

MARTIN BIRKNER
LOB DES
KOMMUNISMUS 2.0

mandelbaum *kritik & utopie*



kritik & utopie ist die politische Edition im
mandelbaum *verlag*.

Darin finden sich theoretische Entwürfe
ebenso wie Reflexionen aktueller sozialer
Bewegungen, Originalausgaben und auch
Übersetzungen fremdsprachiger Texte,
populäre Sachbücher sowie akademische und
außeruniversitäre wissenschaftliche Arbeiten.

Nähere Informationen zu Beirat,
Neuerscheinungen und Terminen unter
www.kritikundutopie.net

Martin Birkner

LOB DES KOMMUNISMUS 2.0

mandelbaum *kritik & utopie*

Gedruckt mit Unterstützung durch

MA 7 – Kulturabteilung der Stadt Wien, Referat Wissenschafts- und
Forschungsförderung

mandelbaum *kritik & utopie*, wien 2014

Copyleft: GNU-Lizenz für freie Dokumentation

Lektorat: Michael Baiculescu

Satz und Umschlaggestaltung: Michael Baiculescu

Druck: Primerate, Budapest

Inhalt

9	EINLEITUNG
12	UNSYSTEMATISCHE ANMERKUNGEN ZUR METHODE
24	WARUM KOMMUNISMUS, WARUM 2.0?
36	KLASSENKÄMPFE ALS MOTOR GESELLSCHAFTLICHER VERÄNDERUNG
44	QUELLEN UND BESTANDTEILE DES KOMMENDEN KOMMUNISMUS
89	REVOLUTIONÄRE SUBJEKTE UND ORGANISATION
94	IST KOMMUNISMUS DEMOKRATISCH?
98	REVOLUTION ALS PROZESS UND EREIGNIS
102	JENSEITS VON EIGENTUM, STAAT, KAPITAL UND PATRIARCHAT: DER GLAUBE AN DEN KOMMUNISMUS
106	QUELLEN UND BESTANDTEILE DIESES TEXTES

„Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.“ KARL MARX

*Ich widme dieses Buch dem Widerstandskämpfer und Kommunisten
Karl Flanner (1920–2013)*

Dank

Originalität beanspruche ich lediglich hinsichtlich der Kombination der Argumente; ich habe mich unter anderem aus den im Anhang genannten Texten bedient, exzessiv bei den Schriften von Michael Hardt und Toni Negri. Mindestens genauso wichtig war jedoch der produktive Austausch mit FreundInnen und GenossInnen, ohne die dieses Buch nie und nimmer hätte erscheinen können. Herzlichen Dank an Bernhard Amanshauser, Michael Baiculescu, Clemens Berger – unter anderem für die hartnäckige und wichtige Entfüllwörterung, Julianna Fehlinger, Monika Hofmann, Käthe Knittler sowie die Crew der *grundrisse.zeitschrift für linke theorie & debatte*, insbesondere Robert „Fuzi“ Foltin.

Bosa, Stegersbach und Wien, im Herbst 2013

Einleitung

Der Einsatz des vorliegenden Textes ist die essayistische¹ Präsentation des Kommunismus als vernünftigster, aber auch plausibelster Alternative zum gegenwärtigen Kapitalismus und seinen lebensbedrohenden Krisen. Der Entwicklungsstand der Produktivkraft der menschlichen Arbeit wie auch die Möglichkeiten existierender Hochtechnologien könnten Hunger, die schlimmsten Krankheiten, Wohnungs- und soziale Schutzlosigkeit in äußerst kurzer Zeit der Vorgeschichte der Menschheit überantworten. Die objektiven Voraussetzungen für den Kommunismus sind heute allesamt gegeben. Um den existenzgefährdenden Umgang mit natürlichen Ressourcen, die patriarchalen Zwangsverhältnisse und rassistischen Segmentierungen der Menschen voneinander zu beenden, braucht es jedoch nicht weniger als eine Revolution, eine Umwälzung all jener Verhältnisse, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.

Weder Parteien noch sonstige Eliten werden uns diese Aufgabe abnehmen, auch nicht der zwanglose Zwang des besseren Arguments, wobei auf letzterem dennoch zu bestehen ist. Neue, freie soziale Verhältnisse müssen aus der „Mitte der Gesellschaft“ kommen; die „arabischen Revolutionen“ können als Ausgangspunkte gesehen werden, die „Occupy“-Bewegung, aber auch die Praktiken solidarischer Commons-Ökonomie der mannigfaltigen (Mikro-)Bewegungen gegen die Zumutungen des globalen Kapitals. Fest steht jedenfalls, dass uns der Kapitalismus tagtäglich seine Unfähigkeit vor Augen führt, die elementarsten Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, geschweige denn eine dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte adäquate Beteiligung aller am gesellschaftlichen Reichtum sicherzustellen. Er ist moralisch und

1 *Open Office* schlägt „eskapistische“ vor – kann das Zufall sein?

materiell an sein Ende gekommen. Das gilt es nicht zu beklagen, sondern als Auftrag und Chance zu begreifen, eine neue Welt zu erschaffen. Dabei sind wir ganz am Anfang; nicht zuletzt da die überkommenen Institutionen wie Parteien und Staaten untauglich dafür sind, weshalb neue Formen der Organisation und Institutionierung gefunden werden müssen.

Dies zu wagen, erscheint mir realistischer als das Festhalten an überkommenen Formen von „freier Marktwirtschaft“ und repräsentativer Demokratie. Sie haben dem überwiegenden Großteil der Weltbevölkerung nichts anderes zu bieten als Hunger, Elend, Arbeitszwang und/oder -losigkeit, Obstruktionspolitik und Spardiktate, Rassismus, Umweltzerstörung, Überwachung, Unterdrückung ... Die Versuche der Krisenbewältigungspolitik zeigen uns tagtäglich die Hilflosigkeit der Herrschenden, angesichts eines in alle sozialen Bereiche vorgedrungenen Kapitalismus noch Wachstumsperspektiven zu erschließen. Einsicht in diese Tatsachen dürfen wir von den kapitalistischen Eliten nicht erwarten; gerade deshalb gilt es, dieses auf dem Rücken der Menschen ausgetragene Spektakel von Finanzialisierung und ökologisch vernichtendem Raubbau zu beenden – je eher, desto besser!

Nach einleitenden Bemerkungen zu Methode und Vorgehensweise dieses Textes – dieser Abschnitt kann auch übersprungen oder am Schluss gelesen werden – wende ich mich zunächst dem Begriff des Kommunismus zu, beziehungsweise der Begründung seiner Verwendung. Im Anschluss daran zeichne ich, aufbauend auf die skizzierte Methode, die Transformationsperiode von der fordistischen zur postfordistischen Variante des Kapitalismus nach. Im Zentrum dieses Essays steht die Sichtbarmachung jener Aspekte, aus denen sich meine optimistische Hoffnung speist. Zunächst wird die veränderte Arbeitsteilung entlang des Entwicklungsstandes der Produktivkraft der Arbeit analysiert, dann wende ich mich der Krise der repräsentativen Demokratie als Chance zu, um anschließend Formen nicht-kapitalistischer Produktions-, Konsumtions- und Lebensweisen in den Blick zu nehmen und bereits existierende Elemente einer „anderen Welt“ im Rahmen der mannigfaltigen Widersprüche der gegenwärtigen Gesellschaft aufzuzeigen. Neue Formen des Zusammenlebens, der Ausgestaltung persönlicher und gesellschaftlicher Wohn-, Lebens-

und Arbeitsbeziehungen, die Neuorganisierung von Produktion, Distribution und Konsumtion entlang ökologischer und sozialer Bedürfnisse, kurzum, ein „gutes Leben für alle“ statt einer an Wachstums-, Konsum- und Arbeitszwang ausgerichteten Logik sozialer Beziehungen. Nach diesem zentralen Teil untersuche ich die subjektiven und organisatorischen Voraussetzungen kommunistischer Befreiung sowie die Frage nach dem Verhältnis von Kommunismus und Demokratie. Zum Schluss wende ich mich den zeitlichen und zeittheoretischen Fragestellungen hinsichtlich des Begriffs der Revolution zu: Wie können wir heute die Überwindung des Kapitalismus denken? Zusammengehalten wird der Text sowohl von einer analytischen Perspektive auf gegenwärtige Vergesellschaftungstendenzen als auch von einem vom Blochschen „Prinzip Hoffnung“ geleiteten Glauben an die Möglichkeit, dass alles anders werde. Wir werden sehen, und: Wir haben eine kommunistische Welt zu gewinnen, jedoch viel mehr zu verlieren als unsere Ketten!

Unsystematische Anmerkungen zur Methode

Von der Schwierigkeit, in existierenden Begriffen über das Kommende zu schreiben

Es ist *das* Dilemma utopischer Entwürfe: Wie angesichts des gegebenen Bestandes an Wörtern und Bedeutungsinhalten über künftige soziale Prozesse und Verhältnisse zu schreiben sei, ohne die kritisierten real existierenden Verhältnisse durch die Verwendung ihrer Sprache zu reproduzieren. In der Geschichte utopischen Denkens und Schreibens finden sich unterschiedliche Umgangsweisen mit diesem Problem.

Ein Beispiel ist die Einführung von Neologismen. Durch die Erfindung künstlicher, in der existierenden Sprache nicht vorhandener Wörter wird versucht, den Sinngehalt des existierenden Sprachschatzes aufzusprengen, um Raum für das U-topische zu gewinnen. Ein anderes Beispiel ist die Verfremdung existierender Sinnzusammenhänge, um durch – oft und gerne verstörende – Bedeutungsverschiebungen auf die Problematik des Schreibens über das Mögliche, aber aktuell Nicht-Seiende hinzuweisen. Eine weitere Variante ist das Sich-Bedienen aus dem historischen Schatz kultureller Bestände, um durch die Verwendung nicht mehr gebräuchlicher Begriffe und Wendungen die gewünschten Bedeutungen zu produzieren oder naheulegen. Oft vermag der Rückgriff auf vermeintlich antiquierte Theorien oder deren Versatzstücke in der Gegenwart untergründige Strömungen sichtbar zu machen, die dem begrifflichen Arsenal moderner Theorien als dunkle Flecken erscheinen. Obgleich dies die Gefahr der (leeren) historischen Analogie birgt, kann ein behutsamer und reflektierter Einsatz dieser Elemente hilfreich sein. Den unschuldigen Begriff aber gibt es schlichtweg nicht. Dass in diesem Text mit historisch schwer belasteten Begriffen wie „Kommunismus“ oder „Gemein-

schaft“ hantiert wird, macht angreifbar. Ob es den Einsatz lohnt, wird sich zeigen.

Historisierung bedeutet Politisierung von Begriffen

Kommunistische Theorie bedeutet auch die Historisierung aller Kategorien einer kritischen Gesellschaftstheorie. Meine Argumentationen basieren auf einer grundlegenden Operation im Hinblick auf marxistische Theoriebildung, nämlich der Historisierung sämtlicher in Frage stehender Begriffe, beispielsweise auch der basalen Kategorien der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, von der dieser Essay seinen Ausgang nimmt. Ein genauer Blick auf gegenwärtige Verhältnisse erlaubt keine Tradierung dieser Grundkategorien. Marx konnte zwar zum Zeitpunkt der Formulierung des „Kapital“ (und vor allem der „Grundrisse“) kapitalistische Vergesellschaftungsweisen antizipieren, dennoch machen die Entwicklungen der letzten Phase des Kapitalismus, für die ich den Hilfsbegriff „Postfordismus“ verwende, eine Transformation der Grundkategorien – oder zumindest einiger ihrer Bedeutungsinhalte – einer kritischen Gesellschaftskategorie unumgänglich.

Mit „Historisierung“ meine ich die Überprüfung und gegebenenfalls Umarbeitung gesellschaftstheoretischer Begriffe anhand der Analyse der historischen Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse. Nun gilt es, die zentralen Begriffe selbst zu begreifen. Dabei stoßen wir sofort auf ein Problem: Der Begriff der Veränderung impliziert bereits Historizität, denn wie soll Geschichte ablaufen, wenn nicht über Veränderungen? Veränderung ist das Wesen von Historizität, genaugenommen die Veränderung in der Zeit. Marx hat uns zwar keine explizite Methode zurückgelassen (sein Vorhaben einer kleinen Broschüre über die Dialektik wurde nie umgesetzt), aber seine Herangehensweise überzeugt meines Erachtens noch immer, obgleich sie aus seinen Werken gleichsam destilliert werden muss und nicht als gegenstandsunabhängige Methode extrahiert werden kann.

Dennoch begegnen wir im Marxschen Werk einigen Schwierigkeiten, zuallererst den unterschiedlichen Charakteren der Marxschen Texte: So finden sich in seinem Œuvre Kommentare zum Zeitgeschehen, journalistische Gelegenheitsschriften, politische Interventionen in die aufkommenden Organisationen der

ArbeiterInnenklasse und natürlich die Hauptwerke, allen voran das „Kapital“. Zusätzlich erschwert wird das Festmachen einer einheitlichen Methodologie durch die Historizität seiner Schriften. Manche MarxistInnen sprechen von einem „epistemologischen Bruch“ zwischen den Schriften des jungen und jenen des „reifen“ Marx. Selbst der Analyse des „Kapitals“ sprechen verschiedene InterpretInnen stark unterschiedliche, teilweise entgegengesetzte methodische Herangehensweisen zu: Während die einen von einer „historischen Lesart“ des „Kapitals“ sprechen, d.h. die Kategorien des Marxschen Textes als Darstellung der tatsächlichen Entwicklung des Kapitalismus lesen, interpretieren die AnhängerInnen der „logischen Lesart“ die Darstellung als synchrone Analyse des Kapitalismus in seinem „optimalen Durchschnitt“ (Marx), also als eine Darstellung *jedes* möglichen Kapitalismus; die zahlreichen Verweise auf reale historische Entwicklungen und Auseinandersetzungen seien aus Illustrationsgründen eingefügt worden, versprechen aber keinen Erkenntnisgewinn hinsichtlich der grundsätzlichen Kategorien des Kapitalverhältnisses. Dass es jenseits dieser dichotomen Annahmen noch eine dritte, möglicherweise erkenntnisfördernde Herangehensweise gibt, möchte ich im Folgenden aufzeigen. Aber zunächst ein kleiner Umweg:

Weiter oben spreche ich von den zentralen Elementen einer Definition von Historisierung. Nun möchte ich mich kurz der Frage nach dem Begriff der „gesellschaftlichen Verhältnisse“ zuwenden – in der Hoffnung, dadurch die „dritte“ gesellschaftstheoretische Herangehensweise als brauchbarste plausibel zu machen – zumal vor dem Hintergrund eines klar definierten Erkenntnisinteresses.

Ein historisierender Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse beschränkt sich weder auf Geschichtsschreibung noch auf das Aufstellen philosophischer Thesen, ebenso wenig lässt er sich durch das berühmt-berüchtigte sozialwissenschaftliche Verhältnis von Struktur und Handlung einfangen. Dabei wird der Struktur meist eine synchrone und apersonale, der Handlung hingegen eine diachrone und subjektorientierte Analyseform zugeordnet. Genau diese Unterteilung soll umschifft werden, da Strukturen durch Handlungen produziert werden – auch wenn diese Produktionen den Handelnden selbst nicht durchsichtig sind, und umgekehrt

Handlungen in völlig unterschiedlichen Weisen durch Strukturen bedingt sind. Die analytische Trennung zwischen Struktur und Handlung läuft deshalb immer entweder auf Über- oder Unterhistorisierung hinaus, für eine Theorie der Befreiung scheinen mir daher keine Andockstellen gegeben.

Historisierung bedeutet aber auch nicht die Reduktion von Gesellschaftsanalyse auf Historiografie. Wenngleich die Verarbeitung historischen Wissens einen wichtigen Aspekt jeder Theorie der Befreiung darstellt, muss die soziale Revolution dennoch, um mit Marx zu sprechen, ihre Poesie aus der Zukunft schöpfen. Aus den existierenden Voraussetzungen die Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Befreiung zu extrapolieren, ist ein Teil dieser revolutionären Theoriebildung, die jedoch halbiert bliebe, wenn sie nicht ebenso auf ethisch begründbare Elemente jenes Denkens des „Wie wollen wir leben?“ abzielte. Bei Ernst Bloch gibt es die Unterscheidung zwischen einem Kälte- und einem Wärmestrom marxistischen Denkens. Während jener klar, präzise und „rückwärtslos“ (Marx) die existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse analysiert, verschreibt sich dieser den Potenzialen einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung, einer Gemeinschaft universeller Geschwisterlichkeit. Eine wahrhaft befreiende Praxis braucht nach Bloch beide Ströme gleichzeitig und gleichermaßen. Die Verbindung beider Ströme hat Ernst Bloch mit dem schönen Begriff der „konkreten Utopie“ zu fassen versucht.

In der Geschichte linker Theoriebildung findet sich dem entgegen eine deutliche Präferenz des Kältestroms. Vor dem Hintergrund des historischen Scheiterns der sozialistischen Experimente und auch der Verankerung marxistisch inspirierter Wissensproduktion an den Universitäten orientierte sich diese fast ausnahmslos an der „kalten“ Analyse des schlechten Bestehenden. Darüber hinausweisendes Denken wird dabei allzu schnell als schlechte Utopie oder unzulässige Indienstnahme der Wissenschaft für politische Zwecke abgetan. Jenseits wissenschaftlich gesichertem Wissen eröffnet sich der Raum des Nichtwissens, also des Glaubens, und den überlasse mensch lieber den Religionen.

Dagegen basiert der vorliegende Text zu einem Gutteil auf Glauben oder auf dem, was Ernst Bloch das „Prinzip Hoffnung“ nannte. Ich versuche, einerseits „kalt“ dem Transformationspro-

zess der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft Elemente einer post- und nichtkapitalistischen sozialen Ordnung zu entnehmen, meine ganze Herangehensweise ist jedoch vom „warm“ konstituierten Blick auf die existierende Möglichkeit von Befreiung gespeist; ausgehend von einer methodischen Haltung, die sozialen Bewegungen den Primat bei der Veränderung von Gesellschaft zuordnet, und getragen vom Glauben an die Möglichkeit von Befreiung hier und jetzt.

Warum ich die Kategorie des Widerspruchs verwende

Warum verwende ich den oft als antiquiert bezeichneten und durch die hegelianische Form der totalisierenden Geschichtsphilosophie diskreditierten Begriff des Widerspruchs? Ich meine, dass ein von bestimmten Elementen des Hegelianismus gereinigter Begriff des Widerspruchs noch immer die brauchbarste begriffliche Stütze für das Denken konkreter Utopien bietet. Einerseits erlaubt er, im Gegensatz zur Kategorie des Antagonismus, die gegenseitige Bedingtheit der beiden Relata im Rahmen der bestehenden Totalität, andererseits gestattet seine Verwendung den produktiven Einsatz seiner dreifachen Hegelschen Bedeutung als Bewahrung, Negation und Erhöhung im Prozess der Aufhebung. Ich verwende also in dieser Hinsicht Elemente der Hegelschen Logik nahe am Original, verwerfe allerdings deren geschichtsmetaphysisch-teleologische Ausrichtung auf ein Ende der Geschichte. Mit Marx sehe ich mit dem Ende des Kapitalismus erst den Beginn einer wahrhaft menschlichen Geschichte – und keineswegs deren Abschluss. Gesellschaftliche Entwicklungsrichtungen lassen sich nur aufgrund sorgfältiger Analysen von Transformationsprozessen und den damit stets verbundenen sozialen Bewegungen und Verschiebungen ausmachen. In diesem Zusammenhang ziehe ich den von Toni Negri in Anlehnung an Marx verwendeten Begriff der Tendenz jenem des Entwicklungsprozesses oder gar der historischen Gesetzmäßigkeit vor. Die Geschichte ist offen, die Zukunft erst recht, auch wenn wir uns Instrumentarien erarbeitet haben, um untergründige Strömungen und gesellschaftliche Tendenzen zu dieser offenen Zukunft hin aufspüren zu können.

Ein weiterer Grund, der für die Verwendung der Kategorie des Widerspruchs spricht, ist seine Spannung hinsichtlich des

Vorhandenseins der Momente einer neuen, gerechten Gesellschaft innerhalb der Totalität der ungerechten alten. Dies bedeutet nicht, dass sich ohne unser Zutun oder auch nur mit größerer Wahrscheinlichkeit diese neue Gesellschaftsordnung durchsetzt, sehr wohl aber, dass sie sich nur durchsetzen lässt, wenn wir an positiven Vergesellschaftungsexperimenten und Kampferfahrungen anknüpfen, die die Geschichte als „Geschichte von Klassenkämpfen“ (Marx) für uns bereit hält. So sehr die kommende Revolution ihre Inspiration aus der – wie auch immer unsicheren – Zukunft beziehen muss, ihre Erfahrungen schöpft sie mit Sicherheit aus der Geschichte, und es wäre fatal, auf die reflektierte Verarbeitung dieser widerspruchsvollen Erfahrungen verzichten zu wollen.

Exkurs: Kurze Ehrenrettung des Hauptwiderspruchs

Spätestens seit dem Auftreten der autonomen Frauenbewegung ist das Denken in Haupt- und Nebenwidersprüchen passé; und das mit gutem Grund: War doch das Geschlechterverhältnis im marxistisch-leninistischen Denken der K-Gruppen einer jener Widersprüche, die sich nach einer erfolgreichen Revolution gleichsam von selbst auflösen sollten. Diese reaktionäre Position wurde unter anderem aus dem Denken Mao Ze-Tungs hergeleitet, der in seiner Schrift „Über den Widerspruch“ die unterschiedlichen Gewichtungen gesellschaftlicher Widersprüche herausarbeitete und zum Schluss kam, dass in bestimmten politischen Situationen der Hauptwiderspruch wechseln könne. Für Mao galt zur Zeit des chinesisch-japanischen Krieges der Widerspruch zwischen dem chinesischen Volk und den japanischen Streitkräften als Hauptwiderspruch, während der gesellschaftliche Grundwiderspruch zwischen Arbeit und Kapital temporär in den Hintergrund trat. Mao formulierte in seinem auch heute noch lesenswerten Text nicht eine starre Theorie politischer Wertigkeiten, sondern eine den strategisch-politischen Konjunkturen Tribut zollende Analyse der Verschiebung von Kräfteverhältnissen.

Zu Unrecht wurde die Widerspruchstheorie Maos (was immer mensch von den konkreten politischen Positionierungen im Rahmen seiner Theorie und Praxis auch halten mag) von KritikerInnen wie ML-ApologetInnen mit einem starren hierarchischen System von unverrückbaren Prioritäten gleichgesetzt. Dem

entgegen soll hier eine Ehrenrettung des Haupt- und Nebenwiderspruchsdenkens versucht werden, die meinem Erachten nach ohnehin – und leider meist unreflektiert – jeder politischen Entscheidung durch (Kollektiv-)Subjekte zu Grunde liegt: Warum engagieren wir uns zu bestimmten Zeiten in antirassistischen Bewegungen, warum und wann gegen Atomenergie, wieso sind wir in Commons-Projekten aktiv, besetzen Häuser, produzieren Zeitungen und Zeitschriften, treten in Linksparteien ein oder auch nicht, warum schreiben wir Bücher wie dieses? Persönliche Disposition und individuelles Begehren mag – und soll! – eine wichtige Rolle in der Wahl des politischen Tätigkeitsfeldes spielen, bleibt dies jedoch der einzige Grund, sind Niederlagen und/oder selbstreferenzielle Szenepolitik, mithin auch Burn-Out und Zynismus nicht weit. Es sind also stets (auch) Ergebnisse von „objektiven“ Analysen und/oder strategischen Überlegungen, die uns in bestimmte Zusammenhänge bringen bzw. diese erst entstehen lassen. Es sind also bewusste Entscheidungen für spezifische politische Formen und Inhalte – und GEGEN andere! Im besten Fall ist diese Wahl im Einklang mit persönlichen Dispositionen und aus einer klugen Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse hervorgegangen, im Optimalfall finden sich eine Menge gleichgesinnter AktivistInnen, um bestimmte gesellschaftliche Widersprüche gemeinsam zu bearbeiten. Und schon wurde eine Wahl getroffen, die ein bestimmtes gesellschaftliches Feld gegenüber anderen bevorzugt.

Diese Tatsache ist weder gut noch schlecht, sondern schlichtweg notwendiger Bestandteil jedes politischen Nachdenkens über gesellschaftliche Ungleichheit und deren Überwindung. Die Problematik zu verleugnen, bedeutet also keineswegs, aus den Fehlern der autoritär-linken Vergangenheit zu lernen, sondern führt oft nur zum Abfeiern politischer Beliebigkeit, oft verbunden mit selbstzufriedener Beschäftigung mit Szenebefindlichkeiten. Dann lieber schon den Hauptwiderspruch als solchen benennen und somit offenlegen – ohne zu vergessen, dass auch er historisch-politischen Transformationen unterworfen ist.

KommunistInnen bestehen auf der notwendigen Verknüpfung unterschiedlicher gesellschaftlicher Widersprüche. Diese sind nicht beliebig austauschbar, sondern in letzter Instanz durch die jeweilige Konfiguration der gesellschaftlichen Arbeitsteilung

determiniert. Die Tatsache, nichts anderes als die eigene Arbeitskraft verkaufen beziehungsweise vielmehr vermieten zu können, bedeutet eine hervorstechende soziale Tatsache, welche die Möglichkeit umfassender gesellschaftlicher Befreiung zwangsläufig blockiert. Das bedeutet nicht, andere gesellschaftliche Hierarchisierungen und Widersprüche geringzuschätzen oder unterzuordnen, verlangt jedoch das kollektive Nachdenken über und politische Bearbeiten der Verhältnisse der Widersprüche zueinander vor dem Hintergrund der Organisation der materiellen Reproduktion einer bestimmten Gesellschaftsformation. Dieser Allgemeinheitsanspruch zeichnet KommunistInnen qua definitionem aus: Es geht ums Ganze – und das Ganze ist ohne Arbeit nicht zu haben.

Situiertes Wissen und Erkenntnisinteresse

Auch wenn die *Mainstream-Wissenschaft* uns dies weismachen möchte: Es gibt keine neutrale Wissenschaft, das Behaupten einer solchen kann mit Fug und Recht als Ideologie abgetan werden. Dies bedeutet jedoch nicht eine Ablehnung des Begriffs der Objektivität. Jedoch ist jedes objektive Ergebnis wissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung auf ihre Grundannahmen zu befragen. Als grobe Richtschnur kann dabei die Erkennbarkeit des Erkenntnisinteresses gelten: Je deutlicher dieses benannt ist, desto klarer lässt sich – bei geteilter Ausgangsbasis – der Wahrheitsgehalt der Forschungsergebnisse bestimmen. Je mehr sich ein Erkenntnisinteresse hinter vorgeblicher wissenschaftlicher Neutralität verschanzt, desto eher ist von ideologischer Überdeterminierung des generierten Wissens auszugehen. Um nicht falsch verstanden zu werden: Ich plädiere hier keineswegs für eine plumpe Standpunkttheorie, in der entweder ein bestimmtes Erkenntnisinteresse bereits ein „richtiges“ Ergebnis vorherbestimmt oder gar die objektive Bestimmung der forschenden Subjekte für Wahrheit oder Falschheit des von ihnen produzierten Wissens garantiert. Die Position des wissensproduzierenden Subjekts ist weder unerheblich für den Wissensproduktionsprozess, noch garantiert sein ausgewiesener Standpunkt bereits Wissenschaftlichkeit oder gar die Wahrheit von Aussagen. Wissensproduktion ist vielmehr in mannigfaltige soziale Prozesse und Verhältnisse eingelassen, und die jeweilige Situietheit der WissensproduzentInnen übt

einen nicht zu vernachlässigenden Einfluss auf die Auswahl des Gegenstandes wissenschaftlicher Forschung wie auf das Nicht-Wahrnehmen bestimmter Phänomene aus. Darüber hinaus greift jeder Prozess von Wissensproduktion, gewollt oder nicht, in die permanente historische Veränderung unserer Gesellschaften ein, was gerade, wenn es nicht gewollt ist, Entwicklungen blockierende Effekte haben kann. Wissensproduktion, die sich der Befreiung der Menschen aus Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen verschreibt, muss daher sowohl klar Stellung beziehen als auch das jeweilige Erkenntnisinteresse sicht- und nachvollziehbar machen (gerade dadurch unterscheidet sie sich radikal vom vermeintlich neutralen Forschen der bürgerlichen akademischen Wissenschaft). Darüber hinaus trachtet revolutionäre Wissensproduktion nach der beständigen Verkleinerung des Abstandes zwischen ExpertInnen und LaiInnen und weist der befreienden (Selbst)Veränderung der ProduzentInnen wie RezipientInnen einen zentralen Platz in der Logik der Forschung zu.

