World Wide Web of Neoliberalism«, Berlin 1.-2.12.2001.

Ist die Theorie der freien Kooperation für Staat und Eigentum? (Pfui!)

Ja und nein. Der Nationalstaat in seiner heutigen Gestalt ist zweifellos nicht das letzte Wort, und es gibt unzählige Konflikte, die nur gelöst werden können, wenn Zwischenstufen von Staatlichkeit akzeptiert werden (Föderationen, Teilautonomien usw.) oder wenn neue »Entitäten« anerkannt werden, die als Kooperationen Rechte, Souveränität und Verhandlungsmacht beanspruchen können, ohne territoriale oder nationale Einheiten zu sein (Communities, die sich über mehrere Staaten hinweg erstrecken; Flüchtlingsgemeinschaften; und viele, viele andere mehr). Die einzigen Kooperationen, die erfolgreich eine derartige Rolle für sich erstritten haben, sind heute die transnationalen Konzerne; und das Problem mit ihnen liegt darin, dass sie alle anderen transnationalen Kooperationen niederhalten und die einzigen sein wollen, die Verhandlungsmacht haben. – Eine Abschaffung des Staates kann ich mir in der Tat nur so vorstellen, dass Teile seiner Funktionen durch andere Großkooperationen übernommen werden bzw. an kleine und mittlere Kooperationen zurückgegeben (bzw. sich genommen) werden. Das heißt nicht, dass der Staat verschwinden würde, aber sein Charakter würde sich grundlegend verändern; er hätte kein Gewaltmonopol mehr und juristisch, ökonomisch, sozial nicht mehr das letzte Wort.

Eigentum hingegen kann man gar nicht abschaffen. Eine Gesellschaft des »jeder macht, was er denkt und nimmt sich, was er braucht« halte ich für nicht denkbar, bzw. ich halte sie nicht für eine befreite Gesellschaft ohne Ausbeutung und Dominanz, sondern für eine, in der die Regeln der Verfügung informell und verschleiert sind. In vielen sozialen Kämpfen beanspruchen gerade die Unterdrückten und Benachteiligten Eigentum und Schutz ihres Eigentums. Auch Eigentum an Produktionsmitteln übrigens. Der Charakter von Eigentum in einer freien Kooperation ist freilich ein anderer als in der herrschenden Gesellschaft. Aus Sicht der freien Kooperation ist Eigentum eine Überlassung, eine Form von Ermöglichung, und daher ist das große, ungleiche Eigentum eines, das von unten zu kontrollieren ist und dessen Überlassung rückholbar ist; das ist das Recht der Beteiligten der Kooperation.

Was ist gemeint damit, dass immer von »Arbeit und Natur« die Rede ist, z.B. der Aneignung fremder »Arbeit und Natur« oder der Kontrolle fremder »Arbeit und Natur«? Geht es um Sexarbeit oder die Verfügung über den Körper?

Auch, aber nicht nur. Mit Natur ist sowohl die innere als auch die äußere Natur gemeint – z. B. benutzen wir in den Industrieländern große Teile der Natur (Rohstoffe, Flächen, Brennstoffe, bis hin zur touristisch konsumierten »unberührten Natur«) in Ländern des Südens. Dies wird hier etwas flapsig als »die Natur anderer Leute« bezeichnet, weil sie jedenfalls eher deren Natur ist als unsere. In ähnlicher Weise benutzt große Industrie nicht nur die Arbeit vieler Menschen, sondern auch deren Raum, Fläche, »Abfallraum« etc. Und

sie benutzt die kollektive Arbeit und Natur der Vergangenheit, aus der Produktionsanlagen, Wissen, Information, Ausbildungen etc. hervorgegangen sind. All das ist wichtig immer wieder hervorzuheben, weil die mächtigen und reichen Kooperationen heute in unendlicher Arroganz so tun, als ob sie die anderen durchfüttern würden bzw. als ob sie ohne die anderen auskommen würden – »die meisten werden ja gar nicht mehr gebraucht«. Damit wird camouffliert, dass diese »anderen« ihnen faktisch große Anteile an ihrer Natur und Arbeit, und am historisch gewachsenen gesellschaftlichen Reichtum, überlassen und deshalb keine Kostgänger sind, sondern Beteiligte einer Kooperation, in der sie entsprechend etwas zu sagen haben und gleiche Verhandlungsmacht erhalten sollen. Der Hinweis auf Sexarbeit oder Verfügung über Körper trifft genauso ins Schwarze. In vielen Fällen von erzwungener Kooperation geht es ja nicht um Ausbeutung im klassischen, auf die industrielle Mehrwertproduktion verengen Sinn. Ein Lehrer z. B. beutet nicht direkt die Arbeitskraft der Schüler aus. Aber er herrscht in der erzwungenen Kooperation »Klasse«, er verfügt buchstäblich über die Körper der SchülerInnen, kann sie umsetzen, zum Schweigen bringen, dressieren. Dasselbe ist wahr von patriarchalen Geschlechterverhältnissen. All das soll sozusagen mit aufgerufen werden, wenn von »Arbeit und Natur« die Rede ist.

