

---

## 2. «Ich halte das anti-utopische Bilderverbot für erledigt» – Gespräch mit Bini Adamczak

---

### I. Zwischen temporärem Begehren und Utopiefetisch

Alexander Neupert-Doppler (A.): Über die 1990er und 2000er Jahre, die ich auch als Ausgangspunkt meines eigenen Denkens erlebt habe, schreibst du: «An die Stelle der Hoffnung auf eine bessere Zukunft trat die Angst vor der Verschlechterung» (2014/2004: 76). Diesen Gedanken halte ich für einen wichtigen Ausgangspunkt angesichts des heute grassierenden Nationalismus, der zwar durch Abstiegsängste gewisser Mittelschichten nicht entschuldigt, aber teilweise erklärt werden kann. Zugleich fragst du kritisch gegen den Utopismus: «Ist das Begehren nach einem besseren Leben nicht immer schon infiziert mit der Gegenwart?» (2014/2004: 78) und konstatierst dessen autoritäres Potential, denn «utopische Phantasie trägt immer die Gefahr in sich, einen Plan zu entwerfen, den es zu erfüllen, ein regulatives Ideal aufzustellen, das es zu erreichen gilt» (ebd.: 79). Utopie also als «Vorbild der Zukunft» (ebd.). In meinem Utopiebuch habe ich dir zugestimmt, was die Gegenwartsbezogenheit von Utopien angeht: «Utopien sind dabei nicht das Abbild einer besseren Zukunft, sondern Gegen- und Leitbilder ihrer Gegenwart» (2015). Die Frage ist nun: Was folgt daraus? Was bedeutet es, dass sich jede Utopie, trotz zukunftsweisenden Überschüssen, und jede Kritik, trotz bestimmender Negation des Gewordenen, an ihrer Gegenwart abarbeiten muss?

Bini Adamczak (B.): Wählen wir als Ausgangspunkt das Unglück. Die Utopie zeichnet dann eine Welt, in der das Unglück zurückgeschlagen wird, in der es überwunden ist. Dass sie ihr Zeichenwerkzeug der Vergangenheit entlehnt und die Zukunft mit Bildern der Gegenwart illustriert, ist kein Problem. Es ist nicht die Aufgabe einer emanzipatorischen Utopie, eine Welt zu entwerfen, in der «alles anders» ist. Es reicht, dass die Utopie sich von der Realität in einer einzigen Hinsicht unterscheidet:

Etwas fehlt in dieser zukünftigen Welt, nämlich das Unglück. Deswegen lautet die erste kritische Frage, die wir an unsere Utopien richten, ob es ihnen gelingt, eine Welt ohne das vergangene und heutige Unglück überhaupt nur vorzustellen. Finden sie einen möglichen Weg raus oder verlängern sie mit den Werkzeugen, Bildern und Materialien, die sie den vergangenen Epochen entnehmen, auch den Ärger unserer Zeit in die kommende? Die Frage ist bereits eine recht gute Orientierung im Diskurs der Utopie. Wie viel wäre gewonnen mit einer Tobin-Tax, wie viel glücklicher lebten wir mit einem bedingungslosen, aber vom Staat gewährten, monetären Grundeinkommen? Welche unsere Probleme wären wir los wenn Menschen aller Geschlechter und Herkünfte sich gleichmäßig auf Vorgesetzte und Untergebene verteilen? Und welche Probleme wären wir damit eben nicht los? Das reicht aber noch nicht. Denn zum einen soll die Utopie nicht nur dafür sorgen, dass sich die «ganze alte Scheiße» nicht reproduziert, wie Marx und Engels schreiben, sie muss auch darauf achten, dabei nicht ganz neue Scheiße zu produzieren. Zum anderen bleibt der Ausgangspunkt des Unglücks zu sehr im Negativen verhaftet. Die utopische Phantasie ist nicht darauf reduziert, das Gegenteil der Gegenwart zu konstruieren oder schlicht alles Schlechte von dieser zu subtrahieren. Sie sucht also nicht nach einem Leben, das nicht schlecht ist (wobei damit eigentlich schon alles gewonnen wäre), sondern eines, das gut ist. Ein lustvoll-aufregendes, sicher-entspanntes, ein erfülltes, knalliges Leben. Das wird man ja wohl noch mal wollen dürfen!