Ein methodisches Herangehen im Sinne einer Theorie des „situierten Wissens“ ermöglicht es demzufolge einerseits, die je spezifische (kulturelle, klassenmäßige, geschlechtsspezifische, u.s.w.) und somit partikulare Verankerung von Wissen und Wissensproduktion zu benennen und gleichzeitig damit verbundenes Erkenntnisinteresse transparent zu machen und eine objektive Überprüfbarkeit des derart generierten Wissens zu ermöglichen. In anderen Worten: Ja, es gibt objektive wissenschaftliche Aussagen – und ja, es gibt ein sozial und letztlich politisch bestimmbares Erkenntnisinteresse, das überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit von Objektivität ausmacht. Im vorliegenden Fall verkompliziert der konkret-utopische Charakter des Textes die Sache, da nicht zuletzt Aussagen über Tendenzen historischer Entwicklung gemacht werden, die empirisch (noch) nicht überprüfbar sind. Der Einsatz jener Aspekte des vorliegenden Texts lässt sich also nicht qua wissenschaftlicher Überprüfung, sondern nur durch die gesellschaftliche Umsetzung verifizieren; für seine Analysen beanspruche ich jedoch durchaus objektive Richtigkeit.

Gegen den etappentheoretischen Defensivismus, für eine offensive Strategie der Befreiung!

In der Linken herrscht eine Art Etappentheorie sozialer Verbesserung vor: Angesichts der gegenwärtigen neoliberalen Verschlechterungen gehe es zunächst um deren Abwehr und erst im nächsten Schritt um die Implementierung sozialer Innovationen. Eine derartige Strategie ist für gewöhnlich hegemonietheoretisch fundiert: Wirksame gesellschaftliche Veränderungen erforderten zunächst die Erringung kultureller Hegemonie, das heißt eine solide Verankerung im Bewusstsein breiter Bevölkerungsteile. Erst nach Erringung einer derartigen Vormachtstellung ließen sich wirksame Reformen ins Werk setzen. Solange diese Hegemonie nicht erreicht sei, müssten wir uns auf den „Stellungskrieg“, das heißt einerseits auf die Kritik herrschender Ideologien und andererseits auf die diskursive Verankerung eigener Deutungsweisen gesellschaftlicher Phänomene beschränken. Soziale Auseinandersetzungen und Klassenkämpfe erscheinen aus dieser Position entweder als Effekte von Hegemoniekämpfen oder – noch schlimmer – als gleichsam vopolitische Bewegungen, die erst in die geheiligten Sphären wirklicher Politik gehoben werden müssen. Dies passiert dann mangels Alternativen im Rahmen existierender Parteien oder Interessensvertretungen, innerhalb derer mensch ansonsten um Hegemonie ringt, was das Zeug hält.

Aufgrund vermeintlich realistisch eingeschätzter Kräfteverhältnisse ist dann aber meist nicht mehr als bestenfalls die Milderung sozialer Verschlechterungen inkl. Lippenbekenntnisse der tonangebenden bürokratischen Formation drin. Eine kommunistische politische Strategie muss sich klar gegen derartige Zugänge verwehren und stattdessen offensive Wege sozialer Innovation beschreiten. Der größte Unterschied lässt sich dabei in der Rolle sozialer Bewegungen ausmachen: Sie stellen nicht eine „vopolitische“ Ausgangsbasis oder gar Nebenaspekte von Politik dar, sondern deren Zentrum. Dementsprechend speist sich eine solche Strategie zentral aus den Erfahrungen vergangener Bewegungen, sowohl aus ihren Erfolgen und Errungenschaften als auch aus ihren Fehlern und Niederlagen. Dabei gilt es nicht, einer „reinen Lehre“ das Wort zu reden und idealistisch die (potenzielle) politische Wirksamkeit bestehender Organisationen und Institutionen

zu leugnen – wohl aber ist in Rechnung zu stellen, dass soziale Verbesserungen für breite Bevölkerungsteile historisch immer nur durch breite soziale Bewegungen umgesetzt oder angeleiert wurden. Es geht auch nicht darum, die Notwendigkeit gesellschaftlicher Institutionen oder der Repräsentation in ausdifferenzierten arbeitsteiligen Gesellschaften zu leugnen; soziale Bewegungen und Kämpfe sind konjunkturellen Zyklen unterworfen, und die dauerhafte Sicherung der Errungenschaften derartiger Bewegungen bedarf Instituierung und auch Repräsentation. Deren Formbestimmungen müssen sich allerdings grundlegend von den Prinzipien des liberalen Parlamentarismus unterscheiden, wenn wir aus der Abwärtsspirale von „Reform als Verschlechterung“ und Reku-peration sozialer Bewegungen durch die Herrschenden ausbrechen wollen. Hier müssen soziale Bewegungen das erste *und* letzte Wort haben; nur so kann sichergestellt werden, dass Formen der Repräsentation und Institution offen für gesellschaftliche Transformationen sind, und dass die Bewegungen nicht durch Blockierung oder Integration durch übermächtige und entdynamisierende (Staats)Apparate wider Willen zu Erfüllungsgehilfen prolongierter Ausbeutung und Unterdrückung werden.

Der kommende Kommunismus wird nicht nur aus dem Zusammentreffen von Prozess und Ereignis hervorgehen, von geduldigem Aufbau des Neuen *und* abrupten Brüchen mit dem Alten; er verlangt als politisches Projekt nach einer Strategie, die sich weder auf ein Effizienzdenken („Der Kapitalismus muss so schnell wie möglich überwunden werden, diesem Ziel sind sämtliche politischen Mittel unterzuordnen“) reduzieren lässt, noch darauf vergisst, dass die Durchsetzung nichtkapitalistischer Verhältnisse von den Herrschenden aufs Schärfste bekämpft werden wird. Eine Strategie gesellschaftlicher Befreiung muss der Befreiung gleichermaßen inhaltlich verpflichtet und alles andere als naiv sein. Da sich der Kommunismus als reale Bewegung gerade nicht durch einheitliche Kollektivsubjekte auszeichnet, sondern vielmehr aus der Zusammensetzung der kämpfenden Subjekte hervorgeht, stellt sich nicht nur die Frage nach der demokratischen Form unterschiedlicher Allianzen, sondern auch und besonders nach der Dringlichkeit und grundsätzlichen Ausrichtung politischer Allianzen. Dabei gehe ich davon aus, dass sich eine kommunistische

Überwindung herrschaftlicher Verhältnisse nur durch eine offensive Strategie der Veränderung ins Werk setzen lässt; diese Ausgangshypothese ist sowohl der Position der Unreformierbarkeit des gegenwärtigen Kapitalismus als auch der historischen Erfahrung geschuldet, dass nur offensive Strategien sich einer Vereinnahmung durch herrschaftliche Strukturen entziehen können – zumindest effektiver als defensivistische. Außerdem orientiert sich eine defensive Strategie sozialer Veränderung unter postfordistischen Vorzeichen stets an staatlichen Formen der Kapitalregulierung und am Wachstumsparadigma und macht somit den Bock zum Gärtner. Gesellschaftliche Veränderung, die sich an einer Überwindung dieser Paradigmen orientiert, muss sich AllianzpartnerInnen suchen, die potenziell bereit sind, mit ihnen zu brechen. Eine derartige revolutionäre Strategie grenzt sich somit nicht mehr – wie in früheren Entwicklungsphasen der ArbeiterInnenbewegung – von „reformistischen“ Kräften ab, sondern unterscheidet vielmehr nach den Bruchpotenzialen mit den tragenden Säulen des postfordistischen Krisenkapitalismus und grenzt sich somit nicht von reformistischen, sondern von antiquierten defensivistischen Kräften ab. Das bedeutet selbstverständlich nicht, in den notwendigen und unvermeidlichen Widerstandsbewegungen gegen Neoliberalisierung, Faschismus und Rassismus Bündnisse mit defensivistischen Kräften zu verweigern. Für den Kampf um eine „andere Welt“ aber müssen wir uns auch um andere Allianzen umsehen. Sowohl linke NGOs, unorganisierte Aktive der Alternativbewegung, kirchliche BasisaktivistInnen und TeilnehmerInnen an Projekten solidarischer Ökonomie sind dabei weitaus attraktiver als die Kader der traditionalistischen ArbeiterInnenbewegung – wie verbalradikal auch immer sie sich gebärden mögen.

Eine offensive Strategie zeichnet sich nicht zuletzt durch den Glauben an die Realisierbarkeit eines guten Lebens für alle und durch eine Verschiebung des Blicks von den Strukturen herrschaftlicher Vergesellschaftung zu den bereits jetzt vorfindbaren Möglichkeiten einer post- und also nicht-kapitalistischen Welt aus. Der Glaube an diese Möglichkeit bestimmt das Erkenntnisinteresse des vorliegenden Textes. Unterfüttert ist dieser Glaube jedoch vom Wissen um die objektiven Tendenzen gesellschaftlicher Transformation.

Warum Kommunismus, warum 2.0?

Nicht nur in linksradikalen oder alternativ-ökonomischen Kreisen, auch im bürgerlichen Feuilleton wird angesichts der Breite und Tiefe der gegenwärtigen Krise über gesellschaftliche Alternativen diskutiert. Dabei werden mehr oder weniger gut gemeinte Schönheitskorrekturen am kapitalistischen System angedacht und unter großem Trara diskutiert. Nur selten erhebt sich in derartigen Diskussionen ein Gedanke über die längst bekannten Ideen eines mehr oder weniger radikalen Keynesianismus. Sowohl Nationalstaatlichkeit als auch die Sakrosanz der kapitalistischen Marktwirtschaft werden dabei nicht in Frage gestellt. Ich hingegen bin der Meinung, dass gerade heute der Kommunismus eine, ja die beste Alternative zur gegenwärtigen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung darstellt. Dabei verstehe ich mit Marx Kommunismus als die „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ und trauere den untergegangenen sogenannten realen Sozialismen keine Träne nach. Auch die idealistische Positionierung abstrakter Utopisten gilt es zu vermeiden, wenn aus der multiplen Krise wahrhaft realistische, d.h. revolutionäre Schlüsse gezogen werden sollen: Weder der neuerliche Aufschub des ökonomischen Zusammenbruches durch monetäre Umverteilung von unten nach oben, noch die armseligen Versuche, neue Bereiche der Kapitalisierung zu finden, sind realistische Methoden der Krisenbekämpfung. Der Kommunismus als eine dem Stand der gesellschaftlichen Produktivkräfte gerechte Bewegung, als Form ökonomischer Vergesellschaftung, die sich vom alle Lebensgrundlagen unterminierenden Wachstumsprinzip ein für alle Mal verabschiedet, die hierarchische globale Arbeitsteilung überwindet und die repräsentativ-demokratische Form herrschaftlicher Nationalstaatlichkeit hinter sich lässt, erscheint mir weniger unrealistisch als eine neuer uralter, re-regulierter Kapitalismus ohne böses Finanzkapital. Kapitalismus ist ohne Wachstum nicht zu haben, die Finanzialisierung

des Kapitalismus also kein Auswuchs und keine Fehlentwicklung, sondern die logische und notwendige Konsequenz kapitalistischer Akkumulations- also Wachstumslogik. Wer das nicht will, muss sich vom Kapitalismus verabschieden. Je eher, desto besser.

Für gewöhnlich wird – auch von wohlwollender Seite – die Verwendung des Begriffs Kommunismus abgelehnt oder zumindest in Frage gestellt. Die in seinem Namen begangenen Verbrechen, die Ausrichtung der mit diesem Begriff assoziierten Regimes würden es allein aus strategischen Gründen gebieten, Abstand davon zu nehmen. Manchmal wird etymologisch noch daran erinnert, angesichts der neuen Entwicklungen von Theorien und Praxen einer „Commons-Ökonomie“ von Commonismus gesprochen, andere TheoretikerInnen verwerfen den Begriff, indem sie neue Konstruktionen wie „Solidarische Postwachstumsgesellschaft“ verwenden. Diese sind in der Sache kaum vom hier Gemeinten unterschieden. Am Begriff des Kommunismus möchte ich dennoch festhalten, gerade weil das Marxsche Versprechen sich uns nach wie vor uneingelöst stellt; zumal der Begriff mit all seinem historischen Gepäck nach wie vor eine provokative Wirkung entfaltet, die, wie ich zu zeigen hoffe, konstruktive Debatten über eine Gesellschaft nach dem Kapitalismus eher fördert als verhindert. Der Bruch mit den zentralen Elementen des historischen „Kommunismus 1.x“ (darauf wird im nächsten Kapitel näher eingegangen), vor allem die Konfiguration rund um die Institutionen Staat und Partei sowie die Verankerung in einer auf der gemeinsamen Produktion und Konsumtion des Kommunen – also jenseits des Eigentumsprinzips –, ist der materielle Hintergrund der Bezeichnung „2.0“. Technische Errungenschaften, allen voran jene der digitalen Revolution, sind ein bedeutender Aspekt dieser Bezeichnung, nicht aber – wie die technoide Nummerierung vielleicht suggeriert – ihr Kern. Außerdem geht der Kommunismus auf's Ganze. Das wird in postmodernen Zusammenhängen gerne – und nicht selten mit Recht – mit theoretischen Figuren moderner Theoriebildung, den sogenannten „großen Erzählungen“, assoziiert – und aus totalitarismuskritischen Gründen für gewöhnlich verworfen. Diese Kritik enthält angesichts der traumatischen Erfahrungen mit den Versuchen gesellschaftlicher Emanzipation im 20. Jahrhundert zweifelsohne einiges an Wahr-

heit, und vielen von poststrukturalistischer und dekonstruktivistischer Seite geäußerten Kritik ist zuzustimmen, weil auch eine kommunistische Theoriebildung im 21. Jahrhundert nicht mehr hinter sie zurückfallen darf. Vor allem die einheitlichen und vereinheitlichenden Figuren gesellschaftlicher und mit einer „historischen Mission“ ausgestatteten Großsubjekte (Klasse, Partei, Staat) wurden von vielen Seiten einer radikalen und wichtigen Kritik unterzogen.

Dennoch möchte ich an dieser Stelle eine „große Erzählung“ präsentieren, wiewohl eine, die durch die Kritik der genannten Aspekte gegangen ist und gleichzeitig – aus guten Gründen, wie ich zu zeigen hoffe – bestimmten Elementen spezifisch moderner Theoriebildung verpflichtet bleibt.

- Es gibt *eine* kapitalistische Gesellschaft, die auch theoretisch auf ihren Begriff zu bringen ist.
- Nur eine Ontologie gesellschaftlicher Arbeit erlaubt es, diese Gesellschaft zu begreifen (als notwendige, wenngleich auch nicht hinreichende Bedingung).
- Ohne die Überwindung der gesellschaftlichen Trennung in Individuen, die gezwungen sind, ihren Lebensunterhalt von der Vermietung ihrer Arbeitskraft zu bestreiten, und jene, die sich Teile des produzierten Mehrwerts unbezahlt aneignen, können gesellschaftliche Verbesserungen lediglich im Rahmen einer Dialektik von Umverteilung und Anerkennung durchgesetzt werden.
- Die grundlegende Abhängigkeit des Kapitalismus von den Gesetzen der Kapitalakkumulation und der globalen/geschlechtlichen/„technischen“ Arbeitsteilung führt zwangsläufig zur Rücknahme oben genannter Verbesserungen, sobald sie mit diesen Gesetzen in Konflikt geraten oder sie gar gefährden.
- Umfassende Befreiung im Zuge einer revolutionären Transformation ist möglich; diese ist der Kommunismus.

Kommunismus als Weg aus der Krise

Wir befinden uns in der tiefsten Krise des Kapitalismus seit Jahrzehnten. Sie hat sämtliche Institutionen und Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erfasst, für die Armen und Ärmsten in

manchen Gegenden in zunehmend lebensgefährdender Art und Weise. Eine entscheidende Frage zur Beurteilung verschiedener Exit-Strategien ist dabei, ob es sich um eine zwar tiefe, aber dennoch „normale“ zyklische Krise des Kapitalismus handelt, aus der dieser unbeschädigt oder gar gestärkt hervorgehen kann, oder ob wir uns in einer Periode völlig neuen Typs befinden, in der die „innere Schranke“ des kapitalistischen Systems erreicht ist und die auf Wachstumszwang beruhende Akkumulationsspirale wenig bis gar keine Optionen für einen neuen Aufschwung bieten kann. Die erste Option wird mit struktural-marxistischen Positionen wie jenen Michael Heinrichs verbunden, die zweite teilt sich in unterschiedliche Strömungen auf, je nachdem, ob eher orthodox-marxistische, wertkritische oder subjektivistische Deutungsmuster überwiegen. Ich möchte im Sinne des subjektivistischen Standpunktes argumentieren. Dies impliziert eine Bevorzugung der Rolle sozialer Auseinandersetzungen und Klassenkämpfe bei der Entstehung (und Lösung) von Krisen – es soll jedoch keiner „Metaphysik des Klassenkampfes“ das Wort geredet werden, die jegliche historische Veränderung monokausal auf die Bewegungen der Unterdrückten und Ausgebeuteten reduziert. Die Herrschenden verfügen leider über zu viel Macht, Kapital und nicht zuletzt Thinktanks und Staatsapparate, um auf eine rein reaktive Position beschränkt zu bleiben. Wenn also im Folgenden vom Primats des Widerstands über die Herrschaft ausgegangen wird, soll dies keinesfalls zur Unterschätzung des Gegners führen, sondern vielmehr einer gleichermaßen effektiven wie befreienden Strategie auf die Sprünge helfen.

Finanzialisierung des Kapitalismus war seit seiner Entstehung immer eine Strategie der Profitsicherung, wenn der „realwirtschaftliche“ Normalbetrieb dazu nicht mehr in der Lage war. Die Verlagerung von Investitionen in den Finanzsektor ist also keine neue Bewegung, aber sie ist ein sicheres Anzeichen der Krise. Neu an der gegenwärtigen Krise ist, dass sie nicht eine „gewöhnliche“ Überakkumulationskrise ist, die durch „schöpferische“ Zerstörung oder eine andere kapitalistische Politik wieder zu einer erneuten Wachstumsdynamik führen kann, sondern dass wir ZeugInnen einer Krise sind, die im gesamtgesellschaftlichen *Reichtum* wurzelt. Deshalb müssen auch die kapitalistischen Krisenpoliti-

ken auf die noch letzten verfügbaren Ressourcen zurückgreifen, die noch nicht vollständig dem Kapital untergeordnet sind: Die Natur und die menschlichen Körper. Diese biopolitische Dimension tritt zwar mitunter längst vergessen geglaubten Formen (Verlängerung der Arbeitszeit, Landraub, etc.) auf die Tagesordnung, der Grund dafür liegt allerdings in der Unmöglichkeit der Wiederherstellung der Profitrate. Gelöst werden kann dieses Dilemma nur durch zunehmend autoritäre Austeritätspolitik, wie sie gegenwärtig praktiziert wird, oder eben durch einen radikalen Bruch mit der Akkumulations- und somit Wachstumslogik des Kapitalismus, einem Bruch, der aus der Tatsache des unermesslichen gesellschaftlichen Reichtums befreiende Schlussfolgerungen zieht für ein gutes Leben für alle.

Krisentheorien und Strategien

Im Folgenden möchte ich keine Krisentheorie präsentieren, sondern lediglich den Hintergrund für meine kommunistische Perspektive skizzieren. Dies ist insofern von Bedeutung, da dieser krisentheoretische Hintergrund die Bedingungen einer kommunistischen Strategie maßgeblich beeinflusst. Für brauchbare krisentheoretische Ansätze möchte ich auf das von Andrea Fumagalli und Sandro Mezzadra herausgegebene Buch „Die Krise denken“ verweisen, aber auch auf den inspirierenden Text „Promissory Notes“ des Midnight Notes-Kollektives. Beide denken die gegenwärtige Krise mit den neuen Formen der Einhegung von Commons – als krisenpolitische Strategie des Kapitals – zusammen. Dieser Ansatz ermöglicht nicht nur einen spezifischen Blick auf den Neoliberalismus, er eröffnet auch offensive Perspektiven der Verteidigung bzw. Wiederaneignung des kollektiv produzierten gesellschaftlichen Reichtums. Soziale Auseinandersetzungen werden nicht als Anhängsel struktureller Transformationen gesehen, sondern als deren Triebkräfte. Aus einem derartigen Blickwinkel verlieren Krisen den oft betonten Aspekt der Naturgesetzlichkeit. Ganz im Gegenteil wird so ein – wenngleich auch nicht immer politisch bewusstes – subversives Agieren der ArbeiterInnenklasse sichtbar; ganz im Sinne des autonomen Slogans: Die ArbeiterInnen produzieren die Krise.

In groben Zügen können zwei Strömungen linker Krisentheorien unterschieden werden, die sich wiederum in je zwei Subvarianten unterteilen lassen, nämlich objektivistische, die vom subjektiven Handeln unabhängige strukturelle Tendenzen (oder auch „Bewegungsgesetze“) ins Zentrum rücken und subjektivistische, die gewisse objektive Gesetze anerkennen, diese jedoch in letzter Instanz durch mehr oder weniger bewusste (kollektiv-)subjektive Handlungen bestimmt sehen. Für beide Strömungen sind im Groben jeweils zwei Varianten auszumachen: Für die objektivistische eine, die Krisen als mehr oder weniger normale, oft als reinigend beschriebene, zyklisch wiederkehrende Funktionen der Kapitalakkumulation beschreiben, sowie eine – oft „wertkritisch“ bestimmte, die die Krisenprozesse als sich zunehmend verstärkend und mittlerweile sowohl die äußere als auch die innere Schranke des Kapitalismus berührend analysiert, und die dementsprechend den Kapitalismus an sein Ende gekommen sieht. Die subjektivistische Strömung wiederum lässt sich in eine verschwörungstheoretische und eine klassenkämpferische unterteilen: Während die eine in der bewusst geplanten Verschwörung bestimmter Fraktionen des Kapitals die Ursache von Krisen zu finden meint, bezieht sich die andere konstitutiv auf soziale Bewegungen und Klassenkämpfe. Dabei handelt es sich nicht nur um kollektiv organisierte „öffentliche“ politische Auseinandersetzungen, sondern auch um untergründige Formen von Aneignung produzierter Werte oder die Subversion autoritärer kapitalistischer „Normalzustände“. Auf einer derartigen Sicht auf die gegenwärtige Krise bauen meine kommunistischen Vorschläge auf. Das bedeutet nicht, dass struktural argumentierende Krisentheorien nichts zum Verständnis der gegenwärtigen Situation beitragen könnten; dass sie soziale Auseinandersetzungen bei der Bestimmung von Krisenursachen und Verlaufszyklen unterschlagen, schränkt ihre Brauchbarkeit für eine Strategie sozialer Befreiung allerdings erheblich ein. Es scheint auch kein Zufall zu sein, dass objektivistische Krisentheorien oft und gerne nationalstaatlich orientierte Krisenbearbeitungsstrategien nahelegen. Nicht zuletzt angesichts des derzeit in den reicheren Ländern geschürten Krisen-Chauvinismus ist eine nationalistische Krisenpolitik vehement abzulehnen. Beim gegenwärtigen Stand der Produktivkräfte und der Vergesellschaftung der

Arbeit ist eine national beschränkte Perspektive nur als gesamtgesellschaftliche Regression vorstellbar – mit einer Perspektive der Befreiung hat sie nichts zu tun.

Bevor ich auf die Quellen und Bestandteile des kommenden Kommunismus eingehe, möchte ich jedoch die wichtigsten Elemente des historischen Kommunismus beschreiben – oder das, was die real existierende ArbeiterInnenbewegung dafür gehalten hat. Momentan findet wieder eine verstärkte Beschäftigung mit den Formen und Ursachen des Scheiterns des „realsozialistischen“ Projekts statt. Dies ist ausdrücklich zu begrüßen; dennoch bin ich überzeugt, dass eine zukunftssträchtige kommunistische Bewegung sich analytisch, strategisch und organisatorisch an der Zukunft orientieren muss. Die Veränderungen des globalen Kapitalismus seit dem Aufstieg und dem Niedergang des „Realsozialismus“ sind derart gravierend, dass jegliche Orientierung an historischen (auch häretischen) Spielarten des Kommunismus in eine Sackgasse führt. Dies ist keinesfalls als Plädoyer gegen eine Beschäftigung mit Unterdrückung und massenhafter Ermordung durch sich kommunistisch nennende Institutionen zu verstehen. Dennoch soll hier ein anderer Blickwinkel eingenommen werden, um das gegenwärtige kommunistische Potenzial sichtbar zu machen, das seinem Namen gerecht wird.

Der historische Kommunismus der ArbeiterInnenbewegung

Eine andere Welt ist möglich! Aber warum sollte diese ausgerechnet kommunistisch sein? Warum dieses Festhalten an einem Begriff, der bei der Mehrheit der Menschen unweigerlich Assoziationen mit einem historisch sich überlebten System weckt, dem sogenannten „Realen Sozialismus“ oder eben – Kommunismus. Die Selbstbezeichnung dieser Systeme und ihrer Staatsparteien haben den Begriff in den Augen vieler für immer diskreditiert. Warum also um diesen Begriff kämpfen?

Ich kann an dieser Stelle keine zureichende Kritik an den gescheiterten Versuchen, den Kommunismus zu verwirklichen, formulieren. Dazu haben andere viel Richtiges und Wichtiges, aber auch viel Blödsinn geschrieben. Mir geht es darum, der Realisierbarkeit, Triftigkeit und Wichtigkeit des kommenden Kommunismus das Wort zu reden. Zu diesem Zweck scheint es mir

unumgänglich, die gebotener Kürze herauszuarbeiten. Zunächst sollen die Übergänge von den Theorien der marxistischen Klassiker zu den Versuchen gesellschaftlicher Umsetzung, insbesondere durch die Russischen Revolution, nachgezeichnet werden. Fünf Aspekte erscheinen mir zentral:

1. Die Tatsache, dass die Revolution in einem kapitalistisch unterentwickelten Land stattgefunden hat

Viele Debatten um die Analyse des sogenannten „realen Sozialismus“ beschäftigten sich mit der Frage, ob es möglich sei, Etappen im Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung zu „überspringen“. Wird der Kommunismus zuerst in den (kapitalistisch) am weitest entwickelten Gegenden (zu Marxens Zeiten England) auf der Tagesordnung stehen, oder ist er auch – oder gerade – in den noch nicht vollständig vom Kapitalismus unterworfenen Weltgegenden eine Option (wie, um ein berühmtes Beispiel von Marx zu nennen, aus der prä-kapitalistischen russischen Dorfgemeinde heraus)? Diese Diskussion bestimmte auch die Analysen der stalinistischen Konterrevolution. Anders ausgedrückt: Genügt eine politische Willenserklärung und eine entsprechende kollektive Anstrengung, um unabhängig vom Entwicklungsstand der Produktivkraft der Arbeit, der Ausbildung von Marktstrukturen und technisch-sozialer Infrastruktur, eine Transformation in Richtung einer herrschaftsfreien Gesellschaft auf den Weg zu bringen?

2. Die Isolation der Revolution im Gegensatz zu den internationalistischen Erwartungen der Revolutionäre

„... dann steigt aus den Trümmern der alten Gesellschaft die sozialistische Weltrepublik!“. Wie in diesem berühmten ArbeiterInnenlied bestimmte ein unbedingter Internationalismus das Denken zumindest des radikalen Flügels der historischen ArbeiterInnenbewegung. Welche Rolle nationale Befreiungsbewegungen und das „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ auch spielten – hier gab es durchwegs unterschiedliche Positionierungen –, waren sich die Revolutionäre des 20. Jahrhunderts in diesem Punkt einig: Die grundlegende soziale Frage kann nicht im Rahmen nationalstaatlicher Grenzen gelöst werden. Die Realität stellt jedoch die Fragen oft anders als die Theorie, und so musste sich die Linke spätestens

ab den 1920er-Jahren, als außer der russischen sämtliche Versuche einer sozialistischen Revolution vorerst als gescheitert angesehen werden mussten, mit einer unangenehmen Frage auseinandersetzen: Was tun angesichts der ausbleibenden internationalen Revolution? Wie sich zur einzigen Bastion des Sozialismus verhalten, zumal sich nicht zuletzt aufgrund des Bürgerkriegs und der katastrophalen ökonomischen Situation die Sowjetunion mehr und mehr zu einem autoritären Staat entwickelt?

3. Die Orientierung an den „fortgeschrittensten“ Methoden kapitalistischer Ökonomie: Taylorismus und Militarisierung der Arbeit

Dieser Punkt hat viel mit dem ersten und einiges mit dem zweiten zu tun. Im Großen und Ganzen war der Marxismus der ArbeiterInnenbewegung mit einer Theorie steten gesellschaftlichen Fortschritts verbunden. Lenin war ein Anhänger der tayloristischen Arbeitsteilung, auch Trotzki verfolgte die Ideologie einer Militarisierung der Arbeit. Durch eine falsche Fokussierung auf das Eigentum an Produktionsmitteln gerieten die Rolle der Arbeitsteilung und die Frage nach der Form gesellschaftlicher Produktion aus dem Blick. Das mag angesichts der Mangelwirtschaft, die im zaristischen Russland von 1905 oder auch 1917 herrschte, verständlich sein, die alleinige Ausrichtung auf eine möglichst effiziente Massenproduktion in den Fabriken wie in der Landwirtschaft führte jedoch bald zur völligen Affirmation fordistisch-tayloristischer Arbeitsorganisation. Perfektioniert wurde dies in den Nachkriegsjahren, in denen der Übergang zum Kommunismus einzig vom „Einholen und Überholen“ der kapitalistischen Effizienz abhängen zu schien. Soweit zumindest die „realsozialistische“ Propaganda. Die Industrialisierung der Landwirtschaft und aller anderen Lebens- und Arbeitsbereiche führte zu einer Engführung des Fortschrittsbegriffs auf letztlich kapitallogische Art und Weise. Mehr ist besser. Das mag angesichts der Mangelökonomie der später „realsozialistischen“ Staaten nachvollziehbar sein, der Übergang zu einer herrschaftsfreien gesellschaftlichen Ordnung wurde damit jedoch ebenso blockiert wie die Kreativität der ArbeiterInnen.