Freie Kooperation stellt darauf ab, dass ich nicht für andere und ihre Kooperationen sagen kann, was für sie richtig ist. Woher aber wissen denn die Beteiligten selbst, was richtig ist? Wir sind ja selbst Objekt der herrschenden Verhältnisse, reproduzieren sie mit, sind von ihnen durchdrungen und verzerrt auch in unseren Wünschen und unserem Begehren.

Das sind wir, ja. Es gibt auch keine Garantie, dass die Beteiligten wissen, was für sie richtig ist. Es handelt sich um eine methodische Grundentscheidung: Weil es niemand gibt, der für sich privilegierten Zugang zur »Wahrheit« beanspruchen kann, halten wir uns an unsere gegenseitigen Aussagen, was für uns richtig ist und wie wir unsere Kooperationen organisieren wollen. Nur wenn wir selbst bestimmen können, können wir im Laufe der Zeit besser herausfinden, womit wir gut leben können. Diskutieren und Infragestellen können wir das, was andere und andere Kooperationen machen; Dialog ist richtig. Aber eine Politik, die andere nicht als Subjekte ernst nimmt, sondern als irreführende Objekte behandelt, ist keine emanzipative.

*Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist kein Herrschaftsverhältnis.
Das sagt natürlich jeder große Bär.*

»Das sind doch hoffnungsvolle Ansätze. Du aber wirkst deprimiert und verstört.«⁵

Wer kooperiert, soll auch bestimmen. Das ist, vereinfacht gesagt, die Botschaft der freien Kooperation. Das gilt insbesondere für die, deren Kooperationsleistung (ihre Arbeit, Natur, Überlassung von Ressourcen) bislang unsichtbar oder »automatisch« gemacht wird; und es bedeutet, alle Formen von Arbeitsteilung und ungleicher Verfügung als Formen von Überlassung, von Ermöglichung, zu begreifen, die deshalb von unten kontrollierbar, änderbar, und rückholbar sein müssen. Der Weg dahin ist, Kooperationsleistung in Verhandlungsmacht zu überführen, indem sie unter Bedingungen gestellt wird – was für die bislang Schwächeren Solidarität untereinander erfordert. Das Ziel ist, überall die Verhandlungsmacht derjenigen zu stärken, deren Verhandlungsmacht schwächer ist; und das Kriterium für freie und gleiche Verhandlungsmacht ist der vergleichbare und vertretbare Preis, den Konflikt und Scheitern der Kooperation für die Beteiligten hätten.

Darin findet sich vieles wieder, was seit jeher zu linker Politik gehörte. Darin findet sich jedoch auch manches nicht wieder, ja ist explizit ausgeschlossen, was seit jeher zu linker Politik gehörte – zur Linken »in der uns bekannten Form«. Das Wissensmonopol etwa: der Anspruch, vor allen anderen Bescheid zu wissen, und über sie Bescheid zu wissen. Oder die Auffassung von linker Theorie vorrangig als, wie es in der Pop-Theorie heißt, »Distinktionsgewinn«: etwas, was zu kennen ausreicht, um sich in überlegener Weise zu unterscheiden. Es ist das, was die konkret so emotional unlesbar macht und die Ratschläge übrig gebliebener feministischer »Gründerinnen« so unannehmbar; was Texte mit einer übermäßigen Quote von Adorno-Zitaten so unbrauchbar macht und die antideutsche Kritik verdächtig, sobald sie zum Eifer gerät; und nebenbei das, was immer schon falsch war an der DDR. All das muss zu Ende gehen. Indem es zu Ende geht, macht es Platz für den ganzen Reichtum dessen, was auch zur Linken gehörte und gehört: der Ort der Menschen zu sein, die sich in solidarischer Weise nichts gefallen lassen.