**A:** Mein Eindruck von deinem Buch «Beziehungsweise Revolution» ist, dass du beide Probleme löst. Was die Zeitgebundenheit von Utopien angeht, bemerkst du zu den «Funktionen von Utopien»: «Sie dienen der Konstruktion temporärer Objekte eines revolutionären Projekts» (2017: 47). Zur Gefahr des Autoritären bemerkst du: «Die Gefahr einer Diktatur der utopischen Phantasie ist begrenzt. Ein breiter und transparenter Diskurs über mögliche Wege in die Zukunft kann sogar helfen, Autorität abzubauen.» (2017: 265) In diesem Sinne soll es auch in diesem Sammelband die Sache der Beitragenden sein, Vorschläge zu machen, die über das wenig vertrauenserweckende autonom-avantgardistische «Folgt uns, wir werden schon sehen wohin es diesmal geht» hinausgehen. So weit vielleicht die Übereinstim-

mung zwischen deinem «temporären Begehren» und meiner «funktionalen Utopietheorie», von der wir ausgehen können.

**B:** Ich halte das anti-utopische Bilderverbot für erledigt. Es konnte den zahlreichen Kritiken, die dagegen vorgebracht wurden, nicht standhalten. Die von dir zitierte Vorstellung etwa, das utopische «Auspinseln» führe quasi automatisch in den Autoritarismus, verfehlt bereits die historische Wirklichkeit – es waren eben die Erben des anti-utopischen, wissenschaftlichen Sozialismus die den übelsten Autoritarismus auf die Bühne der Geschichte brachten. Gerade die misslungenen Versuche, eine sozialistische Welt zu realisieren, werden im Nachhinein aber zum stärksten Argument gegen das Bilderverbot. Wir können uns nach einem Jahrhundert Staatssozialismus schlechterdings nicht mehr darauf herausreden, von der anvisierten Welt lieben sich keine Bilder anfertigen. Stattdessen steht die Linke vor der Aufgabe anzugeben, wie sich ihre Bilder der Zukunft von den bekannten Bildern der Vergangenheit unterscheiden. Die Vorstellung, das Formulieren einer Utopie führe direkt in den Autoritarismus zeugt aber auch von einer maßlosen Selbstüberschätzung der Intellektuellen. Als brauchten diese nur eine Idee auf die Welt loslassen, womit sie sich sofort in ein Ideal, Gebot oder Gesetz verwandelte, das nicht nur die Zeitgenossinnen, sondern auch noch die zukünftigen Generationen zu Befehlsempfängern der Utopie herabstufte. Viel wahrscheinlicher ist aber, dass es der nächsten Utopie so gehen wird wie den meisten vor ihnen: sie wird als nette, etwas abseitige Spinnerei von vorzugsweise älteren Männer einsortiert und irgendwo im Regal bzw. Netz bis auf weiteres vergessen. Wenn eine Utopie tatsächlich Einfluss gewinnt, dann weil sie sich mit einem verbreiteten Begehren verbinden kann, dieses artikuliert, kanalisiert oder dynamisiert.

**A:** Zugleich führst du 2017 den Begriff des Utopiefetischs ein, der mich freilich besonders interessiert, war es doch der Staatsfetisch (bei dir in 2007: 140), der mich seit meiner jugendlichen Enttäuschung mit dem Regierungswechsel 1998 beschäftigt hat. «Die strukturalistische Interpretation führt so erstens zur Gewalt des Utopiefetischs, die eine perfekte Welt imperfekten Bewohnerinnen aufzwingen möchte, und zweitens zur Gewalt der Avantgarde.» (2017: 255) Wenn Fetischkritik darauf abzielt, fetischisierte Formen (in Theorie und Praxis), wieder in Verhält-

nisse, in Beziehungsweisen, aufzulösen, wie wäre das deiner Meinung nach beim Utopiefetisch möglich?