4. Die Partei als das zentrale Vehikel der Revolution

Tradeunionismus, so lautete einst im parteikommunistischen Jargon die Diagnose einer gefährlichen Abweichung. Sie bezeichnete das Verharren auf gewerkschaftlichen Positionen, während gewerkschaftliche Organisationen doch lediglich „Transformationsriemen“ der Avantgardepartei in den Betrieben sein sollten. Von der kommunistischen Internationale bis zu den K-Gruppen der 1970er-Jahre war wohl die überwiegende Mehrheit der in Betriebsarbeit tätigen KommunistInnen irgendwann diesem Vorwurf ausgesetzt. Die Partei aber, die Partei hatte immer recht. Wer oder was aber war sie eigentlich, die Partei? Das Manifest der Kommunistischen Partei sprach doch davon, dass die KommunistInnen „keine besondere Partei“ gegenüber den anderen ArbeiterInnenparteien haben – und ebenso keine von den Interessen des gesamten Proletariats getrennten Interessen ...

Mit der Spaltung der russischen Sozialdemokratie in Bolschewiki und Menschewiki teilte sich die Hauptströmung der ArbeiterInnenbewegung in zwei große Tendenzen: Jene, die sich an der unmittelbaren politischen Machtergreifung und der Diktatur des Proletariats orientierten, und jene, die mit dem Parlamentarismus, der Unterstützung der eigenen Bourgeoisien im Weltkrieg sowie dem Warten auf die Reife der Bedingungen ihr Glück versuchten. Beiden Strömungen jedoch war das Modell der führenden Partei gemeinsam, jener politischen Form, die im 20. Jahrhundert das politische Geschehen dominierte. Die Frage des Verhältnisses von RepräsentantInnen und Repräsentierten wurde nur an den Rändern der offiziellen ArbeiterInnenbewegung thematisiert, im Anarchismus und in den dissidenten Strömungen des Marxismus. Die Konzeption einer Partei, die – in der einen oder anderen Form – „zum Staat wird“, brachte in beiden Strömungen die Übernahme staatlicher, d.h. autoritärer und antiemanzipatorischer Logiken mit sich. Spätestens seit dem Ende des sogenannten „realen Sozialismus“ und der Krise der politischen Repräsentation hat sich das Prinzip Partei als treibende Kraft endgültig erübrigt – nicht aber die Organisationsfrage.

5. Die Verstaatlichung der Revolution

Das Prinzip der Partei war eng mit der Verstaatlichung der Revolution verbunden. Die Institutionen des bürgerlichen Staates, das hatte schon Lenin richtig erkannt, taugen nicht zur Umsetzung kommunistischer Politik. An ihre Stelle sollten zunächst die Institutionen der ArbeiterInnenklasse treten – allen voran die Räte, aber auch eine „Partei neuen Typs“, bevor mit zunehmender Entwicklung kommunistischer Produktionsverhältnisse der Staat schlussendlich absterben würde. Die Geschichte hat uns eines besseren belehrt, und es ist – zumindest für unsere Zwecke – müßig darüber zu streiten, ob dies in erster Linie wegen objektiver oder subjektiver Faktoren der Fall gewesen sei. Fakt ist, dass in der Sowjetunion wie in nahezu allen Staaten (über Kambodscha wäre möglicherweise gesondert zu diskutieren ...), in denen Revolutionen oder zumindest Machtübernahmen sich als kommunistisch bezeichnender Parteien stattgefunden haben, Staatsapparate im bürgerlichen Sinne (weiter)existiert haben. Aber auch die Sphäre der Produktion wurde vom Staat gelenkt, und zwar sowohl, was den Arbeitsmarkt als auch die Belange der Planung und Steuerung der Produktion betrifft. Durch die Trennung von den Bevölkerungen und die bürokratische Eigenlogik konnten Staatsplanökonomien zwar beträchtliche Erfolge im Rahmen einer nachholenden Industrialisierung der (im kapitalistischen Sinne) unterentwickelten Staaten verzeichnen, die Transformation in kommunistische Vergesellschaftungsformen und ein damit verbundenes Absterben der Staaten waren jedoch blockiert. Ganz im Gegenteil entwickelten sich die sich selbst als „sozialistisch“ bzw. „kommunistisch“ bezeichnenden Länder zu jenen mit dem stärksten direkten Einfluss des Staates auf alle gesellschaftlichen Bereiche – von diversen Faschismen einmal abgesehen.

Mit der Krise des fordistischen Paradigmas – auch dahingehend gibt es mehr Gemeinsamkeiten mit bürgerlich-demokratischen, aber auch faschistischen Systemen – wurde auch die Rolle des (National)Staates einer grundlegenden Transformation unterworfen. Die Einparteiensysteme des „Realsozialismus“ konnten diese Transformationen nicht mehr – gegen die Bevölkerungen – einleiten, die Blockierung ökonomisch notwendiger Transformationen durch die Starrheit der Staats-

apparate trug ein weiteres Scherflein zum historischen Ende aller staatlichen Revolutionsstrategien bei. Der reformistisch-sozialdemokratischen Variante erging es übrigens kaum besser.

Klassenkämpfe als Motor gesellschaftlicher Veränderung

Gesellschaftskritische Theorie, zumal in ihrer von Marx inspirierten Variante, geht zumeist von einer Analyse der kapitalistischen Produktionsweise aus. Dabei werden strukturelle Bestimmungen von Herrschaft und Ausbeutung in den Blick genommen. Die so generierte wissenschaftliche Erkenntnis sozialer Verhältnisse soll erst in einem weiteren Schritt – wenn überhaupt – zur Magazinierung linker Politik dienen. Unterschiedlichsten Zugängen, von der Kritischen Theorie Frankfurter Prägung über den strukturalistischen Marxismus von Althusser bis hin zur „Neuen Marxlektüre“, ist gemein, dass sie von der Analyse des Zustandes herrschaftlicher Verhältnisse ihren Ausgang nehmen. Diesem methodologischen Zugang soll hier nicht gefolgt werden, vielmehr möchte ich den Blick für all jene gesellschaftlichen Beziehungen schärfen, die sich nicht dem Akkumulationsimperativ des Kapitalismus fügen. Nicht die Beschreibung kapitalistischer Zustände ist mein primäres Erkenntnisinteresse, sondern das Aufzeigen unterschiedlicher Formen von Widerständigkeit und Nichtan- bzw. einpassung, vor allem aber all jener gesellschaftlichen Tendenzen, die bereits im Hier und Jetzt über das Bestehende hinausweisen. Historisch inspiriert ist ein derartiger Zugriff durch die in Italien seit den 1960er-Jahren entwickelte Herangehensweise des Operaismus bzw. Postoperaismus. Darin standen zunächst die Klassenkämpfe im Zentrum der Betrachtung. Ausgehend von den mannigfaltigen Widerstands- und Kampfformen von ArbeiterInnen sowohl in der Fabrik als auch in den Wohnvierteln entwickelte der Operaismus eine spezifische Sichtweise auf soziale Transformationen. Im Postoperaismus weitete sich der Blick über die unmittelbaren Arbeits- und Wohnverhältnisse auf all jene gesellschaftlichen Auseinandersetzungen aus, die sich nach 1968/69 rasch ausbreiteten: die autonome Frauenbewegung, die Emanzipationskämpfe Homose-

xueller, subkulturelle Zusammenhänge, um nur einige zu nennen. Analog dazu diagnostizierten postoperaistische TheoretikerInnen, allen voran Toni Negri, eine radikale Veränderung in den Arbeitsverhältnissen, aber auch in den Formen staatlicher Herrschaftsausübung. Auf diese Transformation wird im nächsten Abschnitt näher eingegangen. An dieser Stelle sei zunächst festgehalten, dass sich die vorliegende Arbeit in der postoperaistischen Tradition verortet: aktuelle soziale Bewegungen und real existierende Vergesellschaftungsformen jenseits von Staat und Kapital bilden den Ausgangspunkt meiner Betrachtung. Diese bedeutet keineswegs eine Geringschätzung all jener Herrschaftsphänomene, die den Prozessen der Befreiung entgegenstehen! Aufgrund der gegenwärtigen diskursiven Übermacht jener Texte, die diese Herrschaftsphänomene analysieren und beschreiben, erscheint mir ein Blick auf die kommunistischen Möglichkeiten und Versprechungen der Gegenwart mehr als gerechtfertigt. Ich plädiere für eine radikale Verschiebung des Blicks, die sich an einem von Negri umgekehrten Zitat des italienischen kommunistischen Philosophen Antonio Gramsci orientiert: Optimismus der Vernunft, Pessimismus des Willens. Noch nie waren die objektiven Voraussetzungen für eine nichtkapitalistische, an den Bedürfnissen der Menschen orientierte Ökonomie so gut wie heute, und doch scheint uns, wie Slavoj Žižek so schön meint, das Ende der Welt plausibler als das Ende des Kapitalismus – zumal in einer nicht-barbarischen Variante.

Vom Fordismus zum Postfordismus

Die postfordistische Transformation ist nur verständlich vor dem Hintergrund des sogenannten *Fordismus*. Der Begriff, in den 20er-Jahren des vorigen Jahrhunderts vom eben erwähnten italienischen Marxisten Antonio Gramsci geprägt, wurde zu einem wichtigen Terminus marxistischer Theoriebildung. Wie der Name bereits andeutet, wurde der Fordismus nach dem US-amerikanischen Autoindustriellen Henry Ford und seiner Weltanschauung benannt. Die Preise des legendären „Ford-T“-Modells waren auf die Lohnverhältnisse der Angestellten abgestimmt, Kernidee war der Übergang zu standardisierter Massenproduktion, die dementsprechend massenhaft AbnehmerInnen brauchte. Der gesellschaftlich verallgemeinerbare Hintergrund war die Notwendigkeit, ein

angemessenes Verhältnis von Produktivität und Löhnen herzustellen, um ein planvolles, massenhaftes Anwachsen der Produktion bei gleichzeitiger Integration der ArbeiterInnenklasse via Konsum zu gewährleisten. Fordismus bezeichnet aber darüber hinaus eine Etappe kapitalistischer Entwicklung, die neben dem oben genannten ökonomischen Paradigma noch auf zwei weiteren Prämissen beruhte: dem nach dem Begründer der „wissenschaftlichen Betriebsführung“, Frederick Winslow Taylor, benannten Taylorismus (des großindustriellen, Arbeitsprozesse in kleinste Einheiten aufgliedernden Fließbandsystems) und den wirtschaftspolitischen Theorien des Nationalökonomen John Maynard Keynes, dem sogenannten Keynesianismus, der auf einer durch Staatsinterventionen bestimmten, nachfrageorientierten Wirtschaftspolitik basierte. Das Zusammenspiel dieser drei Komponenten (Fordismus, Taylorismus, Keynesianismus) wurde ab den 1930er-Jahren zum hegemonialen kapitalistischen Entwicklungsmodell in den Industrieländern, dessen zentrale wirtschafts- und sozialpolitische Elemente sich auch in faschistischen und stalinistischen Staaten wiederfanden.

Nach Ende des zweiten Weltkrieges wurde das fordistisch-keynesianische Paradigma im Westen zum Rezept des Wirtschaftsaufschwungs, materiell abgesichert durch die Verlockungen des Massenkonsums (Auto, Fernseher, Waschmaschine, Urlaub) und ideologisch fundiert durch die „sozialpartnerschaftliche“ Einbindung traditioneller ArbeiterInnenparteien und gewerkschaftlicher Apparate in tarifvertragliche und wirtschaftspolitische Belange. Mit den relativ hohen Löhnen und der Teilnahme am Massenkonsum wurde die Unterwerfung im Rahmen der starren Fabriksdisziplin kompensiert. Notwendige „Begleiterscheinung“ dieser zunehmend geplanten fordistischen Gesellschaften waren „starke Staaten“ mit rigiden Disziplinarapparaten, die die relativ homogenen Gesellschaftsklassen in die jeweils „normalen“ gesellschaftlichen Positionen einpasste: Schule, Familie, Kaserne, Universität, Gefängnis, Spital, Fabrik, PsychiatrGegen diese Institutionen der *Disziplinargesellschaft* wandten sich die radikalen Protestbewegungen Ende der 1960er-Jahre. Nicht ausschließlich „mehr vom Gleichen“ (d.h. Lohn, Waren, Urlaub), wie die traditionelle ArbeiterInnenbewegung forderte, sondern vor allem der Wider-

stand gegen die unterschiedlichen Formen der fordistischen Vergesellschaftung (insbesondere der Arbeit) führten schließlich zum Anfang vom Ende des fordistischen Regimes, dessen Schicksal mit dem Zusammenbruch der staatskapitalistischen Staaten 1989 endgültig besiegelt war. Die Rigidität der autoritären Fabriksdisziplin, der autoritären (staatlichen) Institutionen sowie der patriarchalen Kleinfamilie war dem Ansturm der sozialen Bewegungen und der Widerständigkeit des Alltagslebens mittelfristig nicht mehr gewachsen.

Die von den sozialen Auseinandersetzungen geprägte Krise der 1970er-Jahre wurde durch ökonomische Aspekte (wie dem Ölpreisschock oder das Ende des Bretton-Woods-Systems fixer Wechselkurse) noch verstärkt und verlangte nach einer tiefgreifenden Umstrukturierung von Ökonomie und Gesellschaft. In der Ende der 70er-Jahre einsetzenden postfordistischen Transformationsperiode gelang es dem Kapital, die Wünsche und Kämpfe der außerparlamentarischen Bewegungen gegen die Disziplinargesellschaft aufzunehmen, mit der Ideologie des Neoliberalismus zu verbinden und gegen die Subjekte zu wenden. Aus der Forderung nach selbstbestimmtem Leben, Autonomie und sozialer Durchlässigkeit wurde der neoliberale Zwang zu Kommunikation, „freiwilliger“ Kooperation und Flexibilität.

Die Befreiung vom Kapitalismus kann sich nur durch die gegebenen Verhältnisse hindurch und über sie hinaus entwickeln. Es ist eine reformistische Fehlannahme, dass das schiere „Zurückdrängen“ neoliberaler Anti-Erregenschaften auf einen Status von „davor“ uns bessere Möglichkeiten für eine Umwälzung der Gesellschaft bieten würde. Einerseits konnten bestimmte Freiheitsmomente auch durch die neoliberale Konterrevolution hindurch bewahrt – und teilweise sogar erweitert – werden, andererseits lässt sich das Kapitalverhältnis im Rahmen des gegebenen Standes der Produktivkraft der Arbeit nicht einfach auf eine weniger entwickelte Stufe „zurückdrehen“ – von den damit verbundenen disziplinären und mit dem Nationalstaat aufs Engste verbundenen Regulationsmechanismen ganz zu schweigen. Diese sind aus kommunistischer Perspektive schlichtweg abzulehnen.

Im Folgenden soll die multiple Transformation des kapitalistischen Weltsystems nach dem zweiten Weltkrieg dargestellt

werden, ausgehend von den Klassenkämpfen, antikolonialen und sozialen Bewegungen. Mit 1968 und den Erfahrungen mit den halbierten Befreiungen der ehemals kolonialisierten Länder wird, zumindest aus kommunistischer Perspektive, mit den zentralen Paradigmen der fordistischen ArbeiterInnenbewegung gebrochen: Revolution als Ergreifung der Staatsmacht durch die revolutionäre Partei. Durch die mit 1968 bezeichneten Ereignisse werden die Parameter von Theorie und Praxis im Rahmen der anti-autoritären Wende neu gesetzt: Staat, Partei und Arbeit werden von politischen Subjekten zu kritisierten und zu überwindenden Revolutionshindernissen. Zum vorher alles dominierenden Klassenverhältnis gesellen sich im Rahmen massiver gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und sozialer Bewegungen andere Widerspruchsachsen wie z.B. das Geschlechter- oder das gesellschaftliche Naturverhältnis. Die Bewegung der Revolution gewinnt an Vieltimmigkeit, verliert aber gegen die Rekuperationen des zunehmend flexiblen und anpassungsfähigen Kapitalismus. Vorerst.

Die Weltrevolution von 1968 war eines der wichtigsten Ereignisse des 20. Jahrhunderts. Ohne unmittelbare gemeinsame Ursache brachen in nahezu allen Weltgegenden Revolten und massive Klassenkämpfe aus, die unmittelbar die staatlichen und mittelfristig die gesamten gesellschaftlichen Ordnungen ins Wanken brachten. Abqualifizierungen wie „Jugendrevolte“ oder „StudentInnenbewegung“ treffen den Kern von 1968 nicht, zu unterschiedlich in Art und Radikalität, aber auch zu simultan und wechselseitig resonant waren die Bewegungen und Revolten dieser Zeit. Dabei ist 1968 sicherlich nur eine Chiffre, der damit bezeichnete historische Bruch kann weder auf die 365 Tage noch auf den Mai dieses Jahres eingegrenzt werden. Die Radikalität des Bruchs von 1968 konnte erst Jahre, oft Jahrzehnte später in ihrem ganzen Ausmaß analysiert werden. Natürlich kann an dieser Stelle keine umfassende Analyse des Bruchs von 68 geleistet werden, ich möchte den Blick nur auf ein Phänomen lenken, das in Bezug auf mein Anliegen von zentraler Bedeutung ist. Es soll hier also nur um einen Ausschnitt der Geschichte gehen: Der Bruch mit dem Fordismus als einer bestimmten Weise, die gesellschaftliche Produktion von Waren und Dienstleistungen zu organisieren, aber auch als weit darüber hinausgehende politische und soziale Form

einer bestimmten Ordnung der Familie, der Arbeit, der Politik und des Staates. Fokussieren möchte ich dabei auf die Bedeutung der ökonomischen Form, um eine Gemeinsamkeit unterschiedlicher politischer Regimes in dieser Hinsicht sichtbar zu machen. Dies soll keinesfalls die enormen Unterschiede zwischen autoritär-kapitalistischen, staatsplanwirtschaftlich-„realsozialistischen“, bürgerlich-demokratischen und faschistischen Regimes verwischen, dennoch denke ich, dass das Aufzeigen gewisser Gemeinsamkeiten oder zumindest Ähnlichkeiten eine tieferliegende Spezifik der fordistischen Form sozialer Ordnung sichtbar macht.

Der Unterschied zwischen der Bewegung von 1968 und vielen anderen Bewegungen und Revolten davor und danach war, dass kein „Mehr vom Gleichen“ gefordert wurde, nicht eine graduelle Verbesserung bestimmter Aspekte der Gesellschaft, sondern eine andere Gesellschaft, ein Bruch mit der bestehenden Ordnung in all ihren Dimensionen. Damit einher ging die rasante Ausdifferenzierung der kollektiven Subjekte, aus denen sich „1968“ zusammensetzte. ArbeiterInnen, insbesondere junge, Studierende, Frauen, Jugendliche aus Subkulturen, Unterdrückte in den (Ex)Kolonien, Gefängnisinsassen, in der Psychiatrie Internierte, Heimzöglinge, Homosexuelle, UmweltaktivistInnen, u.s.w. In dieser Multiplizität, die dennoch (temporär) zusammen handelte, zeigt sich die neue Klassenzusammensetzung. Obwohl mit dem Abflauen der Bewegung wieder autoritärere und vereinheitlichende Formen der Organisation (wie z.B. die K-Gruppen) stärker wurden (wie dies immer nach dem Abflauen sozialer Bewegungen zu beobachten ist), war doch *grosso modo* 1968 die Todesstunde der Partei als Instrument emanzipatorischer Veränderung. Mensch wollte nicht so leben wie die eigenen Eltern, keinen langweiligen Ganztagesjob, kein Auto, kein Haus und keine Kleinfamilie, und auch die Verlockungen des für breite Bevölkerungsschichten gerade erst entdeckten Massenkonsums – außer vielleicht jenem von Haschisch und Marihuana – konnten dem Widerstand der zornigen jungen Menschen nicht standhalten. Die Revolution kam erneut auf die Tagesordnung, und sie war nicht mehr als Partei, sondern als „Phantasie an der Macht“ konzipiert.

Das besondere an „68“ war zum einen seine globale Gleichzeitigkeit und zum anderen die Vielschichtigkeit und Tiefe der in

Bewegung geratenen gesellschaftlichen Widersprüche. Nicht nur in den USA, in Frankreich und Italien, sondern auch in Polen, Japan und Mexiko revoltierte die studentische Jugend – und nicht nur sie. Der Vietnamkrieg war sicherlich eines der verbindenden Elemente jener praktisch gewordenen Kritik. Dazu kam allerdings eine Vielzahl von Elementen, die sich nur sehr schwer unter eine einheitliche Begrifflichkeit bringen lassen: Sexuelle Befreiung, die Entdeckung des Reisens, Musik, der Kampf gegen die bürgerliche Kleinfamilie, Drogenerfahrungen, die neue Welle des Feminismus, die Rebellion gegen die soziale Abgedichtetheit – gerade in proletarischen Milieus, die Öffnung der Universitäten, der enorme Hunger nach Gesellschaftstheorie, die Politisierung von Homosexualität. All diesen Widersprüche war gemein, dass sie im Rahmen des herrschenden Systems nicht zu lösen waren, zumindest nicht – was sich allerdings erst deutlich später herausstellen sollte – im Rahmen des fordistischen Modus kapitalistischer Ver-gesellschaftung.

Im Rahmen der neoliberalen Konterrevolution kassierte der Kapitalismus viele jener revolutionären Momente der sozialen Bewegungen. Die Subjekte der prekären postfordistischen Arbeit sind noch in den beschissensten Jobs dazu angehalten, die machtvolle Phantasie ihres unternehmerischen Selbst in die Zwangsjacke kapitalistischer Verwertbarkeit zu stecken. Aber die Schranke des Kapitals liegt genau in dieser vermeintlichen Stärke, denn es braucht die Dynamik der Kreativität, der Kooperation „von unten“ – und muss sie doch gleichzeitig einhegen, zu Eigentum machen, der Verwertbarkeit zuführen. Immanuel Wallerstein hat 1968 als Weltrevolution bezeichnet; Tatsache ist jedenfalls, dass die „reale Bewegung“ dieser Zeit – dazu zählt an vorderster Stelle auch jene gegen den Kolonialismus – den Kapitalismus in eine existenzielle Krise gestürzt hat. Hat sie ihn aber gleichzeitig vielleicht auch „vor sich selbst“ gerettet, da er aufgrund der Rigidität der fordistischen Form von Produktion und Gesellschaftsorganisation im fröhlichen Profitmachen erstarrt wäre, wie ein Freund zu sagen pflegt? Wie auch immer: Die zentralen Institutionen der fordistischen bürgerlichen Gesellschaft – Kleinfamilie, Geschlechterarrangement, Fabriksdisziplin, koloniale Verhältnisse, rassistische Diskriminierung, Massenparteien, ja, auch der „reale“ Sozi-

alismus – konnten nicht mehr existieren wie zuvor. Dass sich das kapitalistische System durch den Neoliberalismus über diese Krise gerettet hat, ist bekannt; dass es zu Lasten der absoluten Mehrheit der Weltbevölkerung geschah, ebenfalls. Dabei hat der Kapitalismus immer mehr gesellschaftliche Bereiche unter seine Herrschaft gebracht, ist in immer tiefere Bereiche menschlichen Lebens eingedrungen. Was als Schreckensszenario eines allmächtigen „biopolitischen“ Kapitalismus erscheint – und für (fast) alle Beteiligten eines ist –, trägt in sich als Kehrseite die tödlichste Bedrohung für den Kapitalismus selbst: Das gesellschaftlich gespeicherte Wissen, die ständig zunehmenden Fähigkeiten, ohne Anleitung „von oben“ das gesellschaftliche Leben und die dafür notwendigen Güter und Dienstleistungen zu produzieren – kurzum, den Kommunismus zu realisieren. Das ist der Stand der Produktivkraft der menschlichen Arbeit heute.

Die gegenwärtige Phase des Kapitalismus ist nach wie vor eine des Übergangs. Dementsprechend ist der Begriff Postfordismus nur ein Hilfsbegriff. Er zeigt an, dass die Hegemonie der fordistischen Variante kapitalistischer Produktion bereits der Vergangenheit angehört – wohl gemerkt als *Hegemonie*, nicht als nach wie vor real existierende *Form* kapitalistischer Vergesellschaftung. Dennoch lassen sich die Eckpunkte der Transformationsperiode bestimmen: Neoliberalismus und biopolitische Produktion. Beide beziehen ihre Kraft aus der konterrevolutionären Bewegung des Kapitals gegen die sozialen Auseinandersetzungen ab 1968. Mit der zunehmenden Verschärfung der Austeritätspolitik werden zumindest in Europa die fortschrittlichen ökonomischen Aspekte der Transformationstendenz in Frage gestellt, was sich derzeit am deutlichsten im Zuge der rücksichtslosen Zerstörung der griechischen Gesellschaft durch die autoritäre Politik der Troika abzeichnet. Diese ist andererseits eine ebenso große Gefahr für die Akkumulation des Kapitals wie die Bewegungen von unten.

Quellen und Bestandteile des kommenden Kommunismus

In diesem Kapitel beschreibe ich die wesentlichen Elemente, die inmitten kapitalistischer Verhältnisse bereits über diese hinausweisen und als Bestandteile einer Tendenz zur kommunistischen Befreiung angesehen werden können. Die einzelnen Teile sind nicht hierarchisch gegliedert; auf Überlappungen und Redundanzen habe ich zu verzichten versucht, wo sie dennoch bestehen, erscheinen sie mir aufgrund ihrer Bedeutung gerechtfertigt.

Oft fetischisiert, nie erreicht: Arbeit, Arbeitskraft, ArbeiterInnenklasse

Nach Marx ist die Arbeitskraft im Kapitalismus jene „besondere Ware“, die als einzige in der Lage ist, mehr Wert zu erschaffen als sie zu ihrer eigenen Reproduktion benötigt. Jener Mehrwert, der unbezahltweise vom Kapitalisten bzw. der Kapitalistin angeeignet wird, ist – neben der Grundrente und dem Zins – Mittel und Zweck kapitalistischer Produktionsweise und als solcher Profit. So weit, so schlecht. Die Ware Arbeitskraft ist allerdings konstitutiv mit ihren TrägerInnen verbunden: LohnarbeiterInnen vermieten ihre Arbeitskraft an Kapitalistin oder Kapitalisten, Reproduktionsarbeit wird nach wie vor meist unbezahlt von Frauen geleistet. Oder aber diese „TrägerInnen“ sind – neuerdings immer öfter – formal selbständige UnternehmerInnen, oft gar EigentümerInnen ihrer Produktionsmittel und lediglich durch die mehr oder weniger anonymen Kräfte des „freien Marktes“ gezwungen, ihre Ich-AG-Arbeitskraft zu vermarkten, d.h. tatsächlichen KapitaleigentümerInnen bei Erzielung bzw. Steigerung ihres Profits tatkräftig unter die Arme zu greifen. Kurzum, Teil der ArbeiterInnenklasse ist, wer gezwungen ist, seine bzw. ihre Arbeitskraft zum Zwecke der Sicherung der eigenen Reproduktion zu

vermieten, verkaufen oder verschenken. Arbeit als Verausgabung von Herz, Muskel, Hirn und neuerdings (?) Gefühl ist notwendiges Mittel zu diesem Zweck. ArbeiterInnen sind also EigentümerInnen eines Vermögens bzw. einer Kraft, die einerseits Mehrwertproduktion und somit Ausbeutung überhaupt erst möglich macht, die aber andererseits – und das ist die Kehrseite der Medaille – nebst Tausch- auch Gebrauchswerte produziert. Letztere können die Form von Tellerminen, Apple-Computern, Kokain oder Energydrinks annehmen, aber auch sinnvolle Produkte erzeugen, die wir selbst im schönsten Kommunismus nicht missen wollen – von der Reproduktion der Ware Arbeitskraft selbst, die ja immer auch die „Reproduktion“, d.h. das Umsorgen, Lieben und Pflegen von Menschen bedeutet, ganz zu schweigen.