GA ist kein einsamer Text, und die Theorie der freien Kooperation ist kein einsamer Ansatz. Viele der neueren Ansätze, die gewisse Verwandtschaftsbezüge aufweisen, sind in diesem Band vertreten, finden in den Beiträgen oder in GA selbst Erwähnung: Freie Software und GPL-Gesellschaft; »Freie Menschen in freien Vereinbarungen«; Neuer Internationalismus; Third Wave; »Postmarxismus«; Zapatismus; Wirtschaft von unten; Ansätze zu »Neuer Arbeit« und zum Dritten Sektor; usw. Sie alle handeln auch von dem, was in der Titelzeile dieses Beitrages steht: dem Ende der Linken in der uns bekannten Form – und dass das in Ordnung ist. Weil sie damit neu anfängt.

5 Dorothee Richter & False Hearted Fanny: Zwischen Couch und Fernseher. Einige grundlegende Gedanken zu »Gleicher als andere«, in diesem Band, S. 186f.

Wenn wir uns trotz dieser hoffnungsvollen Ansätze immer wieder deprimiert und verstört fühlen, dann liegt das vor allem daran, dass wir zu allein sind. Manchmal, weil wir zu wenige sind; oft aber auch, weil wir zu allein handeln, zu allein denken; weil wir nicht kooperieren. Wenn wir aufhören, nach Stallgeruch zu wittern, uns auf die Linke in der uns bekannten Form zu kaprizieren, suchend oder in Abgrenzung, wird vieles möglich. Von den oben aufgeführten acht Punkten unter »Wie kämpft man in erzwungenen Kooperationen?« sind die ersten beiden die schwersten – und die wichtigsten. Überall. In jeder Kooperation. Auf jeder Ebene des Sozialen. Von Küche, Schule und Firma bis zum Globus.

Ilona Nykiri, eine Freundin in Finnland, die mir gelegentlich nach einem Glas Rotwein eine Mail schreibt, abends, wenn es zu kalt ist zum Rausgehen mit den Hunden; Ilona erzählte mir eines Tages, dass »die Bären« (gemeint ist GA) sich für sie bewährt habe. Sie hatte einen Text von Arundati Roy übersetzt, ins Finnische versteht sich, und erfolgreich einer größeren Tageszeitung angeboten. Wenige Tage vor Drucklegung stellte sie jedoch entsetzt fest, dass die ihr zugeschickte »Korrekturfassung« auf das Unschönste entschärft und umgemodelt war, woran sich ein mehrtägiges Hin und Her mit der zuständigen Redakteurin entspann, in dem einige neue Fassungen, aber wenig gegenseitige Einsicht zustande kam. Ilona wartete schließlich den Tag vor Erscheinen ab und erklärte dann, sie gäbe ihren Text ausschließlich in der von ihr zuletzt vorgeschlagenen Version frei, sonst eben nicht. Und so erschien er dann auch. Ilona hatte richtig kalkuliert, dass der Scheidungspreis für die Redakteurin zu diesem Zeitpunkt hoch genug lag, um bestimmte Bedingungen der Kooperation zu akzeptieren. Und gestützt auf die Erkenntnis, dass sich die Redakteurin grundsätzlich in der mächtigeren Position gegenüber ihr befand, fand sie auch nichts dabei, das so durchzuziehen. Die »Bären«, schrieb sie, hätten ihr dabei geholfen.

Ab dem Zeitpunkt weiß man als Autor, dass ein Text funktioniert. Es besagt nichts darüber, ob man Recht hat; aber es besagt, dass Menschen etwas damit anfangen können, dass sie ihre eigene Praxis dazu in Bezug setzen können; dass man ins Gespräch kommt, und dass es um etwas geht. Ich hatte den Punkt nach der »Ökofalle«, als mir jemand erzählte, nach den jahrelangen vergeblichen und zunehmend weniger erfreulichen Versuchen, sein eigenes Leben »ökologisch einwandfrei« einzurichten, hätte er den Text als ehrlich befreiend empfunden. Ich hatte ihn nach den »Aliens«, als sich Leute mit einem gewissen existenziellen Ernst beim dritten Bier darüber unterhielten, ob sie eigentlich schon Aliens wären oder noch nicht. Und es passiert schon mal, dass jemand eine Situation damit kommentiert, dass er oder sie die Handflächen hebt, die Schultern hochzieht und sagt: »freie Kooperation, oder?«

Die Titelzeile ist frei abgewandelt nach dem Song von R.E.M., It's the end of the world as we know it (but I feel fine).