**B:** Der Utopiefetisch bezeichnet eine Gefahr der Utopie, die gewissermaßen das Spiegelbild zu der bisher besprochenen darstellt. Nicht die Gefahr, dass die utopische Welt mit den Mängeln der Gegenwart behaftet bleibt, sondern umgekehrt, dass sie von diesen Mängeln so gründlich gesäubert wurde, dass die mit den Mängeln der Gegenwart behafteten Menschen in ihr keinen Platz mehr finden. Das ist eine sehr häufig formulierte Idee: Eine utopische Welt braucht auch einen utopischen Menschen – ein Mensch, frei von Habsucht und Neid, kooperativ und rücksichtsvoll, sanftmütig und altruistisch. Der Neue Mensch eben. Die Frage ist jedoch, was mit den alten Menschen, aufgewachsen unter Bedingungen von Konkurrenz und Mangel, passiert? Können sie sich so grundlegend ändern, dass sie in die neue Gesellschaft passen oder werden sie zu den Altlasten, die deren harmonisches Funktionieren beständig stören? Tatsächlich haben viele Theoretikerinnen wie Praktikerinnen – Marx ähnlich wie Bakunin oder Lenin – den Schluss gezogen, dass die erste Generation der Revolutionärinnen zwar die alten Verhältnisse stürzen, nicht aber die neuen aufbauen könne. Erst die nächste Generation, die bereits nach der Revolution geborene, könne diese Arbeit vollenden und also auch den Kommunismus erreichen. Die Lumpenrevolutionäre, die beschädigten Bewohnerinnen der alten Welt, müssen also vor den Außengrenzen der Neuen Welt stranden ohne je wirklich Zutritt zu erhalten. In der Formulierung wird deutlich, dass diese Vorstellung der Zukunft der Gegenwart ähnelt. Diese Idee einer gerechten Welt ist nicht allzu gerecht. Das Problem des Utopiefetischs ist aber nicht nur ein gerechtigkeits-theoretisches, sondern auch ein praktisches. Denn die Leute, die hier von der Utopie ausgeschlossen werden sollen, sind ja gerade die Utopikerinnen, die Revolutionäre selbst. Diejenigen, die die Revolution machen, sollen nicht in den Genuss ihrer Früchte kommen. Fetisch bedeutet Verkehrung und wir begegnen ihm mit einer weiteren Drehung. Damit also, dass wir die Utopie vom Kopf auf die Füße stellen. Die Menschen entwerfen keine utopische Welt, um sich dann den Bedürfnissen dieser Welt anpassen zu müssen. Im Gegenteil, sie verlangen nach einer Welt, die ihren eigenen, ihren beschädigten, menschlichen Bedürfnissen, angemessen ist.

## II. Trauerarbeit und Utopiefähigkeit

**A:** In «Gestern Morgen» kritisierst du diejenigen Kommunist\*innen, die «ihre Utopie rein halten wollen von den gewesenen Gemetzeln, [...] rein von der Wirklichkeit, zu der sie drängen sollte» und vermutest, «dass sie nur träumen wollen, aber nicht siegen» (2007: 25f.). In der Tat ist es für Linke, die so etwas wie Identität suchen sicherlich leichter Luxemburg als Märtyrerin zu feiern, als sich mit Lenin zu beschäftigen, obwohl doch auch Luxemburg sicherlich lieber gesiegt hätte. Zugleich arbeitest du auch heraus, dass nicht einfach nur der «Mut zur Utopie» (Rühle 1939) fehlt. «Es gibt heute keinen Traum von einer anderen Welt, sei es den eines utopischen Bildes oder eines atopischen Bilderverbots, der nicht von den Albträumen der Zwischenwelt, der Übergangsphase verstellt wäre. Ohne den Gang durch die Geschichte der revolutionären Versuche wird es keine revolutionäre Versuchung mehr geben. Trauer, Traum und Trauma, von denen das dritte sich um den zweiten schließt und nur durch die erste jemals sich wieder zu öffnen vermag». (2007: 121) Dieser Gedanke erinnert an Ernst Blochs «Zukunft in der Vergangenheit», die nur durch «Hoffnung mit Trauerflor» zugänglich wäre oder an Oskar Negts Ausführungen zur Utopiefähigkeit: «Wer über Verluste, die er erlitten hat, nicht trauern kann, hat auch keine Kraft zur Utopie. Soziales Gedächtnis und Utopiefähigkeit sind zwei Seiten derselben Medaille» (Negt 2002: 245). Erst die Trauerarbeit – wie klingt dieses Wort für dich? – um die Vergangenheit würde also den utopischen Traum aus dem Trauma befreien, das die staatssozialistische Erstarrung des Übergangs bedeutet?

**B:** In den arbeitskritischen Fraktionen des Marxismus, die in der Tradition der Kritischen Theorie eine enge Beziehung zu Sozialpsychologie oder Psychoanalyse unterhalten, wurde der Begriff der Trauerarbeit häufig problematisiert. Sitzt der Begriff einem Fetisch auf, der ein historisch spezifisches Modell von Tätigkeit – die kapitalistische Arbeit – enthistorisiert und auf alle Bereiche des Lebens überträgt? Lässt sich die Trauer säuberlich in Phasen einteilen, die wir alle zu absolvieren haben um gestärkt und geläutert wieder am Anfangspunkt anzukommen? Eine Krise, an deren Bewältigung wir wachsen? Unbestreitbar ist Trauer Anstrengung, Mühsal, Schmerz. Aber ist sie deswegen Arbeit?