Aber die ArbeiterInnen besitzen noch eine wunderbare Eigenschaft, die leider nicht manifest, sondern lediglich latent vorhanden ist: Sie sind in der Lage, sich zusammenzutun und anstatt Mehrwert für die KapitalistInnen gar nicht oder lediglich nach den konkreten Bedürfnissen der Menschen zu produzieren! Oft wurde und wird diese Eigenschaft mit der Realisierung einer Art „wirklicher Bestimmung“ dieser ArbeiterInnen gleichgesetzt – und dann in Vorstellung einer Diktatur des Proletariats oder ähnlichen identitären Figuren politisch-theoretisch zum Ausdruck gebracht; hier aber geht es um eine Art dialektisches Gegenteil dieser überkommenen ML-Phantasien, und zwar um die Selbstaufhebung der ArbeiterInnen als Klasse. Diese Selbstaufhebung ist die revolutionäre Transformation des Kapitalismus: Sie hebt das ihm zugrunde liegende Verhältnis von Arbeit und Kapital ebenso (im dreifachen Hegelschen Sinne von negieren, auf eine höhere Stufe heben und zerstören) wie die eigene Identität als Arbeiterin bzw. Arbeiter auf, denn diese Kategorien machen nur in ihrer kapitalistischen Relation Sinn. Vor dem Kapitalismus gab es keine ArbeiterInnen, und es wird nach ihm keine geben. Die kommunistische Revolution ist die kollektive Selbstbefreiung aus der proletarischen Existenzweise.

Arbeit als gesellschaftlich notwendige Tätigkeit wird auch nach dem Kapitalismus zu leisten sein, und jede revolutionäre Theorie tut gut daran, sich mit ihrer Bestimmung und Verteilung auseinanderzusetzen. Dass Arbeit zum „ersten Lebensbedürfnis“

(Marx) wird, kann nur dahingehend verstanden werden, dass in einer auf freier Assoziation und befreitem Tätig-Sein ausgerichteten Gesellschaft noch die ungeliebte notwendige Arbeit zu einem Bedürfnis am Dienst an der Gemeinschaft der Freien und Gleichen wird.

Ein Verständnis der ArbeiterInnenklasse als revolutionäres Subjekt bedeutet also weder die Hypostasierung der (kapitalistischen) Lohnarbeit zum Formprinzip gesellschaftlicher Herrschaftsausübung – es war wohl kein Zufall, dass aus dieser Figur die Diktatur der Partei über das Proletariat wurde –, noch eine metaphysische Überhöhung der real existierenden ArbeiterInnen im Sinne einer emanzipatorischeren ideologischen Ausstattung qua proletarischer Existenz. Der von Michael Hardt und Toni Negri wieder in die linke Debatte eingeführte Begriff der Multitude, wohl verstanden als eine Form kollektiver Subjektivität, die sich zuvörderst entlang der Neuzusammensetzung des menschlichen Arbeitsvermögens formiert, erscheint mir deshalb als brauchbarer. Er zielt nicht mehr auf die Vereinheitlichung der Klasse durch Reduktion oder gar Eliminierung interner Differenzen, sondern auf die Möglichkeit kollektiven politischen Handelns trotz, ja wegen der gegenseitigen Anerkennung dieser Differenzen. Maßstab für diese Anerkennung ist das geteilte Vermögen zur Wiederaneignung des gemeinsam Produzierten wie der Produktion selbst, aber auch ein von Achtung und Liebe getragenes Selbstverständnis von Kollektivität. Die aus den Kämpfen gegen den Kapitalismus und dessen Reaktion entstehende Voraussetzung für ein derartig neues Verständnis der ArbeiterInnenklasse als Multitude gilt es nun zu klären.

Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit (General Intellect)

Im Gefolge der Ereignisse, die gemeinhin als „1968“ bezeichnet werden, kam es zu einer qualitativen Verschiebung der Zusammensetzung der ArbeiterInnenklasse und – analog dazu – der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Der Fordismus, der mehr als nur ein spezifisches Verhältnis von Regulationsweise und Akkumulationsregime, und zwar ein in den kapitalistischen Kernstaaten nahezu allumfassendes Zivilisationsmodell darstellte, steuerte auf

eine existenzielle Krise zu. Sowohl die Bedeutung der Kleinfamilie und der mit ihr verbundenen sexistischen Trennung von Produktion und Reproduktion als auch die relative temporale Stabilität von Klassenzugehörigkeiten samt ihrer quasi-natürlichen und somit ebenso stabilen Form politischer Repräsentation (ArbeiterInnen = Sozialdemokratie oder westliche KPen, Bourgeoisie = (oft postfaschistische) Christdemokratie) wurden im Zuge der Verbreiterung des Terrains sozialer Bewegungen (Studierende, Frauen, Öko-Bewegung, Homosexuelle, ...) ihrem Ende zugetrieben.

Eine wichtige Rolle spielte dabei der Kampf gegen die Arbeit, verstanden als Kampf gegen die schlimmsten Zumutungen am Arbeitsplatz und gegen die entfremdende Monotonie der Fabrikarbeit, die geringe soziale Durchlässigkeit, die ideologische Bestimmung der Frau als Hausfrau und Mutter – aber auch gegen die Kreativität und Autonomie hemmende, starre Teilung von Hand- und Kopfarbeit, von kreativen anleitenden und schöpferischen und repetitiven ausführenden „maschinellen“ Tätigkeiten. Dabei ist nicht zuletzt die Umgestaltung des Hochschulwesens zur so genannten „Massenuniversität“ von zentraler Bedeutung. Die „Flucht aus der Fabrik“ und in die Universitäten versprach ein Durchbrechen der starren intergenerativen Formen der Klassenreproduktion. Die Betonung von Autonomie und Freiheit in den Bewegungen von „1968“ brachte letztlich das fordistische Regime zum Einsturz, weil es mit den veränderten Begehrens- und Lebenssituationen der sich neu zusammensetzenden ArbeiterInnenklasse nicht mehr Schritt halten konnte.

Die neoliberale Form des Kapitalismus konnte zwar einige Elemente dieser Bewegungen aufgreifen und im Sinne eines neuen Zyklus kapitalistischer Akkumulation einsetzen, die Geister aber, die er mit *seinen* Ideologien von Flexibilität und Autonomie rief, wird er nicht mehr los. So sehr auch der Zwang zu Kommunikation und Kreativität den Gestaltungsspielraum der Arbeitenden immer wieder in kapitalistisch verwertbare Schranken weist, so wenig kann der post-fordistische Kapitalismus auf Selbständigkeit, Kommunikationsfähigkeit und Kooperation der Multitude verzichten.

Genau diese Formen des von Marx so bezeichneten „General Intellect“ erlauben uns einen Ausblick auf post-kapitalistische

Formen ökonomischer Vergesellschaftung. Die Massenintellektualität des postfordistischen Prekariats braucht weder technische SpezialistInnen noch politisch Herrschende, um nach den Bedürfnissen der Menschen zu produzieren. Der Vergesellschaftungsgrad der Arbeit ließe bereits heute den Übergang zur gemeinsamen Produktion des Kommunen zu. Die mikroelektronische Revolution und die enormen Fortschritte gesellschaftlich breit gestreuter Intellektualität erlauben, ja verlangen eine kommunistische Form der Produktion von Gütern, Dienstleistungen und Lebensverhältnissen, jenseits künstlicher Konkurrenz und der Herstellung unnötiger, ja gesellschaftlich gefährlicher Waren und Dienstleistungen wie Finanzderivate, Tellertermine, Cluburlaube, Einfamilienhäuser oder Analogkäse.

Was aber sind die historischen Schritte in der Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit, sodass heute von einer „Hegemonie der biopolitischen Arbeit“ gesprochen werden kann, von einer Hegemonie, die einerseits sämtliche Bereiche des sozialen Lebens in die kapitalistische Wertschöpfung miteinbezieht, die andererseits – und nicht zuletzt genau deshalb! – auch die beste Basis für den Kommunismus abgibt, die wir je hatten? Der Beantwortung dieser zentralen Frage möchte ich mich schrittweise nähern: Zunächst soll die Entwicklung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit und ihres kollektiv-subjektiven Korrelats, der Veränderung der Zusammensetzung der ArbeiterInnenklasse in den letzten Jahrzehnten, nachgezeichnet werden. Aus dieser, letztlich durch soziale Bewegungen und Klassenkämpfe determinierten, historischen Nacherzählung lassen sich in einem weiteren Schritt jene Formen herausdestillieren, welche die Aktualität der aktuellen Klassenzusammensetzung für eine kommunistische Transformation ausmachen. Besonderes Augenmerk wird dabei der Transformation der Reproduktionsarbeit sowie den damit zusammenhängenden komplexen Verhältnissen von immaterieller, affektiver und biopolitischer Arbeit geschenkt. Dies soll uns dann zum unmittelbar kommunistischen Charakter des „Gesamtarbeiters“ (Marx, an anderer Stelle spricht er vom „General Intellect“) führen, mithin zu jenem Stand der Produktivkraft der Arbeit, die in Autonomie vom Kommando des Kapitals nicht nur in der Lage ist, die notwendigen

Güter und Leistungen, sondern ein post-kapitalistisches soziale Verhältnis als solches zu produzieren: den Kommunismus.

Hegemonie der biopolitischen Arbeit

Die zunehmende Immaterialisierung der Arbeit ist analog zum sektoralen Übergang von einer vorherrschenden Produktionsform zur anderen zu sehen: War in der Frühzeit des Kapitalismus der primäre Sektor (Landwirtschaft, Rohstoffgewinnung) hegemonial, so galt im Fordismus der Primat des sekundären Sektors, also der Industrie. Postfordistische Verhältnisse werden dagegen durch den Übergang zur Hegemonie des immateriellen Sektors angezeigt. Das bedeutet keinesfalls ein Verschwinden industrieller Produktion, jedoch kann diese ihre Vorherrschaft innerhalb des ökonomischen Gefüges nicht weiter ausdehnen. Hinzu kommt die Überformung anderer ökonomischer Sektoren durch die Spezifika biopolitischer Produktion: Auch die Industriearbeit und – auf andere Art und Weise – die Landwirtschaft werden durch die Paradigmen immaterieller und biopolitischer Arbeit überdeterminiert, sei es durch die Einführung neuer, postfordistischer Formen der Kooperation am Arbeitsplatz oder durch das direkte Eingreifen von Patenten und Lizenzen in die Verwendung traditionellen Wissens über die Produktion(sbedingungen) in der Landwirtschaft. Die Hegemonie postfordistischer Verhältnisse erstreckt sich also auch auf den agrikulturnen Sektor, nicht zuletzt aufgrund der enormen Bedeutung biotechnologischer Verfahrensweisen oder auch der Biopiraterie. Saatgut und landwirtschaftliches Wissen wird durch die kapitalistische Einhegung vom Allgemeingut (Commons) zur künstlich verknappten Ware.

Ein wesentlicher Aspekt der Herausbildung der postfordistischen Hegemonie war die Revolution der Kommunikationsmedien, die eine direkte Anbindung der Produktion an die Erfordernisse des Marktes gewährleisten konnte. Durch die enorme Beschleunigung von Datenströmen und die Computerisierung der Produktion konnten für die Produktion von Waren und Dienstleistungen notwendige Informationen nun in einem Bruchteil der zuvor benötigten Zeit ausgetauscht werden. Aber auch die Ablöse des starren, auf standardisierte Massenproduktion orientierten, fordistischen Fabriksregimes durch Gruppenarbeit und

Just-in-Time-Management spiegelt diesen Paradigmenwechsel (und somit die Hegemonie postfordistischer Verhältnisse auch innerhalb der Fabrik) wider. Die früher unidirektionale Richtung der Wertschöpfungskette (Produktion -> Distribution -> Konsumtion) wird von multidimensionalen Strukturen abgelöst: Grob gesprochen, orientiert sich auch die industrielle Produktion nunmehr unmittelbar an den vermeintlichen Bedürfnissen der KonsumentInnen. Ihre Kaufkraft und ihr Wissen werden zunehmend zum unmittelbaren Produktionsfaktor, wie beispielsweise der allgegenwärtige „Car-Configurator“ auf den Homepages der Auto-konzerne zeigt. Produziert wird immer öfter erst dann, wenn die Kundin bestellt. Die Konjunktur des sogenannten „Crowdsourcing“, d.h. des Auslagerns einstmals innerhalb der Unternehmen erbrachter Dienstleistungen an die KonsumentInnen („Bitte helfen Sie mit bei der Verbesserung dieses Computerprogrammes“) ist ein Sinnbild für die zunehmende Aufhebung der Trennung zwischen Produktion und Konsumtion. Den Unternehmen spart dies obendrein noch Lagerkosten und erhöht so den Profit – wenn nicht gerade eine Krise dazwischenkommt.

Der Widerstand der ArbeiterInnen gegen die disziplinierenden Formen des fordistischen Fabriks-, Familien-, Ausbildungs- u.s.w. -systems war Ausgangspunkt und Triebfeder der postfordistischen Transformation. Neoliberale Think Tanks, Eliteuniversitäten und Forschungseinrichtungen konnten diese Widerstandsbewegungen gegen das starre fordistische Regime teilweise für ihre konterrevolutionäre Transformation nutzen. Dennoch ist der neoliberal gewendete Kapitalismus nicht in der Lage, sein Glücksversprechen für breite Teile der arbeitenden Bevölkerung einzulösen, und gerade in Zeiten der Krise zeigt er unverhohlen sein wahres, autoritäres Gesicht.

Die „Flucht aus den Fabriken“, teils bewusst gewählt, teils durch einsetzende Umstrukturierungen und die Krise Mitte der 1970er-Jahre hervorgerufen, und die damit einhergehende Öffnung universitärer Bildungseinrichtungen für die Kinder der ArbeiterInnenklasse führte zur Neuzusammensetzung der ArbeiterInnenklasse: Die Hegemonie des „Massenarbeiters“ wurde von jener des „Gesellschaftlichen Arbeiters“ abgelöst. Diese Transformation war jedoch nicht ausschließlich den Veränderungen der

Produktion geschuldet, sondern vielmehr auch einem geänderten Verständnis davon, was Produktion bzw. Produktivität eigentlich sei. Die Revolten von 1968 und danach änderten die politische Landschaft in vielen Weltgegenden: Neben den „altbewährten“ Forderungen der ArbeiterInnenbewegung, die im Laufe der Intensivierung der Proteste qualitative Veränderungen erfuhren, standen neue Bedürfnisse und Forderungen auf der Tagesordnung. Ihre Kollektivsubjekte: subkulturelle Zusammenhänge, die beginnende und sich gegen die männliche Dominanz auch, ja gerade, linker Organisationen wendende Frauenbewegung, Homosexuelle und andere bis dato „nicht zentrale“ gesellschaftliche Gruppen. Bei allen Unterschieden war der Bewegung gemein, nicht mehr zwischen ökonomischen und anderen (d.h. politischen, privaten, kulturellen) Bedürfnissen bzw. Forderungen zu unterscheiden. Die Bewegung richtete sich in ihrer Gesamtheit also gegen die bürgerlich-kapitalistische Trennung von Staat und Ökonomie und von öffentlicher und privater Sphäre. Aus dieser Haltung muss auch die relative Leichtigkeit analysiert werden, mit der die großen industriellen Komplexe zerschlagen oder zumindest fragmentiert werden konnten. Die sogenannte „Flucht aus der Fabrik“ war nicht nur eine in die Universitäten, sondern auch eine aus der trügerischen Sicherheit der fordistischen Disziplinargesellschaft – und oft hinein in prekäre Arbeitsverhältnisse und Scheinselbständigkeit. Die Verbindung dieser Elemente legte – gemeinsam mit dem Aufbegehren der Frauen gegen ihre „angestammten“ Plätze in einer patriarchalen Gesellschaft und dem Phänomen der Migration – den Grundstein für die rasche und grundsätzliche Transformation.

Alles Bio, alles neu?

In Foucaults Konzeption beschreibt der Begriff der Biomacht jene Form politischer Souveränität, die für die Moderne charakteristisch ist. Während feudale Gesellschaften auf dem Prinzip der unmittelbaren und persönlichen Herrschaft der Regenten über ihre Untertanen aufbauten, setzte sich im Zeitalter der modernen Souveränität eine Vereinheitlichung der Untertanen als *Volk* durch. Ausgerichtet nicht zuletzt an den Bedürfnissen der neu entstehenden Industrie an massenhafter Mobilisierung von

Menschen zum Zwecke der Lohnarbeit entwickelte der moderne Staat auch jenseits direkter ökonomischer Verzweckung der Individuen Formen biopolitischer Normierung und Disziplinierung, Zählung und Klassifizierung. Von der Kolonialisierung und dem Zwang der Arbeitshäuser im 17. Jahrhundert über die Entstehung der großen Industrie bis zum „wissenschaftlich“ geplanten Massenmord in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern zeigt sich eine Geschichte des biopolitischen Zugriffes der souveränen Macht auf das Leben der Individuen. Bei aller Unterschiedlichkeit dieser herrschaftlichen Zugriffe ist es stets die Selektion, die Zuordnungen der Bevölkerungen und ihre Homogenisierung über die Abgrenzung von einem oder einer „Anderen“.

Aber wo Macht ist, regt sich stets auch Widerstand: die Bewegung der MaschinenstürmerInnen, die Suffragetten, die Russische Revolution, der antifaschistische Widerstand, die Revolten von 1968 und danach. Die kreative Weiterentwicklung der Foucaultschen Arbeiten zu Biomacht bzw. –politik durch Hardt und Negri ist von einem Satz Gilles Deleuzes geleitet, der bereits für die frühe operaistische Bewegung erkenntnisleitend war: „Das letzte Wort der Macht lautet, dass der Widerstand primär ist“. In diesem Sinne wird aus dem zur Analyse moderner Herrschaft von Foucault eingeführten Begriff der Biomacht jene ontologische Zuschreibung, die die Multitude mit dem Vermögen ausstattet, nicht nur das soziale Leben, sondern auch unmittelbar kommunistische soziale Verhältnisse zu produzieren. Im biopolitischen Kapitalismus existiert eben nicht nur eine „von oben“ kommende, die Bevölkerung kontrollierende und ordnende Biomacht, sondern auch ein biopolitisches Vermögen „von unten“, das sich einerseits immer wieder aufs Neue den Ordnungs- und Kontrollversuchen verweigert, andererseits aber auch das Potenzial birgt, Produkte, Dienstleistungen und gesellschaftliche Verhältnisse jenseits von Staat und Markt zu produzieren. Damit sich dieses biopolitische Potenzial der Befreiung auf breiter gesellschaftlicher Ebenen realisieren kann, bedarf es wahrhaft demokratischer Formen von Organisation und Konstitution.

Massenintellektualität: Das Wissen des 'General Intellect'

TheoretikerInnen des italienischen Operaismus kritisierten zu Beginn der 70er-Jahre die zu dieser Zeit weit verbreitete Orientierung der radikalen Linken an der sogenannten „Rätedemokratie“. Diese entwickelte sich vor allem in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts in jenen Wirtschaftsbereichen, in denen die ArbeiterInnenklasse durch großes fachliches Wissen und weitgehende Beherrschung des Produktionsprozesses charakterisiert werden konnte. Die in den zwanziger Jahren einsetzende Transformation des Kapitalismus zur fordistischen Hegemonie, die auf die Zerstückelung und Entqualifizierung der proletarischen Arbeit abzielte, machte eine rätedemokratische Strategie zunichte. Jene Teile der Linken, so die operaistische Kritik, die noch in der Hochzeit des Fordismus an einer rätedemokratischen Transformationsstrategie festhalten, verkennen idealistisch die aktuelle Form der Vergesellschaftung der Arbeit als „Massenarbeit“ und tragen deshalb zu keiner brauchbaren Strategie im Klassenkampf auf der Höhe der Zeit bei. Demgegenüber setzte der Operaismus auf die Widerstände der ArbeiterInnen im unmittelbaren Produktionsprozess, auf wilde Streiks, Sabotage und Absentismus. Die spezifisch fordistische Form des Kapitalismus erlaubt lediglich eine auf totale Negation gerichtete politische Strategie. Die Anwendung der Maschinerie und sogar die von vielen Linken begrüßten Elemente betrieblicher und gesellschaftlicher Planung sind untrennbar mit der fordistisch-kapitalistischen Form der Produktion verbunden und können auch „in den Händen“ des Proletariats kein Mittel zur Befreiung abgeben. Für reformistische wie auch rätedemokratische Spielarten war kein gesellschaftlicher Spielraum mehr gegeben. Die autonomen Kämpfe der ArbeiterInnen und auch die neuen sozialen Bewegungen zeigten die Richtigkeit dieser Einschätzung. Die Bewegungen beginnend mit 1968 richteten sich auf die Ganzheit des kapitalistischen Systems. Gleichzeitig führte gerade dieser Universalismus zu einer Neuzusammensetzung sozialer Subjekte. War zuvor die „ArbeiterInnenklasse“, der „Massenarbeiter“ das einheitliche Subjekt revolutionärer Umwälzung, so vervielfältigten sich ab 1968 Identitäten und Bewegungen.

Diese Vielfältigkeit der Bewegungen führte, auch wenn viele nicht auf die praktische Kritik der Arbeit gerichtet waren, parallel zur Neuzusammensetzung der ArbeiterInnenklasse, zu einer radikalen Veränderung der kapitalistischen Anwendung menschlicher Arbeitskraft. Durch die Öffnung der Universitäten für breite Bevölkerungsschichten, massive Migrationsbewegungen und soziale Auseinandersetzungen war das Kapital gezwungen, Antworten auf die breit gestreute Verweigerung des „Mitmachens“ zu finden. Auf Ebene der Arbeitsverhältnisse führte dies zu einem radikalen Umbau der industriellen Beziehungen. Ein wesentlicher Effekt dieser umkämpften Transformation war die – zumindest teilweise – Rückkehr des Wissens um die Produktion(sverhältnisse) in die ArbeiterInnenklasse. Die rigide Trennung zwischen intellektuellen, anleitenden und meist manuellen, ausführenden Tätigkeiten wurde zunehmend in Frage gestellt. Damit einher ging einerseits eine Demokratisierung der Arbeitswelt, andererseits aber die Miteinbeziehung der gesamten Persönlichkeit der ArbeiterInnen in den Verwertungsprozess. Dies bezeichnet die subjektive Seite der so genannten realen Subsumtion der gesamten Gesellschaft unter das Kapitalverhältnis. So anstrengend und zermürend dieser Prozess für viele ArbeiterInnen auch sein mag, er birgt auch eine enorme Sprengkraft. Wenn die ProduzentInnen (wieder) über das Wissen um die elementaren Vorgänge und Voraussetzungen ihrer Produktion verfügen, wenn die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien einen Austausch in Sekundenschnelle und ohne Notwendigkeit externer Anleitung „von oben“ erlauben, wenn Kommunikation und Kooperation, selbst in in der erzwungenen Form kapitalistischer Arbeitsteilung, elementare Aspekte des Arbeitsprozesses geworden sind, braucht es für die Herstellung gesellschaftlich notwendiger Güter und Dienstleistungen keine Chefinnen und Vorarbeiter mehr.

Aus dieser Entwicklung speist sich der erneute Rückgriff auf rätedemokratische Ideen. Was im Fordismus aufgrund der ihm eigenen Form der Arbeitsteilung unmöglich war, nämlich die Selbstregierung und -organisation der ProduzentInnen, gewinnt angesichts der postfordistischen Hegemonie biopolitischer und immaterieller Arbeit neue Aktualität. Außer Frage steht dabei jedoch, dass eine zeitgemäße Theorie der Klassenzusammenset-

zung die internen Spaltungen der Klasse berücksichtigen muss, die keineswegs durch eine intellektuelle Vereinheitlichung gekennzeichnet ist, sondern von vielfältigen und gravierenden hierarchischen Spaltungen durchzogen, allen voran Rassismus und Sexismus.

Die enge Verbindung zu den aktuellen Klassenkämpfen war ein wichtiges Wesensmerkmal in der Tradition des *Operaismus* stehender TheoretikerInnen. Gleichzeitig war dieser Aspekt ständiger Grund für Auseinandersetzungen über die Gültigkeit und strategisch-politische Wertigkeit theoretischer Argumente. Toni Negri kann dabei als jener Theoretiker gelten, der einerseits am schnellsten die Veränderungen der gesellschaftlichen Reproduktion und der damit verbundenen sozialen Auseinandersetzungen aufgriff und thematisierte, andererseits – so eine häufig geäußerte Kritik – dabei oft nur oberflächlich relevante Prozesse hypostasierte und in neue Paradigmen des Klassenkampfes verwandelte. Bereits Mitte der 1970er Jahre entwarf der italienische Postoperaist Toni Negri, um der Verschiebung der Klassenkämpfe und der dadurch veränderten Zusammensetzung der ArbeiterInnenklasse in den Auseinandersetzungen seit 1968 gerecht zu werden, den Begriff der „gesellschaftlichen ArbeiterIn“. Angelehnt an die kreative Weiterentwicklung der Marxschen Thesen über den „Gesellschaftlichen Gesamtarbeiter“, zeichnete Negri das Bild einer sich „in die Gesellschaft auflösenden“ Fabrik, der „fabbrica diffusa“: Nicht mehr der im und gegen den fordistischen Arbeitsprozess in der Fabrik kämpfende *Massenarbeiter* war „produktiv“ und somit *das* Subjekt des Klassenkampfes *in der Fabrik*; die Gesellschaft war als Ganze produktiv geworden, der Unterschied zwischen produktiven und reproduktiven Tätigkeiten verschwindet ebenso wie die Fabrik als zentraler Ort des Klassenkampfes.

Die Figur des „operaio sociale“ forderte eine andere und äußerst weitreichende Verschiebung in der Interpretation der Marxschen Theorie: Da die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit produktiv geworden war, gab es nicht nur keinen privilegierten Ort der Produktion mehr – und somit auch keine Möglichkeit der Verortung des *Wertmaßstabes*, den im Rahmen der marxistischen Theorie die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“ innehatte –, die Zeit als *Maß* der nicht bezahlten Mehrarbeit als Ursprung

von Profit und also Ausbeutung war abgelaufen und damit ein, wenn nicht DER Grundpfeiler der Marxschen Arbeitswertlehre. Die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“ ist unter postfordistischen Bedingungen biopolitischer Produktion nicht länger ein zureichendes Maß des Werts der Ware Arbeitskraft. Dies hat vor allem mit der Bedeutung von *Wissen* in der postfordistischen Theorie zu tun. Stand die Arbeit der fordistischen (Akkord-)Produktion noch in engem Zusammenhang mit ihrem Maß, der Zeit, so entziehen sich die wissensökonomischen Prozesse immaterieller Arbeit dieser Messbarkeit. Die Stoppuhr wurde zum berühmtesten Hauptinstrument der Intensivierung von Ausbeutung im fordistischen Fabriksregime.

Dieser Aspekt bildet den Hintergrund für die Auseinandersetzung mit Produktivität und Ausbeutung im Postfordismus; denn Wissen, als zentrales Element immaterieller Arbeit, ist „maßlos“ und lässt sich nicht in die Abstraktion der Marxschen „durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit“ pressen – und ebenso wenig mit der Stoppuhr erfassen. Wissen wird bei „Verausgabung“ nicht weniger, sondern mehr und verweigert sich somit grundsätzlich dem kapitalistischen Paradigma der Knappheit. Diese Maßlosigkeit stellt eine wesentliche Vorbedingung der Befreiung oder des „kommenden Kommunismus“ dar. Für die konkreten Formen von Ausbeutung im Postfordismus bildet der hier beschriebene Übergang die Basis für die theoretische Beschreibung dessen, was immaterielle Arbeit darstellt. Die konkrete Form der Ausbeutung immaterieller Arbeit lässt sich jedenfalls weder in klassischen, noch in keynesianischen, aber auch nicht mehr alleine in Marxschen Begriffen fassen.

Kommunikation und Affekt als zentrale Bestandteile postfordistischer Arbeit

Immaterielle Arbeit ist Arbeit, die nicht-materielle Güter produziert, also kommunikative Strukturen, Dienstleistungen oder neues Wissen. Einen wesentlichen Aspekt des Übergangs zur Hegemonie der immateriellen Arbeit stellt der Übergang von der „analogen“ Industrie zur digitalen Information bzw. zur Informatisierung der Produktion dar. Dies bedeutet zwar nicht das Ende der industriellen Produktion, aber deren Umwandlung im Zei-

chen direkter Kommunikation zwischen Produktion und Markt, Fertigung und Dienstleistung. Es wird also auch die industrielle, d.h. materielle Produktion, mehr und mehr von immateriellen und biopolitischen Formen durchdrungen, Aspekte und Bestandteile dieser Produktionsformen gewinnen tendenziell das Übergewicht über die fordistisch-repetitiven und/oder manuellen Schritte in der Produktion.