Zu den AutorInnen

TOMI ADEAGA, Germanistin, Doktorandin an der Universität GH Siegen.

BENNI BÄRMANN, Software-Entwickler, Spieler, Frankfurter und Universaldilettant. Außerdem ein echter 68er, das ist nämlich sein Geburtsjahr.

ANJA BECKER, Biologin und Soziologin, Göttingen. Schreibt zur Zeit ihre Masterarbeit zu »Environmental (In)Justice and Environmental (In)Equalities« und verdient ihre Brötchen prekär mit freier Mitarbeit, v. a. Rundfunk. Interessen: Interdisziplinarität und Schöner Leben.

ROGER BEHRENS, Kulturwissenschaftler, Hamburg. Promoviert zur Zeit an der GH Kassel, Stipendiat der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Arbeitsschwerpunkte: Kritische Theorie, Massen- und Popkultur.

Veröffentlichungen: *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge*, Hannover 2001 (zusammen mit Kai Kresse und Ronnie M. Peplow); *Kritische Theorie*, Hamburg 2002.

ERHARD CROME, Berlin. Lehrte 1990-2000 an der Universität Potsdam, Fachbereich Politikwissenschaft. Arbeitsschwerpunkte: Internationale Politik, Frieden und Sicherheit, Systemwechsel in Osteuropa, Geschichte der DDR. Mitglied der Redaktion der Zeitschrift »Berliner Debatte Initial. Zeitschrift für sozialwissenschaftlichen Diskurs« und Mitglied des Beirates von »WeltTrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien«. Publikationen: *In tempore belli* (WeltTrends 23 und 33); *Die Linke und ihr Verhältnis zu Nation und Nationalstaat* (Rosa-Luxemburg-Stiftung 2001, Manuskripte 28).

DANIELA DAHN, freie Schriftstellerin und Publizistin, Berlin. Gründungsmitglied des »Demokratischen Aufbruchs«. Gastdozenturen in den USA und Großbritannien. Publikationen: »Spitzenzeit« (Reinbek 1983); »Prenzlauer Berg-Tour« (Reinbek 1987); »Wir bleiben hier« (Reinbek 1994); »Westwärts und nicht vergessen« (Reinbek 1996); »Vertreibung ins Paradies« (Reinbek 1998); »In guter Verfassung« (Reinbek 1999); »Wenn und Aber« (Reinbek 2002).

JENS-FIETJE DWARS, Autor, Filme- und Ausstellungsmacher, Hörfunk- und Fernsehjournalist, Jena. Arbeitsschwerpunkte: »anthropologischer Materialismus« (Benjamin) in der Traditionslinie von Goethe, Feuerbach, Büchner, Nietzsche und Peter Weiss. Stipendien der Alexander-von-Humboldt-Stiftung und der Stiftung Kulturfonds. Preis für kulturgeschichtliche Arbeiten der FSU Jena (1986) und der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. (1999). Adolf Grimme-Sonderpreis (2001) für den

Film »Über den Abgrund geneigt ... Leben und Sterben des Johannes R. Becher« (zusammen mit Ullrich Kasten). Publikationen: *Das Leben des Johannes R. Becher*, Berlin 1998; *Zarathustras letzte Wiederkehr. Aus den Papieren von Johann Friedrich Querkopf*, Erzählung, Bucha 2000; *Das braune Herz Deutschlands? Rechtsextremismus in Thüringen*, Jena 2001. Homepage: www.dwars.jetzweb.de

HANS-GERT GRÄBE, *Mathematiker und Informatiker, Leipzig*. Arbeitet am Institut für Informatik der Universität Leipzig. Publikationen: *Informationsgesellschaft und Arbeitsgesellschaft*, 1995; *Nachdenken über Sozialismus. Das Open-Source-Projekt, Utopie kreativ* 118, 2000; *Von der Waren- zur Wissensgesellschaft*, 2001 (alle online unter www.hg-graebe.de/Texte). Homepage: www.hg-graebe.de

FRIEDERIKE HABERMANN, *Volkswirtin und Historikerin, Hamburg*. Aktiv in der Bundeskoordination Internationalismus und in der weltweiten Vernetzung Peoples Global Action. Schreibt zur Zeit als Stipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung an ihrer Dissertation zu »Der Homo Oeconomicus und ›das Andere‹« – und damit über die Verquickung von Kapitalismus, Sexismus und Rassismus.

