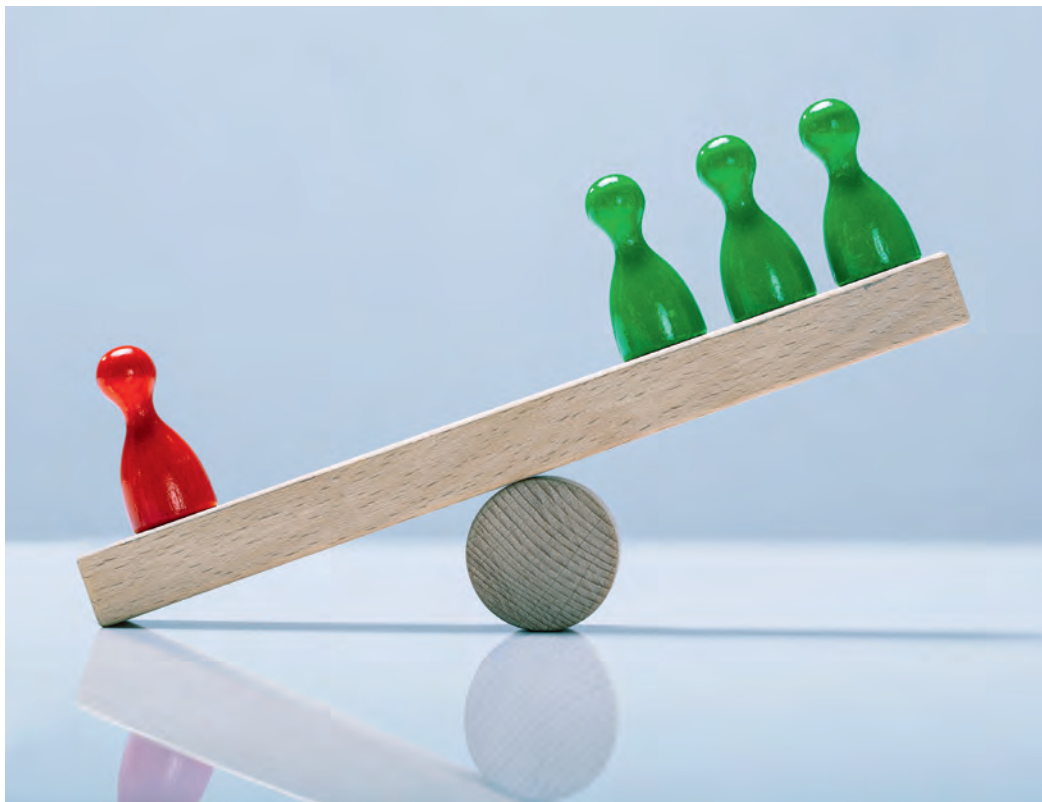




Christoph Spehr

GLEICHER ALS ANDERE

EINE GRUNDLEGUNG
DER FREIEN KOOPERATION

Die vorliegende Publikation ist der teilweise Nachdruck des vergriffenen Bandes 9 aus der Reihe »Texte« der Rosa-Luxemburg-Stiftung, erschienen 2003 beim Karl Dietz Verlag Berlin.

Die Veröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

Christoph Spehr
GLEICHER ALS ANDERE
EINE GRUNDLEGUNG
DER FREIEN KOOPERATION

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG THÜRINGEN





DIE PREISFRAGE

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?«** schrieb die Rosa-Luxemburg-Stiftung im Jahr 2000 den ersten *Rosa-Luxemburg-Preis* aus, der Anfang Januar 2001 an den Bremer Historiker und Politikwissenschaftler Christoph Spehr für seine Arbeit zur »Freien Kooperation« vergeben wurde.

Mitglieder der Jury waren:

- Daniela Dahn
- Prof. Dr. Frigga Haug
- Prof. Dr. Ingrid Lohmann
- Dr. Dorothy Rosenberg
- Dr. André Brie
- Prof. Dr. Hermann Klenner
- Dr. Edelbert Richter
- Horst Schmitthenner

INHALT

Frigga Haug <i>Ein Gefühl gelöster Heiterkeit.</i> Laudatio zur Verleihung des Rosa-Luxemburg-Preises	7
Christoph Spehr <i>Gleicher als andere.</i> Eine Grundlegung der freien Kooperation	17
<i>Einleitung: Die drei Bären</i>	17
Erster Teil: Freiheit und Gleichheit	29
1. Von der Sklaverei	29
2. Zynische Freiheit, ohnmächtige Gleichheit	36
3. Freie Kooperation	46
Zweiter Teil: Politik und Anti-Politik	53
1. Politische Utopie jenseits der Utopien	53
2. Der methodische Charakter der Freien Kooperation	58
3. Utopie und Geltung	64
Dritter Teil: Grundrisse einer Politik der Freien Kooperation	70
1. Abwicklung von Herrschaftsinstrumenten – Machtfragen stellen ..	71
2. Politik der Beziehungen – alternative Vergesellschaftung	81
3. Entfaltung sozialer Fähigkeiten – subjektive Aneignung	89
4. Praktische Demokratiekritik – emanzipative Demokratisierung	95
5. Organisierung	104
 Die Uhr von Lund	III
Starschnitt Freie Kooperation	II3
Danke	II4