Ist sie etwas, das wir leisten, eine Aufgabe, die wir auf uns nehmen und abarbeiten oder stößt sie uns vielmehr zu, überkommt oder überwältigt sie uns? Aber andersrum, ist es nicht auch «Arbeit», die Trauer an uns heranzulassen, sie zuzulassen, auszuhalten? Die Anstrengung dieser Trauerpolitik würde also bedeuten, zwei naheliegende Auswege auszuschlagen. Erstens den zweckoptimistischen, der behauptet, es gäbe gar nichts zu betauern. Entweder, indem er die staatssozialistische Geschichte glorifiziert und klittert – «so schlecht war es gar nicht» – oder indem er den inneren Bezug zu dieser kappt – «damit haben wir doch nichts zu tun». Zweitens den resignativen, der behauptet, es habe nie eine Hoffnung gegeben und gäbe auch heute keine, so dass es folglich auch keinen Anlass für Enttäuschung gäbe – «man kann eh nichts machen». Aber an wen ergeht die Aufforderung, diese Auswege auszuschlagen? Wen affiziert, berührt, durchläuft die Trauer über die misslungenen Emanzipationsversuche? Wer wird sich der Anstrengung der geschichtspolitischen Trauer unterziehen? Lässt sie sich einfordern oder gar verordnen? Sollen auch Anarchistinnen, Rätekommunistinnen, sozialistische Humanisten das Scheitern des Staatskommunismus betauern? Und welche Phase? Diejenige zwischen 1917 und 1921 als es noch Aussicht auf eine libertäre Union der Räte gab? Oder noch die 1930er Jahre, die Hochphase des Stalinismus? Sollen auch Linke, die sich nie als Teil der Tradition der Arbeiterinnenbewegung empfanden, Trauer tragen?

Hier ist Skepsis gegenüber einer pastoralen Haltung angebracht. Angesichts der Solschenizyn-Debatte der 1970er Jahre formulierte Gilles Deleuze: «Im Allgemeinen ist man umso mehr im Recht, wenn man sein Leben damit verbracht hat, sich zu täuschen, denn dann kann man immer sagen: «ich bin da durchgegangen». Deshalb können nur die Stalinisten antistalinistische Lektionen erteilen». Was auf die «Neuen Philosophen» in Frankreich gemünzt war, lässt sich vorsichtig verallgemeinern: auf den Herausgeber des «Schwarzbuch Kommunismus» Stephane Courtois beispielsweise, aber auch auf die Diskussionen in Deutschland. Es ist vermutlich kein Zufall, dass der Osteuropahistoriker Gerd Koenen, der die «Aufarbeitung des Kommunismus» auch für das Deutsche Historische Museum übernimmt, früher Mitglied des dogmatischen KBW (Kommunistischer Bund Westdeutschland) war und nicht des auch

für soziale und autonome Bewegungen geöffneten KB (Kommunistischer Bund). Die kritische Frage lautet: Trauern wir um einen gescheiterten Befreiungsversuch, um uns mit dem Gegebenen abzufinden, oder um andere, vielleicht vergessene oder verdrängte Möglichkeiten frei zu legen? Ich schlage vor, die Lern- und Trauerarbeit einer politischen Bewegung als vielseitigen und asubjektiven Prozess zu denken. Als einen also, der erstens nicht andere Affekte etwa der Wut oder der Lust ausschließt oder einhegt und der zweitens nicht von jedem Subjekt individuell durchlitten werden muss. Als in Folge des Arabischen Frühlings weltweit Plätze besetzt und radikaldemokratische Prozesse in Gang gesetzt wurden, da war das anarchistische Erbe stärker als das leninistische, ohne dass alle Besetzerinnen explizit eine Auseinandersetzung mit dieser Geschichte hätten führen müssen. Die Parteibildungen von Syriza, mehr noch von Podemos samt deren Fixierung auf männliche Führungsfiguren, legen allerdings nahe, dass hier noch das sozialdemokratische Erbe (zu dem das leninistische ja gehört) auf schaurige Weise weiterwirkt. Allgemein ist aber ohnehin fraglich, ob Trauer als vereinzelt, als ungeteilte überhaupt möglich ist, ob es den Halt und das Ohr einer anderen nicht – mindestens als vorgestellte bzw. erinnerte – braucht. Ob sie also nicht immer ein Moment von Kollektivität erfordert. Der Anlass ist jedenfalls – egal wen es wie berührt – ein objektiver. Wären die historischen Emanzipationsversuche nicht misslungen – gescheitert oder unterlegen – dann könnten wir heute schon ein besseres: ein gleicheres, freieres, solidarischeres Leben leben.