FRIGGA HAUG, *Soziologin, Esslingen*. Bis 2001 Professorin für Soziologie an der HWP Hamburg, verschiedene Gastprofessuren weltweit. Mitbegründerin der Berliner Volksuni, Mitherausgeberin der Zeitschrift »Das Argument«. Vorsitzende des Instituts für Kritische Theorie (InkriT) in Berlin, Mitglied der Redaktionsgruppe des Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus (HKWM). Publikationen: *Erinnerungsarbeit*, Berlin/Hamburg 1990; *Frauen-Politiken*, Berlin/Hamburg 1996; *Materialien zum Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus*, Berlin/Hamburg 1996 (zusammen mit Michael Krätke); *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit. The Duke Lectures*, Hamburg 1999; *Lernverhältnisse. Selbstbewegungen und Selbstblockierungen*, Hamburg, i.V. Homepage: <http://userpage.fu-berlin.de/~hktwm-red/personen/frigga/index.htm>

JOACHIM HIRSCH, *Politikwissenschaftler, Frankfurt/M.*. Professor an der Universität Frankfurt, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften. Arbeitsschwerpunkte: *Staatstheorie, Staat und soziale Bewegungen, Staatsorganisation*. Publikationen: *Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Postfordismus*, Hamburg 1986; *Kapitalismus ohne Alternative? Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistischen Politik heute*, Hamburg 1990; *Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat*, Berlin 1998; *Die Zukunft des Staates*, Hamburg 2001 (zusammen mit Bob Jessop); *Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen*, Hamburg 2002.

HANNES HOFBAUER, *Historiker, Journalist und Verleger (Promedia Verlag), Wien*. Arbeitsschwerpunkt: *Osteuropa*. Publikationen: »Balkankrieg – Die Zerstörung Ju-

goslawiens«, Wien 1999; »Schlesien. Europäisches Kernland im Schatten von Wien, Berlin und Warschau«, Wien 2000 (gemeinsam mit Julian Bartosz).

ARNDT HOPFMANN, Afrikanist, Volkswirt, Entwicklungsökonom. Mitglied der Redaktion der »UTOPIE kreativ«, Berlin. Leitet zur Zeit das Büro der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Johannesburg, Südafrika.

RAJ KOLLMORGEN, Soziologe, Juniorprofessor am Institut für Soziologie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Arbeitsschwerpunkte: Sozialer und ökonomischer Wandel, Transformationsprozesse, Gesellschafts- und Wissenschaftstheorie, politische Soziologie. 1992-1996 wiss. Mitarbeiter in der Kommission für die Erforschung des sozialen und politischen Wandels in den neuen Bundesländern. Publikationen: Konflikt und Konsens. Transformationsprozesse in Ostdeutschland, Opladen 2003 (Hg. zusammen mit M. Brussig und F. Ettrich); Postsozialistische Transformationen. Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur, Würzburg 2003 (Hg. zusammen mit H. Schrader); Transformationstheorien. Postsozialistische Karriere und metatheoretische Kritik, Münster i.V. Homepage: www.uni-magdeburg.de/iso

RALF KRÄMER, Sozialwissenschaftler, Dortmund/Berlin. 2001 Mitglied im Landesvorstand der Rosa-Luxemburg-Stiftung NRW, arbeitet seit 2002 als Gewerkschaftssekretär beim Bundesvorstand der Vereinten Dienstleistungsgewerkschaft (ver.di). Arbeitsschwerpunkte: Wirtschafts- und Finanzpolitik, Politische Ökonomie. Publikationen: Solidarische Finanzpolitik für Arbeit und Sozialstaat, in: Michael Jonas, Sabine Nover, Ursula Schumm-Garling: Brennpunkt Arbeit, Münster 2002; Informationsrente. Zur politischen Ökonomie des Informationskapitalismus, Das Argument 246, 2002.