Ermöglicht wurde die Informatisierung des Produktionsprozesses erst durch die „Kommunikationsrevolution“, d.h. die Computerisierung der Gesellschaft, und schließlich durch die rasante Verbreitung des Internets, das die Überwindung riesiger Entfernungen in Sekundenbruchteilen ermöglicht, sofern es sich um immaterielle Informationen handelt. Die Tendenz zur Informatisierung wird allerdings von der zunehmenden „Affektisierung“ der gesellschaftlichen Produktion begleitet. Menschliche Emotionen werden zu wichtigen Produktionsfaktoren und bereits vorher stark affektive Tätigkeiten wie zum Beispiel Care-Arbeit nehmen eine noch wichtigere Rolle im postfordistischen Kapitalismus ein. Begleitet wird diese Transformation durch eine immer stärkere Orientierung des biopolitische Zugriffs auf die individuellen Körper. Die boomende Fitness- und Wellnessindustrie, die Individualisierung der Gesundheitspolitik sind dafür ebenso untrügliche Zeichen wie der grassierende Schlankeitswahn und die Wiederkehr der Prohibitionspolitik. All diese Dimensionen berühren unmittelbar die Tendenz zum Biopolitisch-Werden des Kapitalismus. Das Besondere an dieser Produktionsform ist, dass sie unmittelbar gesellschaftsbildend sind – sie produzieren nicht (nur) Waren, durch dessen Konsumtion sich die Gesellschaft reproduziert, sondern interveniert über das politische Einwirken auf die Körper direkt in die Gesellschaft. Bei der meist von Frauen geleisteten Reproduktionsarbeit war dies immer schon der Fall, im Rahmen der gegenwärtigen Transformationsperiode werden aber immaterielle und affektive Bestandteile der Arbeit in allen Bereichen der Produktion immer wichtiger. Da die kapitalistische Form der Anerkennung von Arbeit – jenseits ideologischer Beweihräucherung – in ihrer Bezahlung besteht, ist die Übergangsforderung nach einem bedingungslosen und existenzsichernden Grundeinkommen das berechtigte Verlangen nach Anerkennung jeder

gesellschaftlich geleisteten Arbeit; gleichzeitig würde ein Grundeinkommen vom existenziellen Druck, Lohnarbeit zu leisten, entlasten und (Zeit)Räume für selbstbestimmte Tätigkeiten eröffnen.

Die biopolitische Kapitalismus tendiert dazu, sämtliche Arbeits- und Lebensbereiche unter das Kapital zu subsumieren. Von der Privatisierung der letzten öffentlichen urbanen Räume über die Inwertsetzung indigenen Wissens durch Biopiraterie bis zur vollständigen Überantwortung der individualisierten Ware Arbeitskraft an den „freien Markt“ als sogenannte Ich-AG und den massenhaften Menschenversuchen der Pharmaindustrie in eigens geschaffenen Produktionszonen des Trikonts: kein Ort auf der Erde, kein Mensch, kein Tier und auch kein anderes Element unserer stofflichen Umwelt, das nicht der Kapitalakkumulation zur Verfügung. Gleichzeitig ist diese Tendenz der realen Subsumtion der gesamten Gesellschaft, ja des Planeten, auch ein Zeichen dafür, dass der Kapitalismus an seine Grenzen stößt. Hinsichtlich der Pflanzen- und Tierwelt stellt uns dies vor existenzielle Probleme, von denen „Peak Oil“, also das Überschreiten des Höhepunkts der Erdölförderung, nur das drängendste und meistdiskutierte ist. Im Hinblick auf die Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft stellt sich die Sache aber anders dar: Hier ist die Grenze der Tatsache geschuldet, dass die menschlichen Gesellschaften zu reich für den Kapitalismus geworden sind – und auch aus jenem überschießenden Reichtum speist sich die Hoffnung auf eine kommunistische Transformation. Der strategische Einsatz eines kommunistischen Weges aus der Krise liegt genau in diesem Verständnis der Krise selbst: Sie ist eine Folge der Unmöglichkeit, *wegen* dem Niveau des gesellschaftlichen Reichtums noch eine neue Akkumulationsdynamik zu begründen. Deshalb versucht das Kapital auch, durch die künstliche Produktion von Mangel (wie bei Patenten und Urheberrechten), Landgrabbing und die „Rückkehr“ zu dem was Marx die Produktion des „absoluten Mehrwerts“ nannte, sich aus dem Schlamassel zu ziehen. Arbeitszeitverlängerung, Anhebung des Rentenalters, Verdichtung der Arbeit u.s.w. All diese Strategien des Kapitals aber resultieren nicht aus seiner Stärke, sondern – im Gegenteil – aus seinem Unvermögen, ein nachhaltiges Wachstum aufrechtzuerhalten. Noch bezahlt die Menschheit und die Natur für diese unvernünftige Trotzreaktion der Herrschenden, aber: wie lange noch?

Das Zusammenwirken verschiedener Aspekte biopolitischer Arbeit (Kommunikation, Informatisierung, Affekt, unmitelbare Produktion von Gesellschaftlichkeit) mit dem Vermögen der *Massenintellektualität* erlaubt überhaupt erst die Hegemonie der biopolitischen Arbeit und somit sowohl die Reproduktion des postfordistischen Kapitalismus als auch die Möglichkeit seiner Überwindung. Zum Abschluss des ökonomischen Teils der „Quellen und Bestandteile“ möchte ich die wesentlichen Aspekte thesenartig zusammenfassen:

- Ursprung und ausschlaggebender Aspekt der Transformation waren die Klassenkämpfe sowie die sozialen Bewegungen gegen die Disziplargesellschaft ab 1968
- Diese Kämpfe trafen mit der Verwertungskrise des fordistischen Akkumulationsregimes (Ölpreisschock, Ende des Bretton-Woods-Systems fester Wechselkurse) zusammen und wurden durch erstere radikal zugespitzt.
- Im Rahmen der neoliberalen Konterrevolution gelang dem Kapitalismus die Aufnahme der Wünsche der AktivistInnen durch und ihre Verbindung mit den Ideologien des Neoliberalismus und somit die Wendung dieser Wünsche gegen die Multitude. Autonomie, durchlässige (Erwerbs)Biografien und Flexibilität wurden von einer Herausforderung des Systems zur imperativen Haupttriebkraft des postfordistischen Kapitalismus.
- Die damit einhergehende Hegemonie der biopolitischen Produktion setzt sich Zusammen aus: Kybernetik (Annäherung bzw. Verbindung von Mensch bzw. menschlichem Denken und Maschine) + Steigende Bedeutung affektiver Anteile der Arbeit (Devenir-femme der Arbeit, Produktion von Gefühlen wie Zufriedenheit, Geborgenheit) + Wissen wird zur ersten Produktivkraft (Universitätsreformen der 1960er und 70er-Jahre, Flucht aus der Fabrik, Massenintellektualität, Wissen als nicht knappes Common) + Informatik (Computerisierung von Ökonomie und Gesellschaft) + Kommunikation und Vernetzung (Internet, Mobiltelefonie -> Überwindung räumlicher Distanzen) + Zunehmende Inwertsetzung der Körper der Multitude (Care-Arbeit, Biotechnologien, medizinische Anwendungen)

- „Hegemonie der immateriellen Arbeit“ bedeutet, dass die Industrie ihre Hegemonie über andere Formen kapitalistischer Produktion nicht mehr ausbauen kann, sowie dass darüber hinaus die immaterielle Arbeit auch im primären und sekundären Sektor zum zentralen Element wird (Stichworte: Biotechnologien bzw. -piraterie, Finanzialisierung der Natur)
- Für immaterielle und biopolitische Arbeit gilt das Wertgesetz nicht mehr, da die Zeit als Maßstab ökonomischen Werts abhanden gekommen ist; Wissen als zentraler Aspekt immaterieller Arbeit kann nicht „verausgabt“ und somit in Zeiteinheiten eingeordnet werden.
- Biopolitische Arbeit ist potenziell kommunistisch, da sie weniger Waren als vielmehr einerseits subjekte und (nicht zuletzt eben dadurch) unmittelbar Gesellschaftlichkeit produziert.
- Im Zeitalter der Massenintellektualität verkommt die politische Herrschaft des Kapitalismus zunehmend zu juridisch abgesichertem hohlem Kommando.
- Für biopolitische Arbeit gilt, dass das Kapital von ihr abhängig ist, sie aber umgekehrt nicht (oder im Unterschied zu fordistischen Arbeitsverhältnissen nicht mehr) vom Bestehen des Kapitalverhältnisses abhängt (Massenintellektualität!)
- Biopolitische Arbeit ist (vor allem sexistischen und rassistischen) Teilungen unterworfen, die quer durch ihre Subjektformation verlaufen. Diese Teilungen gilt es zu überwinden, erst im Zuge dessen kann im Rahmen der *politischen* Neuzusammensetzung der Multitude ein neues kommunistisches Projekt entstehen.

Krise der repräsentativen Demokratie

Die Auflösung der auf großen und ökonomisch wie kulturell homogenen gesellschaftlichen Gruppen basierenden Repräsentationsverhältnisse des fordistischen Kapitalismus hat die Möglichkeit effektiver Reformpolitik beendet. (Partei)Politik ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten zur schlechten Verwaltung des schlechten Bestehenden geworden. Selbst engagierte Neugründungen linker Organisationen (wie z.B. Die LINKE in Deutschland, Rifondazione Comunista in Italien) stoßen in der gegenwärtigen

Ausprägung repräsentativer Demokratie schnell an die Grenzen des Machbaren. Sowohl von Parteien als auch von Parlamenten ist keine Befreiung zu erwarten. Das bedeutet jedoch nicht, in kindisch-anarchistischer Weise die Ebenen der repräsentativen Demokratie einfach zu ignorieren: Eine starke institutionalisierte Linke kann eine gute Voraussetzung für außerparlamentarische soziale Kämpfe bedeuten – bringt allerdings auch wiederum die Gefahr der „Kleinarbeitung“ radikaler Positionen mit sich. Eine kommunistische Bewegungslinke sollte dennoch nicht völlig auf die Interaktion mit partei- oder gewerkschaftspolitischen Organisationen verzichten: Druck von unten und eine – bei aller notwendiger Eigenständigkeit beider Seiten – produktive Gesprächs- und Streitkultur sind kein Nachteil für sinnvolle gesellschaftliche Veränderungen. Und: Solange die Form des Gesetzes eine wesentliche Form der Bestimmung von Spielregeln einer Gesellschaft ist, wäre es vermessen, auf die Einflussnahme auf staatliche Institutionen durch den Druck sozialer Bewegungen „aus Reinheitsgründen“ zu verzichten.

Dabei gilt es die gegenwärtige – und unumkehrbare – Erosion repräsentativer Demokratie nicht aus dem Blick zu verlieren. Das geschieht in vielen linken Zusammenhängen, indem „im Zweifelsfall“ auf die vertrauten Muster (neo)gramscianischer und/oder (neo)keynesianischer (Partei)Politik zurückgegriffen wird. Dies ist oft einer Strategie geschuldet, die aus einer defensiven Perspektive entwickelt wurde. Die Zumutungen der Gegenwart und die verkürzte Ausrichtung der Theorie auf strukturelle Analysen des Ist-Zustandes trüben den Blick auf widerständige soziale Formen und die Potenziale der Befreiung. Andererseits – und das erscheint mir noch als das größere Problem – sehen viele Theorien die repräsentativ-demokratische Form als ahistorisches Apriori jeglicher politischer Theorie und Praxis. Aus Antonio Gramscis einer spezifischen Zeit und einem spezifischen Ort verhafteten Theorie der Hegemonie wird so eine Logik des Politischen destilliert, die ein für alle Mal Geltung beansprucht. Was für die einen die bolschewistische Partei und der demokratische Zentralismus, ist für die anderen der hegemoniale Kampf um Begriffe und zu besetzende Stellen in (staatlichen) Institutionen. Das muss nicht in jedem Fall eine falsche Strategie sein, als einzige Ausrichtung poli-

tischen Handelns ist es jedoch nicht nur zu wenig, sondern droht auch in elitäre Formen politischen Handelns abzugleiten. Universitäten, Parteien und andere Staatsapparate werden dann zu Ausgangs- wie Endpunkt politischer „hegemonialer“ Interventionen. Dass tiefgreifende soziale Veränderungen nur durch Massenbewegungen von unten erkämpft werden können, bleibt solch einer Strategie der „kleinen Schritte“ verborgen. Davon abgesehen, zeigt ein Blick auf die „Erfolge“ linker repräsentativer Politik in Europa während der letzten 10, 15 Jahren, wie beschränkt die Möglichkeiten für eine Verbesserung der Lebensverhältnisse der breiten Massen durch parlamentarische Politik ist. Die Einführung der 35-Stunden-Woche in Frankreich soll uns ein mahndendes Beispiel sein, wie eine einst wichtige Reformforderung der ArbeiterInnenbewegung für die große Mehrheit der Betroffenen nichts als eine enorme Verdichtung von Arbeit und größeren Stress bedeutet.

Darüber hinaus beschleunigt sich mit dem Niedergang der Zwei-Parteien-Systeme und der auf relativ einheitlichen gesellschaftlichen Großgruppen und –klassen aufbauenden Form westlich wohlfahrtsstaatlicher Demokratien die Erosion des „Spielraums“ innerhalb repräsentativ-demokratischer Apparate. Der Neoliberalismus hat an dieser Front tatsächlich nachhaltige Erfolge feiern können, indem er die traditionellen Formen sozialpartnerschaftlicher Politik weitgehend untergrub und massiv zu einer – paradox klingenden – gesamtgesellschaftlichen Individualisierung sozialer Verhältnisse beitrug. Als weiterer wesentlicher Punkt ist hier die Aushöhlung der politischen Kompetenzen des Nationalstaats zu nennen. Die an sich nicht neuen Prozesse der Transnationalisierung und Globalisierung fügten sich gut in den neoliberalen Kampf gegen die nationalstaatlich ausgerichteten Wohlfahrtsmodelle. Dabei wurde der nationalstaatlichen Form einzig und allein die repressiv-reaktionäre Funktion ihres Wirkens gelassen: Rassistische und nationalistische Formen der Beschränkung gesellschaftlichen Verkehrs. Das Kapital überschritt derweilen alle Grenzen. Dennoch hatte der Neoliberalismus die Rechnung ohne die Wirtin gemacht: Von den Migrationsbewegungen bis zur globalen Protestbewegung seit Seattle 1999 und den zahlreichen transnationalen Organisationsformen und solidarischen Netzwerken war und ist der Widerstand längst nationalstaatlicher Einhegung ent-

wachsen. Nicht nur das Kapital lernte seine Lektion aus 1968. Aus diesen historischen Veränderungen von (national)staatlicher Souveränität zu transnationalen Formen des Regierens und vom ritualisierten sozialpartnerschaftlichen (Ver)handeln hin zu einer alles durchdringenden „Vertragsdemokratie“ auf individueller Basis gilt es Lehren zu ziehen: Kein Zurück zu nationalstaatlichen Reglementierungen, kein Vertrauen in „Reformen“ von oben, keine Selbstbeschränkung auf eine legalistisch ausgerichtete Politik der „kleinen Schritte“. Andersrum: Selbst die kleinste wirkliche Reform bedarf zu ihrer Durchsetzung massiver sozialer Bewegungen auf der Straße und den Arbeitsplätzen. Daran gilt es sich zu orientieren.

Die mannigfaltigen Formen neuer demokratischer Organisation und Aktion, vom zapatistischen Aufstand 1994, der Globalen Protestbewegung der 0er-Jahre über die Sozialforen bis zu den aktuellen Revolten im arabischen Raum und zur Occupy-Bewegung zeigen auf, dass nicht nur eine „andere Welt“, sondern auch eine andere Form der Demokratie möglich ist. Jenseits der Spiegelfechtereien um „direkte“ vs. „repräsentative“ Demokratie entstehen aus den Massenbewegungen gegen die Zumutungen des neoliberalen Kapitalismus, aus den vielfältigen Formen alternativer Wohn-, Liebes-, Lebens- und Wirtschaftsformen Elemente einer kommenden Demokratie, die anstelle herrschaftlich verfasseter Staatlichkeit die gemeinsame Gestaltung ökonomischer, kultureller und alltäglicher Verhältnisse in Angriff nimmt – lokaler, regionaler, kleinräumiger UND globaler, planetarischer, universeller als die verstaatlichte und halbierte Demokratie unter dem Diktat des Profits. Auf die Organisationsformen dieser gesellschaftlichen Alternativen wird weiter unten noch zurückzukommen sein.

Ökonomie und Politik: Vom Ende einer konstitutiven bürgerlichen Trennung

Die gegenwärtige Entwicklung des Kapitalismus, insbesondere die herrschenden Versuche der Krisenbewältigung, zeigen, dass die für das Selbstverständnis bürgerlicher Gesellschaften so wichtige Ideologie der konstitutiven Trennung von Ökonomie und Politik, von Privatheit und Öffentlichkeit unhaltbar ist. Diese Ideologie wurde, wengleich als halbierte, auch von den Mehr-

heitsströmungen der ArbeiterInnenbewegung mitgetragen: Zwar wurde die Genese des Kapitalismus nicht als ungebrochener Fortschritt qua „ursprüngliche Akkumulation“, sondern als gewaltlose Trennung der BäuerInnen und kleinen Handwerker von ihren Produktionsmitteln analysiert; die Erzählung von der politischen Freiheit qua bürgerlichem Rechtsstaat und spät, aber doch erkämpftem allgemeinem Wahlrecht als halber Weg zur Befreiung wurde jedoch auch innerhalb des radikalen Flügels der ArbeiterInnenbewegung tradiert. Dem gegenüber gilt es historisch auf die untrennbare Verwachsenheit von Staat und Ökonomie sowie auf die eminent ökonomische Rolle des Staates zu verweisen: Die Reproduktion kapitalistischer Klassenverhältnisse war immer schon und ist immer noch die ureigenste Domäne des kapitalistischen Staates. Bereits der Beginn der bürgerlichen Ordnung ist ohne Staat nicht zu denken. Die Erfindung des bürgerlichen Staates war das Staat-Werden der Bourgeoisie, die diese als politisch und ökonomisch herrschende Klasse überhaupt erst konstituierte. In der Politisierung der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft war es denn auch genau dieser Staat, der als Repräsentant eines vermeintlichen „Allgemeininteresses“ – je nach historischer und politischer Konjunktur – die emanzipatorischen Anliegen der marginalisierten Gruppen entweder polizeilich unterdrückte oder im Rahmen von erzwungenen Zugeständnissen in das Staatswesen integrierte. Diese Integration jedoch findet ihre natürliche Grenze in den Imperativen der Kapitalakkumulation, die bei aller Anerkennung diskriminierter und unterdrückter Bevölkerungsteile den Akkumulationsbetrieb nicht gefährden darf.

Diese Schwelle begrenzt den Emanzipationsbegriff, der im Bereich der Dialektik von Anerkennung und Umverteilung verbleiben muss – und die ideologische Trennung von Ökonomie und Politik letztlich auf immer höherer Stufe rekonstituiert und somit die Bestimmung des bürgerlichen Staates als Staat des Kapitals beständig und notwendig verschleiert. Das bedeutet keinesfalls, sich von der Erzwingung von Reformen und Anerkennungsprozessen zu verabschieden, im Gegenteil. Verabschieden sollten wir freilich die unterschiedlichen Formen hegemonialer Etappen- theorie, die die Anerkennung der Marginalisierten als bürgerliche Subjekte zur Voraussetzung umfassender Befreiung hypostasiert.

Es ist ein weiterer Verdienst Marxens, dies in seiner Frühschrift „Zur Judenfrage“ aufgezeigt zu haben. Der Kampf kann und soll tatsächlich an jeder Stelle des kapitalistischen Universums aufgenommen werden, und die Anerkennung als bürgerliches Subjekt (vulgo StaatsbürgerIn) ist tatsächlich in vielen Fällen ein wichtiger Schritt im Kampf der Entrechteten, genauso wie jeder auch noch so kleine Erfolg in der Auseinandersetzung um die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Die gegenwärtige Krisenperiode aber zeigt, wie schnell, unverfroren und brutal die Herrschenden mühsam erkämpfte Rechte mit einem Handstreich vom Tisch fegen, wenn die auf Wachstum und Ausbeutung basierende ökonomische Ordnung aus den Fugen zu geraten droht. Dass dies in einer Epoche nie dagewesenen menschlichen Reichtums geschieht, sei nur nebenbei erwähnt. Der Kommunismus keine Bewegung der Emanzipation, sondern der Befreiung.

Der Übergang vom Fordismus zum Postfordismus im Rahmen der krisenbewältigenden (oder vielmehr doch –produzierenden?) Antwort der Herrschenden auf die Bewegungen von 1968 hat die Rede von der Trennung von Staat und Ökonomie vollends obsolet gemacht. Entgegen der Mär vom „Rückzug des Staates“ ist auf die direkt ausgeübte politische Macht und Gewalt im Neoliberalismus zu verweisen, die in Zeiten zusammenbrechender „freier Marktwirtschaft“ das ökonomische System und den Zwang zur Ausbeutung der Ware Arbeitskraft aufrecht erhalten. Für die Kräfte der Befreiung gilt es, sich vom Denken in unterschiedlichen politischen und ökonomischen Logiken zu verabschieden und eine Ethik der Befreiung ins Werk zu setzen, die sowohl die materielle und affektive (Re-)Produktion der Gesellschaft als auch deren kulturelle und administrative Institutionen in einer neuen Demokratie der ProduzentInnen zusammenbringen. Der Kommunismus ist die realistische Alternative, er kann sich allerdings nur aus dem schlechten Alten heraus entwickeln. Die Aspekte kommunistischer Keimformen und alternativer Institutionen, sowie die massiven Hindernisse auf dem Weg zu einer befreiten Gesellschaft sollen in den folgenden Kapiteln vorgestellt werden.

Jenseits der Partei: Neue Formen der Organisierung

Soziale Bewegungen und Klassenkämpfe schaffen aus ihrer eigenen Dynamik immer wieder neue Formen kollektiver Handlungsfähigkeit, also von Organisierung. Mit dem Obsolet-Werden der Parteiform als emanzipatorischer Entität kollektiver Organisierung ging zwar eine praktische Kritik der repräsentativen Form einher, die im fordistischen Kapitalismus den demokratischen Zweck nur allzu oft dem Mittel der unmittelbaren Wirksamkeit geopfert hat, dennoch stellen sich die Fragen nach dem Verhältnis von Organisierung und Repräsentation, von Bewegung und Institution immer wieder aufs Neue.

Ein historischer Lösungsvorschlag für das Dilemma war die Räte Demokratie. Soziale Umwälzungen bringen mit erstaunlicher Regelmäßigkeit die Institution der Räte hervor. Diese ist ein brauchbares Instrument, um im Rahmen virulenter gesellschaftlicher Bewegungen schnell und möglichst demokratisch Entscheidungen zu treffen. Durch das direkte und jederzeit widerrufbare Delegationsprinzip stellen Rätestrukturen eine wichtige Form nicht-repräsentativer politischer Entscheidungsfindung dar. Bloß war und ist die räte demokratische Form mit einem Prinzip aufs Engste verknüpft, das selbst wesentliche Probleme hervorruft: die Notwendigkeit permanenter Mobilisierung. Anstatt vormittags zu fischen, nachmittags zu jagen und abends kritisch zu kritisieren, wie uns Marx für die klassenlose Gesellschaft empfiehlt, braucht eine aktive gesamtgesellschaftliche Rätestruktur, wenn sie weitgehend auf die Formen und Probleme repräsentativer Demokratie verzichten will, eine Art „permanentes Plenum“, die ununterbrochene Aktivität der Mehrzahl der Betroffenen, also aller. Selbst in marxistischen Revolutionstheorien, denen sich die Frage der Repräsentation nicht als Problem gestellt hat, war diese Thematik von zentraler Bedeutung und wurde unter dem Begriff der schon von Marx sogenannten „permanenten Revolution“ abgehandelt. Alain Badiou verortet das historische Ende des bolschewistischen Revolutionsmodells mit dem Scheitern der chinesischen Kulturrevolution. Darin zeigte sich die mangelnde Fähigkeit des „realen Sozialismus“, gesellschaftliche Entwicklungen „von unten“ in ein dauerhaftes Mehr an Demokratie und Partizipation zu transformieren.

Soziale Bewegungen entstehen meist ungeplant. Zwar bauen sie auf bereits existierenden Strukturen und Organisationen auf, sind aber nicht einfach per Entscheidung herbeizuführen. Sie sind meist an einer einzelnen Thematik orientiert und wenden sich oft gegen Verschlechterungen des Status Quo, die in der Regel durch staatliche „Sparpolitiken“ ins Werk gesetzt werden. Je nach sozialer Breite und gesellschaftlicher Wirkmächtigkeit können derartige Bewegungen manchmal Erfolge erringen oder Reformen durchsetzen. Wobei die Errungenschaften sowohl der „Mutter“ aller sozialen Bewegungen, jener der ArbeiterInnen, als auch die Erfolge der sogenannten „Neuen Sozialen Bewegungen“ der Post-68er-Ära (wie z.B. eine liberalere Abtreibungsgesetzgebung oder ökologische Grundsatzentscheidungen) längst Geschichte sind. Das hängt wiederum mit der Krise der repräsentativen Demokratie zusammen: Seit diese im Rahmen konkurrierender Wettbewerbsstaaten lediglich um bessere Bedingungen für die Akkumulation von Kapital konkurrieren, ist es selbst dort, wo massive soziale Kämpfe und/oder linke Regierungen existieren, mit der Reformfähigkeit des Systems nicht mehr weit her. Dennoch ist es undenkbar, dass positive gesellschaftliche Veränderungen nicht von Massenbewegungen vorangetrieben werden. Soziale Bewegungen sind eigensinnige Bewegungen, sie lassen sich nicht von politischen Organisationen, Parteien oder NGOs in Dienst nehmen, ohne unterzugehen. Sie gehorchen eigenen Zyklen, sind meist kurzlebig und, flauen früher oder später entweder nach dem Erreichen gesteckter Ziele oder ihrer Verfehlung wieder ab. In diesen Abschwungphasen schlägt für gewöhnlich die Stunde politischer Organisationen im engeren Sinn. Diese können durch ihre höhere Verbindlichkeit und längerfristige Ausrichtung durchaus von Interesse für AktivistInnen sozialer Bewegungen sein. Hier kann grob zwischen an einzelnen Themen orientierten (meist NGOs) und breiteren, oft parteiförmig verfassten Organisationen unterschieden werden. Dabei ist eine interessante Differenz zu beobachten: Während in sozialen Bewegungen, die weitgehend in Ausnahmesituationen entstehen und somit zumindest teilweise nicht den Rhythmen des Alltags unterworfen sind, die unmittelbare Erfahrung der Einzelnen von großer Bedeutung ist – sowohl was die erfahrene Kraft kollektiven Handelns betrifft als auch deren emo-

tionale Dimension, treten in der „alltäglich“ organisierten Form von Politik diese intensiven Aspekte zurück und werden durch eine routinemäßige und mühsame Politik der kleinen Schritte ersetzt. In autonomen Zusammenhängen wird versucht, dieser Trennung mit der Politisierung des Alltäglichen zu begegnen. In der Organisation des Alltagsvollzuges selbst sollen bereits jene befreienden Formen entwickelt und gelebt werden, an denen sich die politischen Ziele ausrichten. Kollektives Wohnen, die Politisierung der Zeitgestaltung, die Organisation autonomer Räume, das praktische Infragestellen der hegemonialen Kleinfamilie sind dabei wichtige Aspekte. Leider wird der wichtigen Politisierung des Alltags der strategische Aspekt radikal gesellschaftsverändernden Handelns oft nachgeordnet. Der Blick über den Tellerrand der eigenen Szene oder Subkultur ist oft mit einer kategorischen Abwehrhaltung gegenüber der schlechten Welt „da draußen“ verbunden. Damit ist aber einer elitären Sichtweise sozialer Veränderungen Tür und Tor geöffnet, denn durch den Rückzug aus dem gesellschaftlichen Handgemenge wird – gegen den eigentlichen Willen – staatlichen und anderen autoritären politischen Formen und Institutionen das Feld politischer Gestaltung überantwortet.

Es ist also eine Gratwanderung oder vielmehr ein Spagat zu bewerkstelligen, zwischen strategischen Überlegungen und der Wachsamkeit gegenüber sozialen Bewegungen und Konjunkturen, zwischen verbindlicher Organisation und antiautoritärem Selbstverständnis, zwischen einer grundlegenden Ausrichtung an Massenbewegungen und dem Experimentieren mit nicht-kapitalistischen, befreienden Formen sozialer Organisation. Ob existierende Strukturen und Organisationen als Interventionsfeld lohnen oder neue politische und soziale Formen entwickelt werden sollen, hängt von den spezifischen Situationen in unterschiedlichen Weltgegenden ab. In unseren Breiten sind durchaus Sowohl/als auch-Varianten denkbar. In neu zu entwickelnden Organisationsformen ist jedenfalls die Aufhebung der Trennung von politischen, ökonomischen und sozialen Formen insofern zu berücksichtigen, als sich die Wahl der Mittel nicht lediglich aus dem Reservoir eines Teilaspektes beschränkt. Prinzipientreue um jeden Preis garantiert zwar die moralische Überlegenheit der reinen Lehre, hilft aber der Bewegung in ihrer Entwicklung oft nicht weiter. Keine hochkom-

plexe arbeitsteilige Gesellschaft kann auf bestimmte Formen der Repräsentation verzichten. Alleine aus Gründen schlechter Erfahrungen mit repräsentativen Formen von Demokratie auf diese verzichten zu wollen, zeugt von einer gehörigen Portion Idealismus. Andererseits gilt es, die Notwendigkeiten wie Grenzen repräsentativer Gesellschaftsstrukturierung auszuloten. Was kann Repräsentation überhaupt bedeuten? Wie viel Repräsentation ist notwendig, und was sind ihre Zunächst bedeutet Repräsentation, dass nicht alle Menschen sämtliche sie betreffenden gesellschaftlichen Belange selbst- bzw. mitbestimmen können, da dazu schlicht und einfach die Zeit nicht ausreicht. Wenn wir davon ausgehen, dass der Tag auch nach der Revolution 24 Stunden haben wird (bzw. eine eventuelle neue Zeitordnung die Zeit nicht zu dehnen in der Lage ist), müssen wir uns dem Problem stellen, dass nicht alle Menschen an allen Entscheidungen unmittelbar beteiligt sein können – auch wenn diese sie selbst betreffen. Ansonsten wäre eine permanente Mobilisierung der gesamten Gesellschaft notwendig – eine eher autoritäre als befreiende Perspektive! Da aber kommunistische Vergesellschaftung immer auch Muße bedeutet, gilt es andere Institutionen der Administration und Entscheidungsfindung zu entwickeln; Verfahrensweisen, die ein Höchstmaß an Partizipation bei möglichst geringem Zeitaufwand für die Einzelnen mit sich bringen.