### **III. Ende des Endes der Geschichte und Utopieoffensive**

**A:** In der Jubiläumsausgabe von «Kommunismus – kleine Geschichte wie endlich alles anders wird» schließt du ausgehend von der These, nun sei das «Ende der Geschichte selbst Geschichte» (2014: 98), denn es habe «1991 begonnen und genau 20 Jahre bis zum Arabischen Frühling 2011 gedauert» (ebd.): «Erstmals seit langem ist die Geschichte wieder offen – für Vorschläge» (ebd.: 101). Zur Utopie gehört die Kritik am Bestehenden und das Wissen um ihre Zeitgebundenheit (Negation), auch hinsichtlich der in ihr konkretisierten Begehren (Konkreti-

on der Intention). Entscheidend scheint mir aber auch eine vierte Funktion zu sein, die der Motivation durch Utopien. Bei einigen Gelegenheiten habe ich dazu einen Satz von dir und Guido Kirsten von 2013 zitiert: «Gegen die neoliberalen Versprechen individueller Partizipation und die islamistischen oder faschistischen repressiven Sozialprojekte muss die Linke eine utopische Offensive setzen» (Adamczak/Kirsten 2013: 27). Ihr betont damit, dass die linken utopischen Vorschläge für eine solidarische Zukunft gerade heute konfrontiert sind – und vielleicht diese Konfrontation auch suchen sollten – mit der Gegenwart eines unsolidarischen Neoliberalismus und dem islamistisch-faschistischen Mythos der Vergangenheit. Das ist für eine Linke, die zwar gelernt hat diese Strömungen zu kritisieren, nicht aber ihnen etwas entgegenzusetzen, eine Herausforderung, wie wir sie in der Bundesrepublik an der AfD erleben. Bei einer Diskussion bei den Falken in Werftpfuhl hast du mal gesagt, dass die bundesdeutsche Linke vielleicht deshalb stets besonders an der Erkenntnis-, Fetisch-, Ideologie- und letztlich Form-Kritik interessiert gewesen sei, weil ihr im Vergleich – etwa zum italienischen Operaismus oder den französischen Situationisten – eine Praxis fehlt, die aus diesen Formen tatsächlich auszubrechen versucht. Was kann eine Utopieoffensive dagegensetzen und wie setzen wir sie ansatzweise in Gang?

**B:** Das Programm des Faschismus besteht darin, das ohnehin Schlechte noch zu verschlechtern. Er will diejenigen, die vor Krieg, Verfolgung, Elend geflohen sind, diejenigen, die ohne Wohnung leben, diejenigen, die von den herrschenden Normen abweichen, vertreiben, wegsperren oder töten. Der Faschismus erstarkt in der Krise mit dem Versprechen, sie in eine Katastrophe zu verwandeln. Wir müssen aber auch danach fragen, welche Begierden er anfacht, verstärkt und befriedigt, welches Angebot er denen unterbreitet, die von ihm profitieren sollen. Und zwar über das jenseitige Wallhalla oder die 70 Jungfrauen des Islamismus hinaus. In Zeiten der Krise ist das vor allem das Versprechen einer stabilen Ordnung mit klarer Orientierung, festen Hierarchien und personalisierbarem Feind. Innerhalb der kapitalistischen Ökonomie sind Menschen prinzipiell austauschbar, ersetzbar, verzichtbar. Dem stellt die nationale, rassische oder religiöse Gemeinschaft eine Zugehörigkeit zur Seite, die idealiter unkündbar ist. Vor allem sorgt sie in aller Offenheit zur



Schau gestellten Brutalität für die Abwehr von Schwäche. Das ist das Angebot an den auserwählten Teil derjenigen, die zu den Verlierern des Neoliberalismus gehören oder fürchten, dazu zu werden: Wir schlagen die eigene Schwäche stellvertretend an den anderen tot – damit werden wir imaginär zu den Gesunden, den Starken, den Siegern.