HOLGER KREKEL, Informatiker, manchmal auch freier Journalist, Hildesheim. Schreibt am liebsten Freie Software und versucht, sie politischen und sozialen Projekten nützlich zu machen. Schreibt ansonsten für den Heise Verlag über Softwarethemen sowie vereinzelt in der Frankfurter Rundschau. Krekel lebt im Trillke-Gut, einem Wohnprojekt in Hildesheim, das kulturelle, gewerbliche und soziale Ziele zu verbinden sucht (www.trillke.net).

STEFAN MERETZ, Informatiker, Berlin. Arbeitet zwei Tage in der Woche als Informatiker in der Internet-Redaktion der Gewerkschaft ver.di in Berlin und beschäftigt sich an den anderen Tagen mit Freier Software und den Möglichkeiten einer Freien Gesellschaft. Meretz ist Maintainer des Projektes »open theory« und veröffentlicht unter www.opentheory.org auch seine Texte. Publikationen: Linux & Co. Freie Software – Ideen für eine andere Gesellschaft, Neu-Ulm 2000, auch auf www.oekonux.de/texte.

STEFAN MERTEN, Informatiker, Kaiserslautern. Seit 1999 Maintainer des Projekts Oekonux (www.oekonux.de). Mitarbeit in verschiedenen politischen Projekten, u. a.

AG Kritische Uni in Kaiserslautern. Publikationen: GPL-Gesellschaft. *Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; Freie Software für eine Freie Gesellschaft. Bringen Gnu/Linux und Co uns einer neuen Gesellschaft näher?; Nehmen statt Kaufen. Zur Wirtschaftsform der Freien Software* (alle auf www.oekonux.de/texte). Homepage: www.merten-home.de.

REINHARD MOCEK, *Philosoph*, Halle. 1970-1991 Philosophieprofessur an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1994-1995 Wissenschaftskolleg Berlin, 1995-1999 Mitarbeiter am Soziologischen Institut der Universität Bielefeld, 1999-2000 Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte zu Berlin. Felloprofessuren in Bloomington und St. Louis (1984), Gastprofessuren in Bremen (1994) und Konstanz (2000 und 2002). 1990 Abgeordneter der Volkskammer der DDR, 1989-1990 Mitglied des Parteivorstands der PDS. Arbeitsschwerpunkte: Naturphilosophie, Geschichte der Biologie, Gesellschaftstheorien. Publikationen: *Biologie und soziale Befreiung. Zur Geschichte des Biologismus und der Rassenhygiene in der Arbeiterbewegung*, Frankfurt/Main 2002.

DOROTHEE RICHTER, *Kunstwissenschaftlerin und Kuratorin*, Ludwigsburg/Bremen. Seit 1999 Kuratorin am Künstlerhaus Bremen (www.kuenstlerhaus-bremen.de); 1998/99 Lehraufträge an der Universität Bremen. Schwerpunkt: Gesellschaftskritische Ansätze in der zeitgenössischen Bildenden Kunst. Projekte: »female coalities«, internationales Künstlerinnenprojekt, Bremen, 1997; »Curating Degree Zero«, Symposium, Bremen 1997/98; »Dialoge und Debatten«, Symposium, Bremen 2000. Publikationen: *Dialoge und Debatten. Ein internationales Symposium zu feministischen Positionen in der zeitgenössischen Kunst*, Nürnberg 2000.

ANNETTE SCHLEMM, *Physikerin und Philosophin*, Jena. Webchefin des Virtuellen Philosophenstübchen, www.thur.de/philo. Arbeitsschwerpunkte: Selbstorganisation, Evolution, Erkenntnistheorie. Publikationen: *Dass nichts bleibt, wie es ist ... Philosophie der selbstorganisierten Entwicklung*, Münster 1999; *Freie Menschen in freien Vereinbarungen. Gegenbilder zur EXPO 2000, Reiskirchen 2000* (zusammen mit Jörg Bergstedt und Stefan Meretz); *Surfende Schmetterlinge im politischen Chaos*, Osnabrück 2001. Homepage: www.annette-schlemm.de

BABETTE SCURRELL, *Soziologin*, Dessau. 1987-1991 Filmfabrik Wolfen, 1991/92 Sozialarbeit in einer Beschäftigungsgesellschaft (5000 ABM-Beschäftigte), seit 1992 am Bauhaus Dessau. Arbeitsschwerpunkte: Sozio-ökonomische Fragen der Regionalentwicklung, »neue« Arbeit und lokale Ökonomie. Publikationen: *Vielfalt der Arbeit*, Neu-Ulm 1999; *Lokale Ökonomie. Aufgaben und Chancen für die Soziale Arbeit*, Freiburg i. Br., 2001 (zusammen mit R. Sahle); *Vorsorgendes Wirtschaften. Auf dem Weg zu einer Ökonomie des Guten Lebens*, Bielefeld 2000 (zusammen mit Biesecker, Mathes, Schön).