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 Freisein 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 Kindermagazin »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 Freiheit 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 Erzungenschaften, 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 Lesgefühl 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 Dienstboten 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 putzfraulosen 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, wiewohl 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 Vatersprache. 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 Problematisierung 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 aufgenommenen 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 Organisation. 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 vorbei

*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 wegiagt, 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 bittelt 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? Müssten 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, Säubern, 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 rechters. 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 bereit 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



selbstähnliches 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 Bypause, 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 WG's, 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, nehm ich deine Kinder; leihst du mir eine Stunde dein Ohr, leih ich dir meins; trägst du meinen Umzugskarton, trag 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 abziehst 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 hingesagt, »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 »existentielle« 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 dürftigen 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 Funktionärsklasse 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 Schmörze?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 Schmörz, uraufgeführt Paris 1959. Das Schmörz 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«, »unverletztlich« und »heilig« festgeschrieben, die konkreten Freiheiten ebenso konkret beschränkt. Markov/Soboul geben auch das schöne Zitat von Lousstalot in der von Prudhomme herausgegebenen Zeitschrift »Revolutionen 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 neo-liberale »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 Demokratie 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 dürftig? 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 Weltansicht 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 Zeitenössische 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 Zustimmung« 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 Regelmaschine nicht hinreichend der idealen Regelmaschine 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 Handelns 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 verpisst 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 irrige 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 Emanzipation daherredet. Auch hier gilt natürlich, dass es die eigenständige Leistung konkreter 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 zutrafen. 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, Maschinegebrauch 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 fomuliert: 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 Kooperation 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 Vertragsschließenden 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 Hufschmidt: 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 lässt 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 zurückzuweichen. 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 Verhandelns, 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 Mamphela Ramphele 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.« (Mamphela Ramphele: *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 verholten 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 behaupten, 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.

Entprivilegisierung 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 Privilegisierung 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 Werbegrafikern 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 umverteilt 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 begegnen.

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 verschwimmt 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 gentherapeutischen 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 herrschaftsförmiger 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 Verhandels 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 Verhandels 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 Verhandelns 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 Verhandelns. 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 Betreffenden 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 Angezogensein 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 Kunstaussstellung 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 »Hinterhinhinken« 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 privileged 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 Verhandelns, 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.«⁵⁹

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 (erfolgslosen) Versuch zu verhandeln, und Fragen des Verhandelns, 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 Aor 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 Handelns 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 Verhandelns 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 Verschlankung, 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 dürrig 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 fremddeklarierten 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 ausgefallener 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 Neuerfindung 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 Organisation 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 Selbstähnlichkeit 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 irrige 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. Organisation 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 Organisation »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. Organisation 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 Organisierung, 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 Organisierung 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, wirkt in 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 Organisierung, 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 überprüfen, 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 lebbare 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 Überlebenseicherung

2. Politik der Beziehungen – alternative Vergesellschaftung

Prinzip des Verhandelns
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.

Impressum

Christoph Spehr: Gleicher als andere.
Eine Grundlegung der freien Kooperation

Jena 2018

Publikation der Rosa-Luxemburg-Stiftung
Thüringen e.V., Käthe-Kollwitz-Straße 6,
07743 Jena, Telefon: 03641 449432,
rls.thuer@t-online.de, www.th.rosalux.de

Layout Mantelteil: Uwe Adler, Weimar
Originallayout Innenseiten: Heike Schmelter
(Mediaservice GmbH Bärendruck
und Werbung)

Titelfoto: © Andrey Popov (Fotolia.com)

Christoph Spehr

Jahrgang 1963, Historiker und Autor, Bremen. Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Fraktion DIE LINKE in der Bremischen Bürgerschaft. Mitglied im Vorstand des Kulturzentrums Paradox, Mitarbeit beim Verein für Internationalismus und Kommunikation e.V., bei Fair Oceans und bei der Zeitschrift Waterkant. 2001 Rosa-Luxemburg-Preis für »Gleicher als andere«. 2008–2015 Landesvorsitzender der LINKEN in Bremen. Veröffentlichungen ab 2000 u. a.: »Gleicher als andere« (Hrsg.), Berlin 2003; »Out-Cooperating the Empire?« (mit Geert Lovink, in Lovink/Rossiter: *My Creativity Reader*, Amsterdam 2007); »Free Cooperation« (in Lovink/Scholz: *The Art of Free Cooperation*, New York 2007); »Doing Change« (in Stopinska u. a.: *Revolutions*, Frankfurt 2007); »Was ist Sozialismus?« (zusammen mit Michael Brie, *RLS-kontrovers* 1/2008); »SpongeBob, why don't you work harder?« (in Schneider/Scholz: *Ours to share and own*, New York 2016).