In allen fortschrittlichen Bewegungen finden sich Überlegungen zu diesem Problem: das Prinzip der Delegation, des „imperativen Mandats“ oder der Räte. Sie alle versuchen, einerseits die Notwendigkeit von Repräsentation anzuerkennen, andererseits die negativen Machteffekte einer Verselbständigung „konstituierter Macht“ zu verhindern. Formale Aspekte wie die jederzeitige Abwählbarkeit der Delegierten, deren – wenn überhaupt – bestenfalls durchschnittliche Bezahlung, Rotationsprinzipien und Rechenschaftspflicht sowie regelmäßige öffentliche Versammlungen sind Mittel, die einer Bürokratisierung repräsentativer Strukturen Einhalt gebieten sollen. Eine Garantie gegen das Umschlagen von Repräsentation bzw. politischer Steuerung in Herrschaft freilich geben sie nicht. Sie können jedoch helfen, ein politisches Gemeinwesen möglichst transparent auszugestalten und in einem ständigen und unabgeschlossenen Prozess der Konstituierung zu

halten. Der zentrale Unterschied zu den verschiedenen Formen real existierender „bürgerlicher“ Demokratien ist die konstitutive Miteinbeziehung *sämtlicher* gesellschaftlicher Bereiche, allen voran der Ökonomie. Auch hier finden sich zahlreiche Anknüpfungspunkte historischer Natur, vom Experiment der Arbeiterselbstverwaltung in Jugoslawien über die Praktiken und Institutionen solidarischer Ökonomie und historischen wie gegenwärtigen Erfahrungen mit „Commons“ bis hin zu computergestützten Formen demokratischer ökonomischer Planung. Sie alle bieten zwar keine Blaupause egalitären und bedürfnisorientierten Wirtschaftens, zeigen aber Wege und Praxen einer „anderen Ökonomie“ auf. Der Problematik der Repräsentation entgehen aber auch Produktion und Distribution von Gütern und Leistungen nicht. Zwar sollte sich auch deren Organisation – wie in sämtlichen gesellschaftlichen Belangen – nach einem strikten Subsidiaritätsprinzip ausrichten, d.h. so nah wie möglich an den unmittelbaren Bedürfnissen der Betroffenen, gewisse Formen von Zentralisierung und Repräsentation werden aber auch in einer befreiten Gesellschaft unvermeidbar sein, wenn wir davon ausgehen, dass auch in einer ökologischen Post-Wachstumsgesellschaft Großprojekte, überregionale Infrastrukturen und Industrien nicht einfach vom Erdboden verschwinden werden.

Repräsentation: wer, wie, wie lange, wie oft? Dynamiken und Interaktionen mit sozialen Bewegungen. Offenheit und Veränderbarkeit, Mitsprache und Transparenz. Viele der hier angesprochenen Fragen scheinen aus den Debatten real existierender Demokratien bekannt. Diesen ist jedoch die strikte Begrenztheit demokratischer Partizipation konstitutiv eingeschrieben, deren Grenzen Staatsraison und Kapitalakkumulation heißen. Eine Beseitigung dieser zentralen Institutionen kapitalistischer Gesellschaften ist also Voraussetzung jedes wirklichen, d.h. demokratischen Kommunismus. Die Selbstorganisation der Revolte ist eine unumgängliche Voraussetzung, weil es keine Avantgardepartei und keine revolutionäre Armee sein werden, die der bestehenden Ordnung entscheidende Schläge versetzen und die Vernetzung der organisierten Gegenmacht in Angriff nehmen werden. Darüber hinaus wird es jedoch neuer, nicht-entfremdeter Institutionen und neuer Formen politischer Repräsentation bedürfen.

Wie diese nicht aussehen können, wissen wir aus der Erfahrung der Unterdrückten und Ausgeschlossenen. Anknüpfungspunkte in der Geschichte des Widerstandes gibt es viele, Patentrezepte keine.

Jenseits des Staates: Konstituierung

Dieser Teil behandelt die Notwendigkeit der Überwindung staatlicher Herrschaft sowie – und vor allem – deren Ersetzung durch demokratischere und menschengerechtere Formen sozialer Institutionalisierung. Soziale Bewegungen bildeten schon immer eigene, unmittelbar demokratische Formen sozialer Interaktion und Entscheidungsfindung aus: Von der Theorie und Praxis der Rätebewegung bis zu den neuen Formen von Entscheidungsfindung und Diskussion in den gegenwärtigen sozialen Kämpfen sind die Menschen kreativ und solidarisch im Finden von Kooperationsmechanismen und Delegationsprinzipien, die Ausschlüsse vermeiden und eine möglichst breite und demokratische Partizipation ermöglichen. Soziale Bewegungen unterliegen jedoch Zyklen, und so stellt sich heute wie damals die Frage, wie erkämpfte Errungenschaften sichergestellt und eingefordert werden können. Hier schlägt in bürgerlichen Gesellschaften die Stunde des Staates. Über die juridische Durchsetzung und gewaltvolle Absicherung gesellschaftlicher Veränderungen (zum Guten wie zum Schlechten) beharrt er, gestützt auf das Gewaltmonopol, auf der alleinigen Fähigkeit gesellschaftlicher Steuerung und Administration. Diese Monopole gilt es ihm nicht nur mit Nachdruck streitig zu machen – nicht zuletzt auch im Streit mit den antiemanzipatorischen (Markt)Kräften, die das auf ihre Art nicht unerfolgreich tun –, sondern es bedarf Institutionen, die die Rücknahme der Staatsfunktionen in die Gesellschaft absichern und ihnen Dauer verleihen können. Gerade in dieser Notwendigkeit der Dauerhaftigkeit aber besteht die Gefahr der Bürokratisierung und Erstarrung gesellschaftlicher Ordnung. Das abschreckende Beispiel der „realsozialistischen“ Staaten zeigt, wie eine Bewegung, die angetreten ist, den Staat zu überwinden, diesen umso gewalttätiger und allmächtiger wieder hervorgebracht hat.

Daraus ist unter anderem die Lehre zu ziehen, dass die Verfasstheit einer gesellschaftlichen Ordnung nicht ein für alle Mal feststehen darf, sondern sich dynamisch mit der Entwicklung und

Bearbeitung der Widersprüche, den sozialen Auseinandersetzung und der Veränderung des Standes der Produktivkraft der Arbeit verändern muss. Dieser Prozess kann als Konstituierung verstanden werden, im Gegensatz zur abgeschlossenen und starren Konstitution. Diese blockiert die historische Tendenz zur Veränderung und führt letztlich zu autoritären Formen gesellschaftlicher Herrschaft. Die marxistische Theorie der permanenten Revolution ist ein Echo dieser Überlegungen und besagt, dass selbst – oder gerade – revolutionäre Ordnungen einer ununterbrochenen Dynamik der Erneuerung bedürfen, wenn die Revolution nicht in bürokratischer Herrschaft ersticken soll. In Verbindung mit der konkreten Ausformung gesellschaftlicher Arbeitsteilung sind es die Form und der Inhalt dieser Konstituierung, die über die Organisation der Vielen hinausgeht und Institutionen des Gemeinsamen herausbildet, die einer neuen Ordnung Bestand geben. Hier offenbart sich ein weiterer Begriff von Bedeutung, jener der Institutionierung. Von Konstituierung und Institutionierung wird hier gesprochen, da diese Begriffe im Gegensatz zu Konstitution und Institution das Prozesshafte und im Wandel Befindliche anzeigen sollen. Das ist keine beiläufige Unterscheidung, sondern von essenzieller Wichtigkeit, wenn wir die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Ordnung jenseits von Kapital und Staat denken wollen.

Das Prozesshafte und Dynamische aber kann nicht aus dem Nichts entstehen. Die zentrale Frage ist, wie jenseits einer totalen und permanenten Mobilisierung der Gesellschaft eine Dynamik der sozialen Ordnung erhalten werden kann. Hier kommen zwei Aspekte ins Spiel, die die zentrale Achse einer Theorie kommunistischer Demokratie bilden: zum einen die gesellschaftliche Arbeitsteilung, zum anderen die Repräsentation. Doch halt, wurde nicht eben das Ende der repräsentativen Demokratie beschrieben? Tatsächlich, aber nur, wenn damit das System des (nationalstaatlichen) Parlamentarismus gemeint ist. Dieser ist spätestens mit dem neoliberalen Imperativ der bedingungslosen Unterordnung unter die Kapitalakkumulation für ernsthafte politische Erneuerungsprozesse endgültig zum Hemmschuh geworden. Das bedeutet keinesfalls, dass die politische und soziale Gestaltung in hoch-arbeitsteiligen Gesellschaften ohne Mechanismen der Repräsentation auskommen könnte. Die entscheidende

Frage dabei ist, inwiefern alle an jenen Aushandlungsprozessen beteiligt werden könne, die die eine zentrale Frage immer wieder aufs Neue beantworten: Welche gesellschaftlichen Bereiche/Phänomene können/sollen/müssen RepräsentantInnen überlassen werden, und welche sind in jedem Falle von den Betroffenen selbst zu organisieren? Eines ist sicher: Es soll keinen gesellschaftlichen Bereich geben, in dem diese Frage nicht offen und unter Beteiligung möglichst aller Menschen diskutiert wird. Die technischen und logistischen Hilfsmittel für eine derartige Debatte stehen dank der Revolution in den Informations- und Kommunikationstechnologien längst zur Verfügung; nur eine von kollektiver Selbstermächtigung ermöglichte Debatte kann einen derartigen Prozess in Gang setzen – und vor dem Stocken bewahren. Genau das ist mit Konstituierung gemeint: ein unabgeschlossener und unabschließbarer Prozess sozialer Steuerung. Auch hier gilt es aus den Errungenschaften der Geschichte sozialer Bewegungen zu schöpfen, ohne deren Fehler zu wiederholen. Auch in diesem Falle bin ich aufgrund des Standes der Produktivkraft der Arbeit, ihres Vergesellschaftungsgrades und der bereits heute wirksamen Rolle der Massenintellektualität zuversichtlich, was die Neuordnung des Verhältnisses von Repräsentation und Konstitution betrifft.

Von der Enteignung zur Ausbeutung und zurück

Im Postfordismus steht nicht nur das private Eigentum an Produktionsmitteln im Zentrum der kritischen Aufmerksamkeit, sondern auch die politischen (und somit nicht lediglich juridischen) Formen der Enteignung des produzierten gesellschaftlichen Reichtums. Immer mehr Ausgebeutete nennen ihre Produktionsmittel ihr Eigen – und sind „lediglich“ über die Notwendigkeit, ihre Produkte bzw. Dienstleistungen über den Markt zu veräußern, den Imperativen des Marktes ausgeliefert. Von der Enteignung indigenen Wissens bis zur Einhegung gemeinschaftlich produzierter Computerprogramme, von den Tätigkeiten „selbständiger“ Care-ArbeiterInnen bis zur Ausbeutung von StudientassistentInnen an den Universitäten reicht die Palette postfordistischer Ausbeutung. Damit soll nicht behauptet werden, dass vor 30 Jahren mehr oder weniger alle ausgebeutete Arbeit im Rahmen industrieller Lohnarbeitsverhältnisse geleistet wurde. Quantitativ

betrachtet war dies – erst recht aus einer globalen Perspektive – in der gesamten Geschichte des Kapitalismus nie der Fall.

Angesichts der gegenwärtigen Krise sieht sich das Kapital genötigt, die Ausbeutung qua Enteignung in bisher unbekanntem Ausmaß zu steigern. Diese Entwicklungen sind in den unterschiedlichsten ökonomischen Bereichen zu sehen: Vom land grabbing, der Aneignung von – meist öffentlichem – Land in den Staaten des Trikonts durch Länder und Konzerne des globalen Nordens über die plan- und gewaltvolle Verlängerung von Arbeitszeiten in den krisengebeutelten EU-Staaten (und nicht nur dort) bis hin zur allgegenwärtigen juristischen Einhegung der Produkte gesellschaftlichen Wissens und Handelns (Copyrights, Patente) unter zunehmender Hinzuziehung strafrechtlicher Verfolgungen. Kurzum: Nach dem vermeintlichen Höhenflug der Gewinnmargen in der kurzen Hochzeit des entfesselten Kapitalismus scheint sich das Kapital seiner eigenen notwendigen Voraussetzungen zu erinnern: der Natur und der menschlichen Arbeit. Dementsprechend feiern auch längst antiquiert geglaubte – und in Wahrheit nur temporär in „Randbereiche“ wie den Gefängnis-Industriellen Komplex oder den globalen Süden ausgelagerte – Zugriffsweisen des Kapitals auf die arbeitenden Menschen statt. Eines davon ist – in Marxschen Termini gesprochen – die Wiederkehr der Steigerung des absoluten Mehrwerts, die Steigerung des Profits durch Verlängerung der Arbeitszeit und/oder durch Verdichtung und somit höheren Arbeitsdruck. Wie auch die sogenannte „ursprüngliche Akkumulation“ sind dies Ausbeutungsformen, die nicht – wie uns Marx manchmal glauben lassen möchte – der Ur- bzw. Frühgeschichte des Kapitalismus angehören, sondern feiern vielmehr auf der höchsten bekannten Stufe kapitalistischer Vergesellschaftung fröhliche Urständ'. Die so fröhlich auch wieder nicht zu sein scheinen; vielmehr vertrete ich die These, dass ebendiese Entwicklungen Anzeichen einer grundlegenden Krise des Kapitalismus sind, Anzeichen eines „Dead End“ der Akkumulationsspirale. Sich darauf auszuruhen und auf das Ende des Spuks zu warten, wäre mehr als vermessen – nicht zuletzt der Forderungskatalog der Troika an die griechische Bevölkerung zeigt, dass die Herrschenden nur mit Zwang davon abzuhalten sind, ganze Weltgegenden zu „opfern“, um den Zusammenbruch ihrer Herrschaft ein wenig

hinauszögern zu können. Dass dies für die überwiegende Mehrheit der Menschen verheerende Folgen hat und in nicht allzu ferner Zukunft noch verheerendere haben dürfte, liegt auf der Hand.

Trotz düsterer Prognosen zeigen diese Entwicklungen, dass die Gesellschaften zu reich für ein kapitalistisches, und das bedeutet immer auch auf der Verwaltung (und notfalls auch der künstlichen Produktion) von Mangel beruhendes System geworden sind. Aus dieser Perspektive schöpft der vorliegende Essay seine Kraft. Wenngleich allerlei Abwehrkämpfe geführt werden und wohl weiter geführt werden müssen: Der gesellschaftliche Reichtum war niemals so groß wie heute, selbst angesichts der gegenwärtig massenhaften und absurden Produktion menschenfeindlicher und umweltzerstörender Waren würde er ein Überleben der Menschheit ohne Hunger, Obdachlosigkeit und Massenelend bereits im Hier und Jetzt erlauben! Auf diese Möglichkeiten hinzuweisen, erscheint mir beinahe infam, dennoch ist in nahezu allen linken Debatten über die Krise und ihre Auswirkungen kaum ein Hinweis darauf zu finden. Als ob sich in den letzten 30, 50 oder – in besonders krassen Fällen – 100 Jahren nichts Grundlegendes verändert hätte, gehen viele Linke nach wie vor von einem weitgehend unhistorischen Kapitalismus aus. Anders lassen sich der ungebrochene Verweis auf angeblich dringend notwendige Kämpfe um „Hegemonie“ (Neogramscianismus), „Umverteilung“ (Neo?Keynesianismus) oder „Verstaatlichung“ (Trotzkismus) nicht erklären. Daraus folgt – unabhängig von der vermeintlichen Radikalität der Beteiligten – eine politische Strategie, die sich von vorn herein in der Defensive einrichtet und kaum jemanden hinter dem Ofen hervorlockt. Die linken Patentrezepte des Fordismus zielen meilenweit an den Realitäten der gegenwärtigen Krise vorbei, und zwar vor allem in ihrem Verkennen des Potenzials postkapitalistischer Vergesellschaftung. Wer allerdings an einem ahistorischen Blick auf die Verhältnisse leidet, wird wohl oder übel zu altbekannten und heute wirkungslosen Rezepten greifen.

Dabei sollen keineswegs die Vorteile einer starken linken Kraft in Vertretungskörperschaften geleugnet werden, allerdings können linke Parteien gegenwärtig tatsächlich nur für eines gebraucht werden: Um Schlimmeres zu verhindern. Dies gilt es anzuerkennen und in strategische Überlegungen gesellschaftlicher

Transformation miteinzubeziehen, gleichzeitig ist jegliche Illusion hinsichtlich einer aktiven oder gar „führenden“ Rolle von Parteien als historisch widerlegt und angesichts der unumkehrbaren Krise der repräsentativen Demokratie aufs Schärfste zurückzuweisen.

Formen der Produktion des Gemeinsamen (Commoning, Commons, das Kommune)

Der Kapitalismus konnte seine Entwicklungsdynamik erst entfalten, als er die (Re)Produktion einer Klasse von Menschen sicherstellen konnte, die nichts anderes zu verkaufen hat als ihre Arbeitskraft. Während der sogenannten ursprünglichen Akkumulation wurden aus Bäuerinnen und Bauern ArbeiterInnen, und zwar durch die gewaltförmig durchgeführte Enteignung ihrer Produktionsmittel, allen voran der Einhegung des gemeinschaftlich bewirtschafteten Grundes und Bodens. Die brutale Kolonialisierung und beginnende Ausbeutung der „Neuen Welt“ sowie die Entwicklung der Sklaverei beruhten einerseits auf der rücksichtslosen Zerstörung existierender sozialer Zusammenhänge und andererseits auf der Verwandlung von Gemeingütern (*Commons*) in Elemente kapitalistischer Produktion und Akkumulation.

Die Geschichte des Kapitalismus ist also auch eine Geschichte der Enteignung von Commons bzw. ihrer Umwandlung in profitversprechende Waren. Die „sogenannte ursprüngliche Akkumulation“ war mit der Durchsetzung des Kapitalismus aber keinesfalls abgeschlossen, sie bildet vielmehr bis heute eine ständig andauernde und sich wandelnde Form der Einbeziehung nichtkapitalistischer Lebens- und Wirtschaftsformen in die Akkumulationslogik des Kapitals. Gerade heute greift der Kapitalismus auf der vermeintlich „höchsten“ Stufe ökonomischer Verwertung auf immer mehr Aspekte gesellschaftlichen Lebens direkt zu: in der Gentechnologie, im Rahmen der Inwertsetzung von Affekten und Lebensstilen, in den unterschiedlichen Feldern von Care-Arbeit, durch Saatgutpatentierung und Biopiraterie und nicht zuletzt mittels der neuen Welle von land grabbing, der massenhaften Aneignung von gemeinsam genutzten Landflächen des Trikonts durch Konzerne und Regierungen. Diese *Commons* sind nicht nur Objekte der Begierde eines ins Stocken gekommenen Wirtschaftssystems, sondern auch zentrale Quellen kommunistischer Verge-

sellschaftung. Nicht zuletzt durch den, wie auch immer entfremdenden und gewaltförmig-ausbeuterischen, Entwicklungsgang der Produktivkraft der Arbeit (General Intellect) entwickeln sich vor unseren Augen zahlreiche Projekte und Initiativen einer solidarischen, auf der gemeinsamen Nutzung von *Commons* basierenden Wirtschafts- und Gesellschaftsform. Von alternativen Lebens- und Wohnformen über nicht-kapitalistische Produktions- und Distributionsweisen bis zur kollektiven Infragestellung der imperialen Lebensweise der Herrschenden sowie der Mittelschichten und der damit verquickten Wachstumslogik des Kapitalismus reicht die Palette der global sich entwickelnden und gegenseitig verstärkenden Projekte einer *Commons*-basierten Lebensweise.

Dank der enormen Produktionskapazitäten, der Masseninтеллектуalität sowie der Möglichkeiten elektronischer Kommunikation ist bereits heute eine vernünftige und demokratische Bestimmung gesellschaftlicher Produktion, Distribution und Konsumtion in den Bereich des Realisierbaren getreten. Der Kommunismus stellt heute nicht zuletzt deshalb eine konkrete Utopie dar, die nicht mehr von einer besseren oder schlechteren Verwaltung des Mangels ausgeht, sondern von einer demokratischen und von unten gesteuerten bedarfsorientierten Ökonomie des „nachhaltigen Überflusses“, eben des gemeinsamen Gebrauchs des gemeinsam Produzierten -jenseits von Profitlogik und jenseits der Dialektik von Ent- und Aneignung.

Interessant ist zu beobachten, wie Commons einerseits aus alten, tradierten Formen gemeinschaftlichen Handelns hervorgebracht werden, und andererseits gewissermaßen „an der Spitze“ der technisch-gesellschaftlichen Entwicklung als neue Formen der Produktion auftauchen (wie in der Softwareentwicklung oder bei anderen sogenannten „Digital Commons“). Beiden gemeinsam ist, dass sie Produktions- und Konsumtionsweisen, manchmal auch Distributionsformen jenseits marktwirtschaftlich-kapitalistischen Zuschnitts ins Werk setzen. Im gemeinsamen Nutzen des gemeinsam Produzierten ist kein Platz mehr für Tausch und Eigentum. Das bedeutet natürlich nicht, dass im Rahmen kapitalistischer Gesellschaften Commons nicht als „nützliche Idioten“ des Systems eingesetzt werden könnten. Wo profitable Vermarktung nicht möglich scheint, die durch *Commoning* produzierten

Güter und Dienstleistungen jedoch für die Kapitalakkumulation wichtig sind (oder dieser zumindest nicht schaden), freuen sich auch die SykophantInnen des Kapitals über derartige Leistungen. Aber das sind wir bereits gewohnt: Innerhalb des totalitären kapitalistischen Systems läuft jede Tätigkeit und jede Äußerung Gefahr, im Sinne der Akkumulationslogik Verwendung zu fWichtiger erscheinen mir Überlegungen, die auf die Verallgemeinerbarkeit commonsbasierter Produktion und Distribution abzielen. Solange diese als Nischenformen (über)leben, stört dies niemanden, am wenigsten die Herrschenden. Wenn jedoch a) durch *Commoning* die Wachstumslogik des Kapitals in Gefahr gebracht wird und/oder b) Commons-basierte Formen als Alternative zur Profitlogik im großen Maßstab zur Geltung gebracht werden sollen, fangen die Probleme an. Ersteres wird sich nur durch die organisierte Gegenwehr der *Commoner* bzw. sozialer Bewegungen verhindern lassen, Letzteres eröffnet einen diskursiven Raum, den viele libertäre Linke gerne außen vor lassen, weil die Ergebnisse vergangener Experimente zu traumatisch waren. Die Rede ist von der Planung.

Solange Commons-basiertes Wirtschaften auf Nischen beschränkt bleibt, ist eine Planung von Produktion und Distribution im großen Stil nicht notwendig. Sobald wir allerdings den Anspruch erheben, durch Commons-Produktion auch jene Bereiche abzudecken, die bisher entweder rein profitlogischen oder staatlich kontrollierten Imperativen gehorchten, stellt sich die Frage nach einer demokratischer Planung. Dies gilt vor allem, wenn ökologische Maßstäbe der reinen Bedürfnisorientierung nicht untergeordnet werden. Diese beiden Parameter geben neben Aspekten technischer Machbarkeit den Rahmen für eine sozial und ökologisch gerechte ökonomische Ordnung ab. Eine derartig grundlegende Umgestaltung der Produktionsverhältnisse wird Veränderungen in der Bedürfnisstruktur und in den – vermeintlich technischen – Kriterien von „Machbarkeit“ in einem Ausmaß nach sich ziehen, das hier in seiner ganzen Tragweite nicht erfasst werden kann.

Konsumkritik reloaded, oder:**Geht´s der Planwirtschaft gut, geht´s uns allen gut?**

Konsumkritik, als Hinterfragung der Art und Weise, wie sich Individuen oder Kollektive reproduzieren, Lebensstile konstituieren und somit in den ökonomischen Gesamtprozess von Produktion, Distribution und Konsumtion involviert sind, galt – zumal in marxistischen Zusammenhängen – lange Zeit als „kleinbürgerlich“ und unmaterialistisch. Die Kritik am kapitalistischen System hatte an der Stätte der Produktion des gesellschaftlichen Werts anzusetzen, nicht an der so genannten „Zirkulationssphäre“. Die Kritik der kritischen Konsumkritik kam nicht von ungefähr: Mit den Bewegungen von und um 1968 orientierte sich die praktische Kritik kapitalistischer Zustände zunächst an der Gesamtheit des entfremdeten Lebens. Der Widerstand sollte sich nicht auf die Arbeitsplätze in den Fabriken beschränken, sondern sowohl die Sphäre der Ausbildung als auch jene des so genannten privaten Lebens grundsätzlich in Frage stellen. Dabei wurde auch der Zusammenhang von Produktion und Konsumtion ins Visier genommen, war doch das fordistische Glücksversprechen das einer zweifachen Integration des Proletariats in die bürgerliche Gesellschaft: durch politische Partizipation und Konsum. Nicht mehr „Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes“ wie bei Lenin, sondern „Teilhabe an der repräsentativen Demokratie plus Konsumtion standardisierter Güter (und Dienstleistungen) im Rahmen kleinfamiliärer Lebenszusammenhänge“ lautete die Devise der offiziellen ArbeiterInnenbewegung. Nicht zuletzt dagegen richtete sich die Revolte von 1968.

Nach dem Abflauen der Bewegungen aber verband sich jener Aspekt, der sich kritisch mit den Formen des Konsums auseinandergesetzt hatte, mit den christlichen Fundamenten einer Ethik des Verzichts und konstituierte eine letztlich moralisch begründete Kritik an der „westlichen Konsumgesellschaft“ und ihrem Gegenstück, der Armut in den peripheren Weltgegenden. In den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelte sich diese Konsumkritik selbst zu einer neuen Form der Affirmation, zu den *Lifestyles* des „bewussten Konsumierens“, inklusive Einkaufen im (damals noch Dritte) Welt-Laden, Biogemüse und Birkenstock-Sandalen. Marxistisch inspirierte KritikerInnen beharr-

ten auf dem Primat der Produktion und somit der Ausbeutung der Arbeitskraft, verloren aber die Komplexität und gegenseitige Bedingtheit von Konsumtion und Produktion aus den Augen.

Nicht zuletzt deshalb darf eine zeitgenössische Kritik der politischen Ökonomie Aspekte des Konsums nicht links liegen lassen. Ein anderer, möglicherweise wichtigerer Grund hängt mit der Perspektive eines „guten Lebens für alle“ zusammen, mit Konzepten einer anderen, nicht-kapitalistischen Vergesellschaftungsform, für die eine Ausrichtung der Produktion an den Bedürfnissen der Menschen maßgebend ist. Das Gros dieser Bedürfnisse wird unter kapitalistischen Verhältnissen bekanntlich von einer eigenen Industrie, die der Werbung, produziert. Die jahrzehntelange Herrschaft der Ideologie des existenziellen Zusammenhangs von ökonomischem Wachstum, gesellschaftlichem Fortschritt und Wohlstand, die linke wie rechte Fraktionen vertraten, wurde zwar zu Beginn der aktuellen Krise aufgelockert, dennoch sind die meisten AkteurInnen links der Mitte, allen voran Sozialdemokratie und Gewerkschaften, wieder fest auf Wachstumskurs. Diesem steht jedoch eine wachsende Minderheit von KritikerInnen des wachstumsorientierten Modells eines vermeintlich guten Lebens durch immer mehr Konsum entgegen. In Lateinamerika ist eine Tendenz zur Verankerung des Begriffes des „guten Lebens“ jenseits quantitativer Wachstumsvorstellungen zu beobachten. Dank des massiven Aktivismus vor allem indigener Bewegungen fand diese Position in Ecuador und Bolivien sogar Eingang in die Verfassung – wie im übrigen auch die Überwindung der „modernen“ Beschränkung des staatlichen Rahmens auf nur eine einzige bzw. vereinheitlichte Nation.