CHRISTOPH SPEHR, *Historiker, Autor und Vortragsreisender, Bremen*. Mitarbeiter der »alaska - Zeitschrift für Internationalismus«. 1995-1999 freie Lehraufträge an der Universität Bremen, Studiengang Politik. Organisiert zum wiederholten Male den Kongress »Out of this world! Science Fiction, Politik, Utopie« in Bremen (www.outofthisworld.de); betreut den Rosa-Luxemburg-Club Bremen-Oldenburg. Mitarbeit am HKWM. Publikationen: *Die Ökofalle. Nachhaltigkeit und Krise*, Wien 1996; *Die Aliens sind unter uns! Herrschaft und Befreiung im demokratischen Zeitalter*, München 1999; *Out of this world! Beiträge zu Science Fiction, Politik & Utopie*, Hamburg 2002 (Hg. zusammen mit Petra Mayerhofer). Links zu Texten im Netz finden sich unter <http://zope.trillke.net/central/LinkeDiskussion>; Homepage: www.outofthisworld.de/yeti

ULI WEIß, *Philosoph, Berlin*. Betätigte sich nach der Wende im eigenen Unternehmen, im Berliner PDS-Landesvorstand und im politischen Bildungsverein »Helle Panke«. Sucht nach gesellschaftlichen Alternativen zu Ost wie West. Aktiv im Berliner Diskussionskreis »Wege aus dem Kapitalismus«, www.opentheory.org/wak, für den der Beitrag entstand.

Elke Wolf, *Buchhändlerin, Freiberg*. Bis 1995 Mitglied der Grundsatzkommission der PDS, danach Mitglied der Programmkommission. Seit 2000 im Koordinierungsrat der Ökologischen Plattform bei der PDS. Schreibt u.a. für die *Tarantel* und fürs ND. Mitglied der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft. Arbeitsschwerpunkte: »Themen, die keinen interessieren«, wie Nachhaltigkeit und Entwicklungskritik. Hat bislang weder Website noch eigene Mailadresse und schreibt noch Briefe mit der Hand.

FRIEDER OTTO WOLF, *Philosoph und (Ex-)Politiker, Berlin*. 1994-1999 MdEP, seit 1973 Privatdozent an der FU Berlin. Arbeitet als freischaffender Intellektueller. Publikationen: *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1969; *Umwege*, Hannover 1983; *Radikale Philosophie*, Münster 2002. Mitherausgeber einer unabgeschlossenen Sammlung der Schriften Louis Althusserers.

Die Preisfrage der Stiftung 2000

Die Geschichte des 20. Jahrhunderts hat immer wieder gezeigt, dass Alternativen jenseits des Staatssozialismus, der die politische Form der Demokratie verwarf, und einer kapitalistisch dominierten Gesellschaft, die sich zunehmend mit Institutionen einer Demokratie verband, keinen Bestand hatten. Der »dritte Weg« des demokratischen Sozialismus blieb eine Vision. Soll dies nicht als bloßer Zufall der Geschichte abgetan werden, muss die Frage beantwortet werden, durch welche wirtschaftliche und politische Ordnung soziale Gleichheit verwirklicht werden kann, ohne dabei das Grundprinzip freier demokratischer Willensbildung aufzugeben.

Für die Beantwortung der Frage:

Unter welchen Bedingungen sind soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar?

schreibt die Rosa-Luxemburg-Stiftung den ersten Rosa-Luxemburg-Preis aus.

Mitglieder der Jury:

DANIELA DAHN, Schriftstellerin

PROF. DR. FRIGGA HAUG, Soziologin

PROF. DR. INGRID LOHMANN, Bildungswissenschaftlerin

DR. DOROTHY ROSENBERG, Politikwissenschaftlerin

DR. ANDRÉ BRIE, MdEP

PROF. DR. HERMANN KLENNER, Philosoph

DR. EDELBERT RICHTER, MdB

HORST SCHMITTHENNER, IG Metall