Hierzulande ist die Wachstumskritik in der Linken nach wie vor marginalisiert. Durch die zunehmende Bedeutung ökologischer Fragen und um sich greifender Experimente solidarischer, nicht-kapitalistischer Ökonomie, aber auch durch das gesteigerte Interesse an landwirtschaftlichen Bewegungen und alternativen Formen von Lebensmittelproduktion gewinnt sie jedoch zunehmend an Terrain. Die Frage nach einem „guten Leben“ beschränkt sich dabei nicht auf die Freiheit von Ausbeutung und andere Formen politischer Partizipation; im Rahmen einer globalen Strategie universeller Gleichheit und Freiheit ist die Frage des „Wie-

Leben-Wollens“ aufs Engste mit jener nach dem Konsum (und somit natürlich auch wieder der Produktion) verbunden. Mehrere Dimensionen sind hierbei zu berücksichtigen:

Transnationale Solidarität: Im Rahmen des derzeit in den privilegierten Zentren vorherrschenden Konsummodells ist eine Perspektive globaler Gleichheit nicht denkbar. Die imperiale Lebensweise basiert zum einen auf einer hierarchischen geografischen Arbeitsteilung zulasten des globalen Südens und zum anderen auf der Untergrabung der Reproduktionsfähigkeit unserer stofflichen Umwelt. Eine weltweite Verallgemeinerung dieses Lebensstiles würde binnen kurzer Zeit zu einem sozialen und vor allem ökologischen Kollaps führen. Ein transnationales Projekt eines guten Lebens für alle muss diese Problematik konstitutiv in sich aufnehmen. Das bedeutet eine notwendige Veränderung des Lebensstiles auch weiter Teile der ArbeiterInnenklasse des globalen Nordens. Die ökologisch katastrophale Zersiedelung mancher Gegenden durch den Einfamilienhaus-Wahn, die Ausrichtung unserer Mobilität am motorisierten Individualverkehr sowie der Massenkonsum industriell produzierter landwirtschaftlicher Güter (Fleisch!) müssen einem radikalen Paradigmenwechsel unterzogen werden, bei der „wir“ im Norden weit mehr vom globalen Süden zu lernen haben als umgekehrt. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wäre die Verknüpfung eines solidarischen Güteraustausches in Verbindung mit einer nicht-chauvinistischen Re-Regionalisierung von Produktion und Distribution.

Ende der kapitalistischen Naturzerstörung: Langfristig ist es unmöglich, einem ökologischen System mehr zu entnehmen, als es reproduzieren kann. Peak-Oil, -Soil und die Überschreitung der Förderspitzen diverser, vor allem für die Elektronikindustrie notwendiger seltener Erden und Erze stellen unsere Gesellschaften bereits jetzt vor dieses Problem. Andererseits gibt es kapitalistisch-ökonomisch wohlbegründete Vernichtung von Waren, allen voran von Lebensmitteln, um Preise stabil zu halten. Gleichzeitig werden in industrieller Landwirtschaft riesige Monokulturen betrieben, um Erträge zu optimieren – eine gleichermaßen absurde, nachhaltig unökonomische und doch kapitalistisch sinnvolle Kombination. Auch Natur- oder Kulturkatastrophen wie zuletzt jene in Fukushima führen zu einer Steigerung des Bruttonational-

produktes! Grundsätzlich tendiert ein kapitalistisches und imperiales Wirtschaftssystem dazu, ökologische Probleme seiner Produktionsweise in ärmere Gegenden auszulagern. Spätestens mit der sozialen Bewegung der Migration schließt sich der Kreislauf, denn sowohl Klima als auch stofflicher Reichtum kennen keine Grenzen, ebenso wenig wie die Bewegung der Migration. Es wird also kein Weg daran vorbei führen, individuelle und kollektive Formen des Konsums entlang einer ökologisch nachhaltigen Perspektive neu zu organisieren. Im Rahmen des Kapitalismus ist dies schlicht nicht möglich, wie der Handel mit CO₂-Zertifikaten beweist: Die Bekämpfung des Klimawandels mittels Finanzialisierung der Natur durch die Ausgabe und den Handel von Schadstoffemissionen hat sich nur wenige Jahre nach ihrer Einführung als völlig wirkungslos herausgestellt. Durch die so betriebene Auslagerung von Umweltverschmutzung von reichen in ärmere Weltgegenden hat der sogenannte „Klimahandel“ die globale Ungleichheit sogar noch gesteigert. Gegen diese Tendenzen gilt es, ohne auf die Errungenschaften der Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit und der Wissenschaft zu verzichten, eine nachhaltig reproduzierbare und Folgeschäden abwägbare Form der Produktion – insbesondere von Lebensmitteln – zu entwickeln. Die Begrenzung von Schadstoffemissionen kann dabei effektiv nur durch politische, nicht-marktvermittelte Vorgehensweisen durchgesetzt werden.

„*Gutes Leben für alle*“: Der Übergang zu einer ökologischen post-kapitalistischen Produktionsweise muss sowohl auf kollektiven Kämpfen als auch auf einer Transformation der individuellen Lebensweise beruhen – zumal in den Metropolen. Das bedeutet, dass die Transformation sowohl ein politischer als auch ein ethischer Prozess ist, in dem kollektives Handeln und individuelle Verantwortung nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sich aufeinander beziehen und untrennbar zur Geltung kommen. Weder eine individuelle Veränderung des Konsumverhaltens noch der Verweis auf kommende gesellschaftliche Zustände „nach der Revolution“ sind brauchbare kommunistische Strategien. Vielmehr bedarf es einer kollektiven und individuellen Verantwortungsethik, die sich aus den Praxen und Diskussionen sozialer Bewegungen speist und dennoch das Individuum diesen nicht nachordnet. Wie es bereits heute darum geht, Lohnarbeit und Ver-

wertungszwang zu fliehen, geht es auch um die Veränderung unserer imperialen Lebensweise, um Praktiken und Diskussionen über das „Wie wollen wir leben?“, um mögliche Formen der Kollektivierung reproduktiver Tätigkeiten, aber auch um eine radikale ökologische und soziale Änderung unseres Konsum- und somit immer auch Produktionsverhaltens. Projekte gemeinsamen Wohnens und Lebens, Lebensmittelkooperativen und bereits existierende Projekte einer „Umsonstökonomie“ stellen dabei enorm wichtige Erfahrungen und Praxen einer nicht mehr kapitalistischen Form des Konsums – und auch der (Re)Produktion – dar.

Aber es bedarf auch weitergehender Formen der Koordination und Planung von Produktion und Verteilung, wenn die oben genannten „Nischenformen“ nicht zu funktionalen Ausweichstellen der kapitalistischen Produktionsweise werden sollen. Dazu gibt es keinen Masterplan, zumal der historische, die zentralisierte Planung durch staatliche Institutionen, sich als unbrauchbar erwiesen hat. Wie aus existierenden Formen alternativer Ökonomien und politischer Organisation neue, nicht-hierarchische Formen der Instituierung und Repräsentation gefunden werden müssen, gilt es auch über Steuerungs- und Planungsmechanismen einer demokratischen Produktion und Distribution nachzudenken. Die mikroelektronische Revolution, die enorme Beschleunigung der Informationsverarbeitung und des Datentransports stellen riesige Potenziale zur Verfügung, um eine dezentrale und effektive Infrastruktur zu schaffen. Die Erfahrungen, die in demokratischen Großprojekten (von Wikipedia über die Räte der guten Regierung der Zapatist@s bis zur horizontalen Zusammenarbeit der ForscherInnen in den Projekten des Kernforschungsinstituts CERN in der Schweiz) gewonnen wurden und werden, sind unabdingbare Schätze für die Inangriffnahme einer gesellschaftlichen Wirtschaftsplanung „von unten“.

Nieder mit der Familie!

Im Gefolge der Weltrevolution von 1968 gerieten nicht nur fordistische Arbeitsverhältnisse, die Rolle der Universität in der kapitalistischen Arbeitsteilung, die Langeweile bürgerlichen Konsumverhaltens und der imperialistische Vietnamkrieg in das Fadenkreuz der Bewegungen; auch die rigide, lustfeindliche Sexu-

almoral der bürgerlichen Gesellschaften und die damit eng verbundene Rolle der Kleinfamilie wurden sowohl theoretisch als auch praktisch einer radikalen Kritik unterworfen. Nicht zufällig waren die Schriften Wilhelm Reichs unter den meistgelesenen (Raubdrucken) dieser Zeit. Auch die frühen Texte der Sexpol, einer Gruppe marxistischer PsychoanalytikerInnen, wurden wieder aufgelegt und erfreuten sich großer Beliebtheit. Gelesen wurde aber auch Friedrich Engels' Schrift „Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“, in der er die historische Vermittelt-heit von Kapitalismus und Patriarchat herausstellte und deutlich auf die Notwendigkeit der Überwindung der Familie durch den Kommunismus als „realer Bewegung“ hinwies.

Die (klein)bürgerliche Kleinfamilie mit ihrer autoritären Geschlechterhierarchie, rigiden Sexualmoral und kapitalistischen Funktionalität wurde allerdings nicht nur in der Theorie attackiert. Die „sexuelle Revolution“ beförderte (sexuelle) Beziehungsweisen jenseits der klassischen „romantischen Zweierbeziehung“: Gruppensex, die Entkoppelung von Sexualität und romantischer Liebe, das Experimentieren mit Drogen und die Entwicklung von Kommunen in Stadt und Land waren integrale und wichtige Teile der internationalen Protestbewegung. Die traditionelle Kleinfamilie und ihre Rolle in der kapitalistischen Gesellschaft sollten nicht nur theoretisch, sondern politisch und in sozialen Alltagspraxen kritisiert werden. Nicht zu vergessen sind die Emanzipationsbewegungen Homosexueller, die 1969 mit einer Schlacht in der Christopher Street in New York ihren Ausgang nahmen, genauso wenig wie die zweite, autonom genannte Frauenbewegung. Sie prangerte nicht nur in der Kleinfamilie, sondern auch innerhalb der Bewegung und alternativer Lebens- und Liebesformen das Weiterleben patriarchaler Verhältnisse an – und führte konsequenterweise zu einer Politik der Abgrenzung von männlich-patriarchal dominierten Strukturen und Gruppen der (Post)68er. Lesbisch leben wurde als konsequente Praxis feministischer Theorie und Politik propagiert, der Differenzfeminismus betrachtete die Unterschiede zwischen den Geschlechtern zwar meist als sozial und historisch konstruierte, forderte jedoch für das eigene Geschlecht das Recht auf eigenständige Organisation und Räume. Die „neuen sozialen Bewegungen“ der späten 70er und 80er Jahre führten zu

einer weiteren Differenzierung sozialer Sphären und Szenen. In den Kommunen wurde die „freie Liebe“ propagiert und praktiziert, was allerdings in Ermangelung der Interaktion mit sozialen Auseinandersetzungen und unter der Führung charismatischer Männer nicht selten katastrophalen Entwicklungen zeitigte, an deren Ende nicht die Befreiung von Kapital und Familie, sondern physischer und psychischer Missbrauch sowie extrem autoritäre Strukturen standen. Durch diese Fehlentwicklungen und den Abschwung sozialer Kämpfe in den 80er-Jahren begünstigt, wurde selbst unter Linken die Alternative zur bürgerlichen Kleinfamilienkonstellation zunehmend weniger der Kritik unterworfen. Allerdings führten das Fortwirken der Frauenbewegung und die Neoliberalisierung der Gesellschaft mit ihren radikalen Individualisierungstendenzen zu einem tendenziellen Aufbrechen der heterosexuellen Zwangsgemeinschaft. Die Scheidungsraten stiegen, die staatlich/kirchlich sanktionierte Institution der lebenslänglichen Ehe wurde und wird von immer mehr Menschen mittlerweile als antiquierte Ideologie durchschaut und bestenfalls als temporäre Erscheinung praktiziert. Neuerdings sprechen wir von „LebensabschnittspartnerInnen“ und „Patchworkfamilien“ – aber ist das emanzipatorisch, stört das das kapitalistische Getriebe, oder sind diese unterschiedlichen Formen „serieller Monogamie“ vielmehr die passenden Formen postfordistischer Arbeitskräftereproduktion?

Trotz all der Transformationen, die die familiäre Ordnung in den letzten Jahrzehnten durchgemacht hat, hat sich an der geschlechtlichen Verteilung von Haus- und Reproduktionsarbeit erstaunlich wenig geändert. Das mag zum einen mit der nach wie vor existierenden Schere zwischen Frauen- und Männereinkommen zu tun haben, darüber hinaus existiert jedoch eine erstaunliche ideologische Rigidität der geschlechtlichen Ordnung, bei der nach wie vor „technische“ Aspekte der Reproduktionsarbeit hauptsächlich den Männern vorbehalten sind, während ihre Care-Aspekte weiterhin Frauensache sind. Diese Arbeitsteilung und die ihr innewohnenden Hierarchien gilt es zu zerbrechen. Eine grundlegende Veränderung ist weder von „Bewusstseinskampagnen“ noch vom Staat zu erwarten. Viel eher kann aus einer produktiven Verbindung der zeitgenössischen Debatten und Expe-

perimente zu einer anderen, nichtkapitalistischen Care-Ökonomie mit jenen um *Commons*-basierte Wirtschaftsformen eine kollektive Neuordnung dieser gesellschaftlich notwendigen Arbeit entstehen, die sich der Dichotomie von Markt und Staat entzieht und Perspektiven einer solidarischen Ökonomie entwickelt. In Sachen Care bieten sich beispielsweise die Pflege von alten Menschen oder auch Kindererziehung an. In beiden Bereichen gibt es seit geraumer Zeit Experimente mit kollektiven Formen jenseits von Markt und Staat, von der Kinderladenbewegung Post-68 bis zu selbstverwalteten Alten-Kommunen und WGs. Die Hauptschwierigkeit liegt dabei im hohen Zeitaufwand, den diese gesellschaftlich enorm wichtigen Tätigkeiten erfordern sowie auch in den ideologischen Barrieren, die auf dem Weg zur Massenwirksamkeit zu durchbrechen sind. Ein wichtiger Aspekt dabei ist die aktive Teilnahme des lokalen Umfelds und der Communities, nicht zuletzt um die entfremdenden Momente eines anonymen bürokratischen Wohlfahrtssystems, wie wir es vom Fordismus kennen, zurückzudrängen.

Eine Strategie der kollektiven Wiederaneignung des Kommunen hat sich an diesen Verschiebungen zu orientieren, will sie nicht mit den wirkungslosen Rezepten aus der Garküche der fordistischen ArbeiterInnenbewegung zur lebensverlängernden Medizin für den kranken Kapitalismus werden. Eine Politik des Kommunen auf der Höhe der Zeit muss dementsprechend die nationalstaatliche und auch die (klein)familiäre Form gesellschaftlicher Regulierung ebenso hinter sich lassen wie die Institution des Privateigentums an sich in Frage stellen. Mit diesen drei Formen sind die wesentlichen aktuellen Hindernisse einer kommunistischen Transformation benannt. Die Überwindung der Familie kann dabei nicht von den anderen Sphären getrennt betrachtet werden, nicht zuletzt da besitzindividualistisches Eigentumsdenken und staatliche Bevölkerungspolitik ihren gesellschaftlichen Rahmen bilden. Alternativen zur kapitalistischen Ordnung von Liebes- und Verwandtschaftsbeziehungen müssen sich also sowohl von der Rolle der Familie als „Keimzelle des Staates“ emanzipieren, also auch von Eifersucht und Eigentumsdenken; dabei können wir nicht auf die väterliche Hand des Staates vertrauen. Es geht also um nichts weniger als um die Reorganisierung von Er-

und Beziehungsformen entlang der Orientierung an Gemeingütern und gemeinsam geteilten, d.h. produzierten und konsumierten sozialen Leistungen. Orientierungspunkte finden sich in der Geschichte der sozialen Bewegungen, von den israelischen Kibbuzim über die Kinderladenbewegung bis zu den Kommune-Experimenten von Nach-68 oder der gegenwärtigen Polyamory-Bewegung. Fehler zum Teil drastischer Natur finden sich in allen Experimenten; unser großer Vorteil ist, dass es nicht verboten ist, aus ihnen zu lernen. Fest steht nur, dass der Kommunismus 2.0 jenseits der Familie angesiedelt ist, sei es in seiner „klassisch“-patriarchalen oder auch der postmodern-patchworkartigen Version.

Ein wesentlicher Teil dieser demokratischen Rekollektivierung des sozialen Lebens ist das Wohnen. Nicht nur rassistische und Klassensegregation wird in diesem Bereich reproduziert, sondern auch die familiäre Form des Zusammenlebens. Obwohl die traditionellen Wohnformen mehr und mehr aufgebrochen werden, gelten die alternativen, kollektivistischen Varianten doch den meisten Menschen als Übergangsformen, vor allem in der Studienzeit oder im Alter. Der Normalzustand ist nach wie vor jener des Lebens im – *nomen est omen* – Einfamilienhaus oder einer nach der gleichen Logik konstruierten Wohnung. Auch hier gilt es, überkommene Formen gemeinschaftlicher Lebensgestaltung aufzubrechen. Baugruppenprojekte und andere Formen kollektiven Wohnens sind derzeit beliebt, besonders in „generationenübergreifender“ Form. Hier gilt es anzuknüpfen, ohne jedoch der damit oft einher gehenden Verfestigung einer ausbeuterischen sozialen Ordnung in die Karten zu spielen. Da kann es schon vorkommen, dass die teilweise (Re)Kollektivierung der Reproduktion im Gemeinschaftsgarten mit der Beförderung städtischer Aufwertungsprozesse zusammenfällt, die für gewöhnlich mit der mehr oder weniger sanften Vertreibung proletarischer und migrantischer Bevölkerungsteile Hand in Hand geht – wovor selbstredend auch linke Basisprojekte nicht gefeit sind ... Umso mehr ist „von oben“ initiierten alternativen Wohnformen zu misstrauen und die Anschlussfähigkeit von Wohnprojekten an Bewegungen in den Stadtvierteln, mithin ihre politische und soziale Rolle im Prozess städtischer Veränderung, bewusst zu gestalten. Das gilt selbstredend, wenn auch in anderen Formen und aus anderen Grün-

den, für Wohnprojekte am Land. In jedem Fall erscheint mir eine beständig reflektierte und bewusst antipatriarchale Organisation der anfallenden Arbeit innerhalb der Projekte als *conditio sine qua non* für das Aufbrechen hierarchischer Geschlechterverhältnisse.

Revolutionäre Subjekte und Organisation

KommunistInnen sind eine kleine Minderheit der politisch Aktiven, gesellschaftliche Umwälzungen von unten erfordern jedoch Massenbewegungen. Es ist also notwendig, breite Allianzen zu schmieden, um grundlegende Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen durchzusetzen. Das bedeutet nicht, dass soziale Bewegungen per Willensentscheid ins Leben gerufen werden könnten. Bei aller Wichtigkeit vorbereitender Gruppierungen und Strukturen gehorchen Massenbewegungen eigenen Gesetzen und können nicht vorherbestimmt oder gar strategisch geplant werden. Dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – ist es wichtig, die Zusammensetzung sozialer Bewegungen zu analysieren und Bündnispartner für kommunistische Kräfte auszumachen. In den gegenwärtigen Bewegungen können zwei Strömungen ausgemacht werden, die sich quer zu den historisch bekannten Grenzlinien der ArbeiterInnenbewegung (reformistisch / revolutionär) unterscheiden. Drei Begriffspaare sind für eine aktuelle Entscheidung ausschlaggebend: defensiv / offensiv, Wachstum / Postwachstum sowie Staat / kommunistisches Gemeinwesen, wobei sich für gewöhnlich Verkettungen je eines Pols der Gegensatzpaare ergeben. Das Paar defensiv / offensiv bildet meines Erachtens die Hauptlinie von Positionierungen zu gesellschaftlichen Fragestellungen. Falls eine defensistische Position überhaupt zu einer weiterreichenden (Transformations)Strategie weiterentwickelt wird, ist diese für gewöhnlich um die Begriffe Wachstum und Staat gruppiert, meist garniert mit einer Portion Vollbeschäftigung. Diese „Defensivverkettung“ ersetzt die historische Position des Reformismus: mit Kollektivsubjekten, die sich dieser Position verschreiben, werden revolutionäre Kräfte ohne weiteres Bündnisse eingehen, um zum Beispiel Privatisierungen öffentlicher Güter oder Leistungen zu verhindern oder um gemeinsam gegen reaktio-

näre Mobilisierungen aufzutreten. Allianzen mit diesen Kräften zu schmieden, um gesellschaftliche Verhältnisse umzuwälzen oder auch nur schrittweise zum Besseren zu verändern, ist jedoch Kräfteverschwendung. Dabei ist auch nicht entscheidend, wie radikal ihre Forderungen vorgetragen werden. Ein Beispiel: Ob ein Mehr an staatlicher Regulation des Krisenkapitalismus oder die totale Verstaatlichung der Industrie – eine am Staat ausgerichtete Strategie mag ob ihrer Radikalität früher für die Unterscheidung zwischen reformistisch und revolutionär tauglich gewesen sein (auch dies wage ich allerdings zu bezweifeln), heute jedoch findet sich die Demarkationslinie zwischen den am Staat orientierten Kräften und jenen, die eine gänzlich andere Art von Vergesellschaftung anstreben. Ähnliches lässt sich auch in Bezug auf die Frage „Wachstum oder Nicht-Wachstum“ zeigen. Die kommunistische Verkettung lautet dementsprechend „offensiv – Post-Wachstum – Kommunismus“, und dahingehend sind zukunftssträchtige Allianzen zu schmieden. Dabei ist nicht entscheidend, „wie radikal“ die Positionen der AllianzpartnerInnen sind, sondern ob sich Dynamiken in Richtung der kommunistischen Verkettung entwickeln können. In diesem Sinne sind für eine kommunistische, also offensive Strategie der Befreiung scheinbar handzahme Alternativökonomieprojekte oder linkschristliche Basisbewegungen wichtigere AnsprechpartnerInnen als traditionssozialistische Gewerkschaften oder revolutionäre Altlinke. Entscheidend sind die Offenheit der Beziehung, die Begegnung auf gleicher Augenhöhe und die Möglichkeit zur gegenseitigen positiven Beeinflussung. Solidarische Umgangsweisen zwischen unterschiedlichen Teilen sozialer Bewegungen, wie sie sich in der globalen Protestbewegung, in den Sozialforen oder im arabischen Frühling und bei Occupy praktiziert wurden, weisen einen Weg für künftige Kämpfe. Als die drei „provisorischen Imperative“, aus denen sich dieser Weg zusammensetzt, seien genannt:

- Ausgehen von der Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit (stofflicher Reichtum, Gemeingüter, General Intellect) anstatt von der politischen Herrschaft des Kapitals. Commonsdebatten und solidarische Ökonomie als Bewegungen neuer Demokratisierung der Ökonomie

- Anerkennen der fundamentalen Krise der repräsentativen Demokratie: Die Krise beschränkt sich nicht auf die Ökonomie -> Vielfachkrise, auch ökologische! Der Arabische Frühling und Occupy als Bewegungen neuer Demokratisierung der Gesellschaft
- Verbindung symbolischer Aktionen mit der Taktik des „metropolitanen Streiks“ (als Form des Klassenkampfes im Postfordismus) bringt: 1. Mediale Sichtbarkeit der Gegenkräfte und ihrer Ideen, 2. Dynamik in die notwendigen Prozesse der Neuformierung emanzipatorischer Kräfte

Es geht um politische Organisation **und** Vernetzung bereits existierender alternativer Projekte, um das Unterbrechen der Ströme des Kapitals sowie des Kommandos der Staaten **und** um die Verbindung alternativer Ökonomien und politischer Formen. Wir wissen nicht nur, wie's nicht geht, nämlich mit Parteien und über die Eroberung staatlicher Macht, wir haben auch Beispiele und Experimente neuer demokratischer Formen gesellschaftlicher Organisation: die Piqueteros während der argentinischen Krise von 2001, die Zapatistas (von der Organisation ihres Aufstandes 1994 über die Konstitution der autonomen Gemeinden, vom Internationalismus zu den „Räten der guten Regierung“), die spontan gebildeten Räten in der Massenstreikbewegung in Frankreich 1995, bei der es nicht zuletzt um die Wiederaneignung der Verwaltung und des Sozialstaates ging, und nicht zuletzt die Kampfformen des arabischen Frühlings und die Organisationsweisen der Occupy-Bewegung. Viele dieser Kampf- und Organisationsformen entwickelten sich in und aus unmittelbaren Abwehrkämpfen gegen Privatisierung, Unterdrückung und sozialen Kahlschlag. Auch die unbrennt-Bewegung kann hier eingemeindet werden: Die neuen Post-Partei-Organisationsformen nehmen dabei ein Stück weit die Form eines neuartigen Zusammenlebens und –handelns der Menschen voraus, weil Emanzipation ein Prozess ist und nicht automatisch auf von Avantgarden geleitete Ereignisse folgt. Der Prozess revolutionärer Umgestaltung verändert die gesellschaftliche Objektivität ebenso wie die involvierten Subjekte, und dies gilt nicht nur für politische Prozesse, sondern auch und gerade für die mehr oder weniger neuen Formen ökonomischen Handelns, von den lateinamerikanischen, oft aus Not geborenen Projekten soli-

darischer Ökonomie über die Landlosenbewegungen und jene des kleinbäuerlichen Widerstands bis zur kollektiven Erschaffung von Computerprogrammen und neuen Vergesellschaftungsformen im Kampf gegen soziale Enteignung qua Privatisierung, wie seit letztem Jahr in der Steiermark, Fabriksbesetzungen, Food-Coops, Kostnixläden etc.

Es geht also nicht um ein Ausspielen der politischen gegen die ökonomische Sphäre oder vice versa. Es soll auch nicht die Zuspitzung des Widerspruchs von institutioneller Politik einerseits und Basisbewegungen andererseits betrieben werden. Um jedoch an einer produktiven Dynamik zwischen zumindest potenziell progressiven Institutionen wie z.B. Gewerkschaften und sozialen Bewegungen und Basisinitiativen zu arbeiten, müssen die altbekannten Vormachtstellungsphantasien der großen Institutionen überwunden werden; unter den veränderten Vorzeichen sind sie zur Wirkungslosigkeit verdammt, wenn sie die neuentransnationalen, migrantischen, subjektkritischen und prekären Subjekte und Kollektive nicht als wichtige AkteurInnen sozialer Veränderung anerkennen. Genauso wie die linken Basisbewegungen, sozialen Experimente und mikropolitischen AkteurInnen zur gesellschaftlichen Wirkungslosigkeit verdammt sind, wenn sie nicht ihre Szene-Scheuklappen ablegen und sich in Theorie und Praxis mit gesamtgesellschaftlichen Phänomenen auseinandersetzen.

Toni Negri hat geschrieben, KommunistIn zu sein, bedeutet als KommunistIn zu leben. Selbst wenn wir das revolutionäre Pathos aus dieser Aussage abziehen, so spricht sie doch eine tiefere Wahrheit über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aus. Revolutionären Subjekten ist die politische Ethik niemals rein äußerliches Mittel zur Veränderung von Machtverhältnissen. Gesellschaftsveränderung und Transformation von Subjekte gehen Hand in Hand, wenn jene mehr als nur eine schrittweise Verbesserung oder die Verhinderung von Verschlechterungen sein soll. Authentische Revolutionen sind überhaupt nur möglich, wenn die an ihr Beteiligten sich dem radikalen Ethos einer zukünftigen Gesellschaftsordnung verschreiben, und zwar nicht nur in Worten, sondern auch in ihren politischen Handlungen – und allen voran im Alltagsleben. Als KommunistIn zu leben, bedeutet mithin, der imperialen Lebensweise ebenso wie den Bequem-

lichkeiten jener Aspekte hierarchischer Arbeitsteilung zu entsagen, von denen mensch profitieren könnte: etwa der Care-Arbeit von Frauen oder den HandlangerInnen-tätigkeiten von Neulingen in politischen Organisationen. Als KommunistIn zu leben, bedeutet, weder den Raum des Alltäglichen noch jenen der Politik zu privilegieren, sondern in beiden jene Maßstäbe einer kommunistischen, d.h. befreiten Gesellschaft anzulegen, die der Ethik der politischen Zielsetzung adäquat sind. Das wird vielen nicht leicht fallen, und jenen, die überproportional von existierenden gesellschaftlichen Hierarchien profitieren, am wenigsten. Sich von bürgerlicher Karriere, Kleinfamilie, Eigenheim und Auto zu verabschieden, ist tatsächlich keine geringe Zumutung. Wollen wir aber nicht bloß schöne Reden über den Kommunismus schwingen, sind diese Abschiede unumgänglich. Zum Glück eröffnen sie die mannigfaltigen Möglichkeiten gewonnener Zeit – Zeit der Solidarität, des Kampfes und der Liebe. Und, mal ganz ehrlich: Gibt es etwas Schöneres, als alles anders machen zu können?

Der gegenwärtige Stand des gesellschaftlichen Reichtums, die produktive Realität existierender Gemeingüter materieller und immaterieller Natur könnten bereits heute weltweit ein Leben ohne Ausbeutung und Mangel ermöglichen. Selbst und gerade wenn wir die ökologische Dimension der Reichtumsproduktion in die Debatte einbeziehen, stellt sich heraus, dass angesichts der künstlichen Vervielfachung der Produktion vieler Gebrauchsgüter (besucht einmal das Joghurt-Regal bei Tesco oder den nächsten Drogeriemarkt) nur ein Bruchteil jener Arbeit notwendig ist, um dennoch ein gutes Leben für alle zu gewährleisten. Von der unnötigen Produktion von Waffen, SUVs und anderen Blödheiten einmal abgesehen.

Ist aber der Begriff der Demokratie überhaupt noch aus den Händen des Kapitalismus zu befreien? Taugt er, angesichts seiner etablierten herrschaftlichen Verfasstheit als liberaler Parlamentarismus überhaupt noch, oder sollen wir ihn einfach rechts liegen lassen? Ist Kommunismus überhaupt demokratisch, ist er gar demokratischer als Demokratie?

Ist Kommunismus demokratisch?

Die Forderung nach einer politischen Form jenseits des liberalen Parlamentarismus, einer „absoluten“ oder „realen“ Demokratie, ist nicht nur ein Element linker Theorien, sondern auch zentraler Bestandteil neuer sozialer Bewegungen. Während die globale Protestbewegung der Nullerjahre noch diffus „Eine andere Welt ist möglich!“ postulierte, zeigen die jüngeren Auseinandersetzungen schärfere Konturen: Die Möglichkeit reformistischer Veränderung der bestehenden Ordnung spielt dabei kaum eine Rolle, vielmehr wird gegen die von oben verordnete „Demokratie“, die keine ist, eine „reale“ gefordert – und auf den Plätzen (beispielsweise von Kairo, Madrid, New York oder Tel Aviv) praktiziert. Entgegen vieler Demokratietheorien entwickeln diese Bewegungen bei all ihren Unterschieden eine weitgehende praktische Kritik an der staatlichen und der repräsentativen Form liberaler „Demokratie“. Sie fordern – wie in Spanien – nicht zufällig „reale Demokratie“. All diese Bewegungen begnügen sich nicht mit einem Mehr an real existierender Demokratie, sondern verweisen, um das Absterben des liberalen Paradigmas parlamentarischer Repräsentation wohl wissend, auf ein überschießendes, utopisches Moment. Parteien und charismatische SprecherInnen haben ausgedient, bei den Versammlungen und Camps auf den Plätzen wird mit neuen Formen unmittelbar partizipativer Demokratie experimentiert.

Praktiken konstituierender Macht

Die Versammlungen auf den Plätzen im Rahmen der Occupy-Bewegung oder im Rahmen des „arabischen Frühlings“ zeigen die Richtung auf, die eine kommende Demokratie als konstituierende Macht einer neuen gesellschaftlichen Ordnung nehmen könnte. Die Assembles auf den Plätzen, die Stadtteilversammlungen und Nachbarschaftskomitees sind wichtige Elemente einer konstituierenden Macht, die die Geschicke von widerständigen Praxen

demokratisch lenken, aber auch die Wiederaneignung der sozialen Infrastruktur organisieren können. Die „Kliniken der Solidarität“ in Griechenland oder die Vereinigungen gegen Zwangsdelegierungen in Spanien sind tief in der Bevölkerung verankerte Organisationsformen, die ihr Vertrauen in den Staat längst verloren haben, ihm aber nicht mit Zynismus und Vereinzelung, sondern mit kollektivem, demokratischem Widerstand begegnen. In nächster Zeit wird sich zeigen, ob daraus Institutionen entstehen, die eine längerfristige Ablöse staatlicher Apparate, eine dauerhafte Reorganisation sozialer Dienstleistungen und letztlich auch nichtkapitalistischer Produktion und Distribution einleiten können.

Das Wiederaufkeimen von Betriebsbesetzungen und Diskussionen um ArbeiterInnenselbstverwaltung stimmen jedenfalls hoffnungsvoll. Hoch arbeitsteilige Gesellschaften können wohl nicht gänzlich auf repräsentative Formen verzichten – wer will sich schon um Müllabfuhr, Herzoperationen, das Schienennetz oder die Elektrizitätsversorgung gleichzeitig kümmern? Wie eine demokratische *und* effektive Kontrolle und Planung dieser Bereiche aussehen könnte, ist nicht auf dem Reißbrett, sondern nur durch eine breite gesellschaftliche Auseinandersetzung zu entscheiden. Aus Vergangenheit und Gegenwart wissen wir jedenfalls, dass zentralstaatlicher Planung und kapitalistischem Markt gleichermaßen zu misstrauen ist. Es gilt also, neue Formen gesellschaftlicher Steuerung und Verwaltung auf transnationaler Ebene zu finden, ohne die Bedürfnisse der Menschen bürokratischen Großorganisationen wie etwa der EU-Kommission unterzuordnen. Wie kann ein Überschreiten von Nationalstaatlichkeit mit einer Re-Regionalisierung sozialer Beziehungen unter Wahrung der Selbstbestimmung der Bevölkerung verknüpft werden?

Über die Institution des Privateigentums ist die staatliche Demokratie unverbrüchlich mit der ökonomischen Verfasstheit der Gesellschaft verknüpft. Dementsprechend muss sich jede demokratische Politik, die sich ernst nimmt, dazu positionieren. Kapitalistische Demokratien tun dies mit allem Nachdruck. Gerade in postfordistischen Zeiten, in denen die Funktion des Eigentums wieder ins Zentrum des Ausbeutungsprozesses rückt, beweisen sie immer wieder aufs Neue ihren Klassenstandpunkt: Patente, Copyrights und Lizenzen ... Welche Alternativen kann

es zur herrschaftlich verfassten Durchsetzung des Privateigentums und der Enteignung des Kommunen geben? Wie können gesellschaftliches Wissen und der Zugriff auf Ressourcen demokratisch und für alle sichergestellt werden, ohne wiederum auf das autoritäre Erbe des Staates zurückzugreifen?

One solution ...?

Folgt mensch der Verallgemeinerung des liberaldemokratisch-parlamentarischen Staatsbetriebs zu *der* Demokratie, so ist der Diagnose „Wir befinden uns mittlerweile in postdemokratischen Verhältnissen“ sicherlich zuzustimmen. Angesichts eines derart halbierten Demokratiebegriffes ist jedoch nicht nur der Analyse, sondern auch den vorgeschlagenen Gegenmitteln zu misstrauen. So unbestritten die Triftigkeit der Analyse radikal nachlassender Steuerungsfähigkeit bürgerlich-demokratischer Apparate auch sein mag – ist „die Demokratie“ an und für sich mit ihrer liberalen Spielart tatsächlich am Ende? Und: Ist das tatsächlich so schlimm, dass wir uns mit aller sozialdemokratischer Gewalt an die Rettung der verbliebenen Residuen dieser Apparate machen sollten? Ich meine: Ja und Nein. Ja, wenn es um die Kritik der Entdemokratisierung öffentlicher Institutionen und sozialer Errungenschaften geht, um die zunehmend repressiven und unmittelbar politischen Aktivitäten von Polizei und Justiz oder um die Privatisierung sozialer Dienstleistungen. Nein, wenn als Gegenmittel immer wieder ein Zurück zur fordistischen Konfiguration des Wohlfahrtsstaats oder gar eine Re-Nationalisierung kapitalistischer Regulation gefordert wird. Stattdessen gilt es den Begriff der Demokratie anstatt um die Institutionen Eigentum – Geld – Staat vielmehr an Praktiken sozialer Bewegungen, gesellschaftlicher Produktion und der *Commons* auszurichten – und mit Leben zu füllen.

Michael Hardt und Toni Negri fassten die notwendige Gleichzeitigkeit von Kampf gegen Enteignung und gelebter Organisation post-kapitalistischer Formen in eine griffige Formel: Wir müssen Widerstand, Aufstand und konstituierende Macht als einen untrennbaren Prozess denken. Es geht also nicht um ein Ausspielen von politischer gegen ökonomischer Sphäre oder vice versa. Wie aber könnte eine breite gesellschaftliche Neuausrich-

tung und Neu-Instituierung der Demokratie aussehen? In jüngster Vergangenheit hat es, mehrere Hinweise in Richtung eines solchen Demokratieverständnisses geben. Entschieden wird aber auch diese Auseinandersetzung nicht auf theoretischem Terrain, sondern von sozialen Massenbewegungen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Ob der Begriff der Demokratie nun über Bord zu werfen sei, oder ob die Linke trotz aller Bedenken einen Hegemoniekampf um ihn führen solle, kann und soll an dieser Stelle nicht entschieden werden. Wünschenswert wäre jedenfalls eine stärker strategisch und weniger religiös ausgerichtete Debatte – und auch eine pointiertere Kritik all jener Sichtweisen von Demokratie, die ihren ökonomischen Gehalt in Abrede stellen oder verschweigen.

Eine demokratisch verfasste Ordnung, die sämtliche Bereiche der materiellen und immateriellen Reproduktion der Gesellschaft umfasst, in der also kein Teil der Bevölkerung mehr durch das ausschließende Privileg des Eigentums oder die institutionell abgesicherte Umformung von Differenzen in Herrschaft über Menschen ausgebeutet und/oder unterdrückt werden kann, was ist das andere als der gute alte, noch nie dagewesene Kommunismus?

Revolution als Prozess und Ereignis

In diesem Kapitel soll die zeitliche Dimension von Revolution und Kommunismus in den Blick genommen werden. Ich möchte nicht primär von der Historizität von Begriffen sprechen, sondern vom Einsatz revolutionärer Praxis als Beförderung historischer Brüche sowie der Konstitution einer neuen Zeitordnung. Dies verweist auf einen doppelten Sinn gesellschaftlicher Veränderung: einerseits als Transformationsprozess, andererseits als Ereignis oder Verkettung von Ereignissen, die den „normalen“ Lauf der Dinge unterbrechen und eine Rückkehr zu ihm verhindern. Erst das Zusammentreffen oder Überkreuzen dieser beiden Zeiten der Revolution ermöglicht eine qualitative Erneuerung gesellschaftlicher Synthesis auf nichtkapitalistischer Basis: die ereignishaft Zerstörung der alten Institutionen, der abrupte Bruch mit dem „business as usual“ und der geduldige Aufbau neuer Strukturen, das Experimentieren mit alternativen Formen von Kollektivität, erst das ist – nach Marx – der Kommunismus als die „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“

Die Kunst besteht darin, die zwei Zeiten der Revolution in einer kommunistischen Strategie zusammenzufassen, ohne eine der anderen unterzuordnen. Befreiung ereignet sich nicht „nach der Revolution“, genauso wenig genügt es, das Eigentum an Produktionsmitteln umzuwälzen, um vermeintliche „Nebenwidersprüche“ quasi-automatisch zu lösen: eine Revolution, die ihren Namen verdient, muss gleichermaßen politisch und sozial sein, und auf beiden, untrennbar miteinander verbundenen, Ebenen gilt es, die zwei Zeiten zu berücksichtigen. Soziale und ökonomische Verhältnisse sind nicht allein der Prozess-Dimension zuordnenbar, genauso wenig wie sich die politische Revolution auf das Ereignis (der Machtübernahme, der Zerschlagung der alten Staatsapparate, etc.) beschränken darf. Es bedarf ebenso des kontinuierlichen Aufbaus alternativer politischer Institutionen und neuer

demokratischer Formen. Andererseits gilt es, sich im ökonomischen Bereich nicht allein auf Experimente solidarischer Ökonomie und geduldiger Arbeit am *Commoning* zu beschränken, sondern diese mit Unterbrechungen der kapitalistischen Produktionsabläufe in Streiks, Blockaden oder Besetzungen in Beziehung zu setzen. Die strategische Herausforderung ist die Anerkennung der Gleichheit unterschiedlicher Kampfformen bei gleichzeitiger Ausnutzung der in verschiedenen Bereichen und Konjunkturen unterschiedlich gewichteten Verwundbarkeit des herrschenden Systems. Wir sind glücklicherweise in der Lage, auf eine lange Geschichte erfolgreicher und – noch mehr – erfolgloser Bewegungen und Organisationsformen zurückblicken zu können. Niemand kann uns verbieten, es besser zu machen.

Die Gewalt, die Gewalt, die hat immer Recht?

Keine Illusionen gilt es sich allerdings hinsichtlich der Rücksichtslosigkeit der Herrschenden zu machen, sobald sie ihre Macht gefährdet sehen. Gerade die jüngeren und jüngsten Beispiele zeigen, dass die Herrschenden keineswegs davor zurückschrecken, militärische Mittel einzusetzen, um aufkeimende Revolutionen in Blut zu ertränken. Militärisch sind Revolutionen heute wohl kaum zu gewinnen, und auch die Geschichte der militärisch gewonnenen Revolutionen sollte uns nicht gerade zuversichtlich stimmen. Dennoch sollten wir der Frage der Gewalt nicht allein moralisch oder ignorant gegenüberstehen, zumal wir ab einem gewissen Grad von Zuspitzung damit konfrontiert werden, ob wir wollen oder nicht.

Auch dahingehend sollten wir aus der Geschichte wichtige Lehren ziehen. Es hat sich gezeigt, dass die Form der bewaffneten Politik spätestens dann den Pfad der Befreiung verlässt, wenn sie nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach die gewaltvollen Praktiken des bürgerlichen Staates zu ihren eigenen macht: Gerichtsverhandlungen, „Volksgefängnisse“ und Exekutionen können kein Mittel kommunistischer Politik sein, schon gar nicht das wichtigste. Die Spiegelung der Institutionen des bürgerlichen Staates hat – abgesehen von der damit einhergehenden Repression – zum Verlust des emanzipatorischen Potenzials vieler bewaffneter Gruppierungen geführt, von den nationalen Befrei-

ungsbewegungen des Trikonts bis zur metropolitanen Guerilla. Das bedeutet aber keine Parteiname für einen unbedingten Pazifismus: Reflektierte Anwendung von Gewalt gegen Sachen kann ein Aspekt einer revolutionären Strategie sein, ebenso wie militante Formen der Selbstverteidigung gegen die Staatsmacht oder FaschistInnen. Auf dem Weg der Befreiung aber werden wir nur vorankommen, wenn wir uns einer primär militärischen Strategie verweigern. An den ZapatistInnen können wir uns ein Beispiel nehmen: nicht, dass ihre Strategie eins zu eins auf europäische Verhältnisse umzulegen wäre, sehr wohl aber hinsichtlich der strikten Unterordnung der militärischen Form unter jene der sozialen und politischen Transformation.

Aufgrund der verstärkten Zuspitzung der globalen Krisenpolitik wird es in näherer Zukunft zu einer Zunahme militärischer Auseinandersetzungen kommen, nicht zuletzt auch gegen jene Aufstände, die sich gegen die Auswirkungen der Krisenpolitik selbst richten. Da Staaten auf Ebene der Gewaltanwendung nicht Paroli geboten werden kann, auch nicht im Rahmen dieser oder jener Guerillastrategie, ist für die Kräfte der radikalen Linken – vor allem in den betroffenen Ländern – die Frage nach „Wehrkraftzersetzung“, also der Agitation innerhalb der Armee, erneut auf die Tagesordnung zu setzen. In der Geschichte gibt es immer wieder Beispiele, dass SoldatInnen die Waffen gegen Befehlende umkehren, vom GI-Widerstand im Vietnamkrieg bis zur portugiesischen Nelkenrevolution und dem Sieg des venezolanischen Chavismus.

Perspektivisch können wir uns auf drei mögliche Zukunftsszenarien einstellen:

- a) Der Kapitalismus geht weiter; aufgrund seiner fehlenden inneren Wachstumsdynamik und der nicht (mehr) vorhandenen hegemonialen ideologischen Bindekraft jedoch in zunehmend autoritäreren Formen. In diesem Falle wird auf globaler Ebene der permanente Ausnahmezustand zur Regel und die Durchsetzung des Akkumulationsprinzips mehr und mehr gewaltförmig vonstatten gehen.
- b) Der Kapitalismus wird autoritär überwunden; entweder durch rechtspopulistische oder neofaschistische Regimes als auch auf Basis religiöser Ideologien werden kapitalistische Gesetzmäßigkeiten außer Kraft ge- und durch undemokrati-

- sche Formen des Regierungshandelns ersetzt. Durch die Integration dieser, auf staatlichem Dirigismus beruhenden Formen, in den globalen Weltmarkt ist eine derartige Variante nur auf beschränkte Zeit vorstellbar, es sei denn wir treten tatsächlich in eine längere Phase weltkriegsartiger Auseinandersetzungen ein.
- c) Die Bewegung des antiautoritären Kommunismus. Nicht aus Jux und Tollerei, sondern um diese Variante zu befördern, wurde dieses kleine Büchlein verfasst. Nachdem ein auf kleinen Verbesserungsschritten aufbauender sozialdemokratischer Reformprozess sowohl mangels brauchbarer Strategien als auch real existierender Bedingungen nicht möglich ist, stellt sich die Alternative heute in größerer Schärfe denn je: Kommunismus oder Barbarei!

Jenseits von Eigentum, Staat, Kapital und Patriarchat: Der Glaube an den Kommunismus

Kapitalismus und Sozialismus waren zwei Arten der Verwaltung gesellschaftlichen Eigentums, die eine privat, die andere öffentlich. Dennoch waren sie dialektisch über jenen Begriff miteinander verbunden, der eine Befreiung von spezifisch modernen Formen der Herrschaft blockiert hat: das Eigentum. Im Rahmen einer Ordnung des Eigentums ist „lediglich“ Emanzipation möglich, nicht jedoch Befreiung. Die großen Bewegungen der Emanzipation, allen voran jene der ArbeiterInnen, Frauen und kolonialen Länder, haben sich letztlich als Bewegungen zur vollständigen Gewinnung des Eigenen gegen die herrschaftliche Entfremdung und Unterdrückung erwiesen. Ohne die enormen Verdienste dieser Bewegungen zu schmälern, gilt es zu erkennen, dass „das Eigene“ selbst wiederum konstitutiv mit den konstitutiven modernen (Ausschluss)Mechanismen verbunden ist, allen voran dem Eigentum. Emanzipation bedeutet letztlich die Wiederaneignung des Selbst, sich wieder selbst gehören, EigentümerIn des eigenen Selbst zu sein und nicht fremdbestimmt.

Genau diese Form des Eigentums jedoch verweist grundlegend auf die Ausschließung des Anderen. Ökonomisch gewendet: Produktionsmittel im Eigentum des Staates sind eben Produktionsmittel im Eigentum des Staates und stehen dem gemeinsamen Gebrauch durch die Menge der Vielen nicht zur Verfügung. Der Staat, das sind eben nicht wir alle! Entgegen der Dialektik von Ent- und Aneignung hat Jacques Derrida einen neuen Begriff gesetzt, der die Notwendigkeit der Überschreitung dieser Dialektik im Rahmen eines Projekts der Befreiung anzeigt: Exappropriation, Entaneignung. Der gemeinsame demokratische Gebrauch des gemeinsam Produzierten (Kommunen) erfordert das Hinaus-

gehen über die Ordnungen des Eigentums, seien diese privat oder öffentlich. In dieser Wendung ist die Überschreitung des Horizonts des bürgerlichen Rechts grundgelegt, das Gleiche nur als EigentümerInnen (von Kapital oder zumindest der „eigenen“ Ware Arbeitskraft) anerkennt. Kommunistische Gleichheit jedoch ist keine Gleichheit besitzender Subjekte, sondern einer Gleichheit zweiter Ordnung, eine Gleichheit, die die Verschiedenheit der Individuen in Freiheit zur Geltung kommen lässt, ohne daraus Unterdrückungs- oder Ausbeutungsverhältnisse hervorgehen zu lassen.

Eine derartige Neuordnung gesellschaftlicher Beziehungen würde dementsprechend eine Ablöse der existierenden Rechtssysteme bedeuten. In der Überschreitung selbst des progressivsten Rechtes zu einer universell gerechten Gesellschaft werden sich neue Formen kollektiver „Spielregeln“ für den gemeinschaftlichen Verkehr der Menschen untereinander finden. Es fügt sich ein weiteres Puzzlestück in die Bestimmung des kommenden Kommunismus: Er wird eigentumslos sein, oder eben kommunistisch, und zwar nicht in der Bedeutung einer allgegenwärtigen Enteignung (wie AntikommunistInnen bis heute nicht aufhören zu behaupten), sondern im demokratischeren und freieren Nutzen des gemeinsam produzierten Reichtums. Der Kommunismus ist also auch eine Passage vom auf Besitzindividualismus gegründeten Recht zu universeller Gerechtigkeit.

Es war ebenfalls Jacques Derrida, der im Rahmen einer längeren Meditation den Satz formulierte, die Dekonstruktion sei die Gerechtigkeit. Es sei dahingestellt, welcher Art sich das Verhältnis von Dekonstruktion und Kommunismus gestaltet, in diesem abschließenden Glaubensbekenntnis möchte ich jedoch – entgegen vielen kommunistischen AutorInnen – die Äquivalenz von Kommunismus und Gerechtigkeit herausarbeiten, eine unabgeschlossene Gleichsetzung allemal, die sich jedoch in parallelen Formen bewegt. Die Bezeichnung dieses Abschnitts als „Glaubensbekenntnis“ ist, wenn überhaupt, nur auf den ersten Blick als provokative zu verstehen. Ich möchte vielmehr die Frage des Glaubens als unabgeschlossene und unabschließbare ins Spiel bringen. Gegen den Transparenzfetisch des traditionellen „wissenschaftlichen Sozialismus“ möchte ich die Kraft und die Gewissheit

eines Verhaltens zur Welt in Stellung bringen, die nicht auf objektive Erkenntnisse oder geschichtliche Gesetze rekurriert, sondern im Offenen agiert, in einer nicht-zielgerichteten Historizität, die den Kommunismus zwar als Möglichkeit impliziert, aber keinerlei objektive Notwendigkeit kennt – „uns von dem Übel zu erlösen, das können wir nur selber tun.“ Können, wohlgermerkt. Dass sich der Glaube leicht mit befreiungstheologischen Theorien und Praktiken in Beziehung setzen lässt, soll explizit eingeräumt, wenn auch nicht ausgeführt werden. Nur soviel: Der vorliegende Text verdankt der Befreiungstheologie mehr, als auf den ersten Blick auffallen dürfte. Aber das ist eine andere Geschichte.

Die Gesellschaft ist zu reich für den Kapitalismus, der diesen Reichtum nicht mehr in akkumuliertes Kapital verwandeln kann. Die gegenwärtige Finanzialisierung des Kapitalismus war lediglich ein Hinausschieben des Endes der Kapitalakkumulation. Der Entwicklungsstand der Produktivkraft der menschlichen Arbeit hat eine Höhe erreicht, auf der eine gesellschaftliche Ordnung ohne Ausbeutung und Hunger möglich wäre. Millionen von unnötigen, umweltgefährdenden und krankmachenden Waren müssten nicht mehr produziert werden, und die auf alle Menschen verteilte notwendige Arbeit könnte in wenigen Stunden pro Woche erledigt werden. Alternative Formen sozialen Zusammenlebens könnten die heutige patriarchale Familie ablösen, Institutionen wie das Bildungs- oder Gesundheitssystem wären in den gesellschaftlichen Gesamtprozess eingegliedert und durch die Betroffenen – also alle – organisiert. Geld wäre lediglich für eine Übergangsphase das Steuerungsmedium für jene Güter, die nicht durch einen demokratischen Willensakt dem Markt gänzlich entzogen – und somit kostenlos zur Verfügung gestellt – wären. Das Institut des Privateigentums wäre auf diese Waren beschränkt, gesellschaftliche Leistungen und Produktionsmittel hingegen würden demokratisch von sozialen Institutionen geplant und verwaltet. Die autoritären Formen staatlicher Herrschaft und die spezifisch bürgerliche Form der Gewaltenteilung würden von vergesellschafteten Strukturen und durch Partizipation, Transparenz und strikte Rotation geprägte Institutionen abgelöst. Die Entscheidungen dieser Gremien müssten in offenen Diskussionen getroffen und umgehend publik gemacht werden. Repräsentative Funktionen müssten

demokratisch und unter Einbeziehung aller Beteiligten getroffen werden; sie wären zeitlich streng begrenzt, rechenschaftspflichtig und einem strikten Rotationsprinzip unterworfen. Minderheitenpositionen in demokratischen Prozessen müssten nach Möglichkeit im Rahmen getroffener Entscheidungen mitverwirklicht und öffentlich bekannt gemacht werden. Ökologische Verträglichkeit müsste wesentlicher Bestandteil jeder getroffenen Entscheidung sein und dürfte keinen partikularen oder kurzfristigen Interessen untergeordnet werden. Sämtliche Entscheidungsfindungen wären so nahe wie möglich an den bzw. durch die von ihnen betroffenen Gruppen zu treffen, d.h. die rigide Durchführung des Subsidiaritätsprinzips. „Strafe“ als sozialer Regulationsmechanismus hätte ausgedient und würde durch menschengerechtere Formen sozialer Regulierung ersetzt. Das wiederum ginge mit der kompletten Restrukturierung des Rechtssystems in Richtung allgemeiner Nachvollziehbarkeit und Verständlichkeit sowie der Loslösung vom nationalen Bürgerschafts- und Eigentumsprinzip als strukturierender Basis einher. Es gibt also viel zu tun und wenig Zeit zu verlieren – für das Einfache, das schwer zu machen ist.

Quellen und Bestandteile dieses Textes

Die Halbheiten und unausgeführten Ideen, die Idealismen und Fragmente abstrakter Utopien in diesem Text gehen auf meine Kappe. Jedoch nicht einmal diese wären entstanden ohne den Einfluss der folgenden Texte, aus denen ich – neben jenen von Marx und Engels – die meisten Ideen des vorliegenden Essays geklaut habe:

Bini Adamczak: Kommunismus, Gestern Morgen; Theodor W. Adorno: Negative Dialektik; Giorgio Agamben, Mittel ohne Zweck, Die kommende Gemeinschaft, Ausnahmezustand; Louis Althusser: Elemente der Selbstkritik; Thomas Atzert et.al.: Umherschweifende Produzenten; Alain Badiou, Costas Douzinas, Slavoj Žižek (Hg.): Die Idee des Kommunismus, 2 Bände; Alain Badiou: Metapolitik; Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, Kritik der Gewalt; Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Naturrecht und menschliche Würde; Dick Boer: Erlösung aus der Sklaverei: Versuch einer biblischen Theologie der Befreiung; Sergio Bologna, Massimo Cacciari: Zusammensetzung der Arbeiterklasse und Organisationsfrage; Martin Buber: Ich und Du, Pfade in Utopia; Judith Butler: Psyche der Macht; Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution; Isolde Charim: Der Althusser-Effekt; Harry Cleaver: „Das Kapital“ politisch lesen; Colectivo Situaciones: Que se vayan todos!; Maria-Rosa Dalla Costa: Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft; Alex Demirovic: Demokratie in der Wirtschaft; Demo Punk, Kritik & Praxis (Hg.): indeterminate! Kommunismus; Jacques Derrida: Gesetzeskraft, Marx' Gespenster; Christoph Deutschmann: Postindustrielle Industriesoziologie, Die Verheißung absoluten Reichums; Roberto Espisito: Communitas; Andreas Exner et.al (Hg.): Kämpfe um Land; Andreas Exner, Brigitte Kratzwald: Solidarische Ökonomie & Commons; Silvia Federici: Aufstand aus der

Küche, Caliban und die Hexe; Robert Foltin: Die Körper der Multitude; Heide Gerstenberger: Zur politischen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft; André Gorz: Wege ins Paradies, Wissen, Wert und Kapital; Michael Hardt & Toni Negri: Die Arbeit des Dionysos, Empire, Multitude, Common Wealth, Demokratie!; Joachim Hirsch: Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat; John Holloway: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Zwei Zeiten der Revolution; jour fixe initiative berlin (hg.): etwas fehlt; Hans-Jürgen Krahl: Konstitution und Klassenkampf; Lenin: Staat und Revolution; Ernst Lohoff, Norbert Trenkle: Die große Entwertung; Isabell Lorey, Roberto Nigro, Gerald Raunig (Hg.): Inventionen 1 & 2; Michael Löwy: Erlösung und Utopie; Mao Ze-Tung: Über den Widerspruch; Sandro Mezzadra, Andrea Fumagalli (Hg.): Die Krise denken; Toni Negri: Marx beyond Marx u.v.a.m.; Midnight Notes: Promissory Notes; Marco Revelli: Die gesellschaftliche Linke; Paul Ricœur: Hermeneutik und Strukturalismus; Karl Reitter: Der bewegte Marx, Prozesse der Befreiung, Die 68er-Bewegung; Karl-Heinz Roth: Der Zustand der Welt; Dieter Sauer: Arbeit im Übergang; Thomas Seibert: Krise und Ereignis; Beverly J. Silver: Forces of Labour; Mona Singer: Geteilte Wahrheit; Jacob Taubes: Abendländische Eschatologie, Gegenstrebige Fügung; Mario Tronti: Arbeiter und Kapital; Guido Viale: Die Träume liegen wieder auf der Straße; Paolo Virno: Grammatik der Multitude, Exodus; Immanuel Wallerstein: Utopistik, Die Sozialwissenschaft „kaputt-denken“; Harald Wolf: Arbeit und Autonomie; Raul Zelik: Nach dem Kapitalismus; Slavoj Žižek: Plädoyer für die Intoleranz, Die Puppe und der Zwerg, Die Revolution steht bevor