Auch die Linke verkörpert das Angebot einer kollektive Stärke, allerdings einer, die nicht auf der Verachtung von Schwäche basiert, sondern Solidarität in Verletzbarkeit und Verletztheit mit einschließt. Sie fordert eine soziale Sicherheit, die die strukturelle Unsicherheit des Kapitalismus nicht ergänzt, sondern ersetzt. Sie verspricht eine universelle Zugehörigkeit, die nicht durch den Ausschluss der Anderen zustande kommt und deswegen auch nicht von der Angst, selbst herauszufallen und verstoßen zu werden, begleitet werden muss. Dieses Angebot ist – offenkundig – das attraktivere, es darf – offensiv – beworben werden.

Seine versuchte Umsetzung verlangt aber auch nach kritischer Selbstreflexion. Dem Prinzip nach kennt die Linke keine apriorischen Zugangsbeschränkungen – sie macht nicht alles mit, aber sie macht es mit allen. Tatsächlich aber hat die Linke dort, wo sie sich vor allem als politische Gemeinschaft konstituierte, also auf der Grundlage von geteilten Überzeugungen und Haltungen, dieses Versprechen selten realisieren können. Im Gegenteil wirkt sie besonders anfällig für den Diskurs der Abweichung und des Verrats – und das nicht allein aufgrund ihrer Marginalität. Im Stalinismus konnte jede zur Täterin, jede zum Opfer werden sowie zu beidem zugleich. Der sozialistische Egalitarismus kehrte als Gleichheit der Gefahr wieder: Alle mussten gleich viel Angst haben. Der Nationalsozialismus dagegen blieb in seinen biologistisch-völkischen Freund-Feind Bestimmungen weitgehend stabil. Während selbst Kommunistinnen als Arier wiederholt das Angebot erhielten, überzulaufen, blieben Jüdinnen auch bei noch so überzeugtem Deutschnationalismus der absolute Feind. Sofern reaktionäre Krisenlösungsstrategien Minderheiten zum Feind erklären, können sie so einer territorial begrenzten Mehrheit ein Angebot unterbreiten, das realistisch wirkt, gerade weil es ohne aufwändige Umgestaltung der ökonomischen Verhältnisse auskommt: die Sicherung ihrer Lebensverhältnisse auf Kosten anderer. (Vielleicht findet der aktuelle Faschismus heute auch deswegen im organisierten Feminismus

seinen stärksten Gegner, weil dieser eben für eine Mehrheit spricht.) Die Rechte versichert Zugehörigkeit also via Identität. In diesem Modus kann die Linke vermutlich nur verlieren. Sie kann zur alten Identität – «weil du auch ein Arbeiter bist» – nicht zurück, während die neuen Identitäten – «Positionierungen» – nicht zu Sammlung, sondern zu weiterer Teilung führen. Sie kann aber auch nicht gewinnen, wenn sie die Identität durch Haltung, die Positionierung durch Position ersetzt. Eine rein ideelle Basis sichert keinen Halt. Ebenso wenig kann sie Anziehungskraft entwickeln, wenn sie die abstrakte Zugehörigkeit der Nation durch eine noch abstraktere – «Mensch», «Weltbürger» – ersetzt. Ich vermute stattdessen, dass die größte Chance der Linken darin besteht, ihr Versprechen universeller Intimität, globaler Solidarität konkret und praktisch zu verankern. Die Schulklassen oder Belegschaften, die gegen die Abschiebung ihrer Mitschülerinnen und Kolleginnen demonstrieren, entwerfen die abstrakt staatliche, nationale Beziehungsweise zugunsten einer konkreten kollegialen. Die Mieterinnen und Nachbarschaften, die gegen Gentrifizierung mobilisieren, die Konsumentinnen, die sich in Food-Coops organisieren, setzen eine bedürfnisorientierte, eine solidarische Beziehungsweise gegen die tauschwertorientierte, kapitalistische. Christian Siefkes hat für die jour fixe initiative berlin mal einen Vortrag gehalten mit dem Titel «Kann man den Kapitalismus überwinden, ohne ihn zu verstehen?» – die Antwort lautete ja. Das ist keine Absage an Theorie – im weitesten Sinn –, aber der Vorschlag, die Vorstellung davon, wie relevant Theorie ist, nach unten zu korrigieren. Dies gilt insbesondere für den hiesigen Diskurs, der immer noch vom deutschen Idealismus geprägt zu sein scheint. Die digitale commons based peer production wie die materiellen Initiativen solidarischer Ökonomie in Griechenland verlangen keine Gesinnungsprüfung oder die Unterzeichnung eines politischen Programms, ihre progressive Praxis selbst ist es, die bessere Verbindungen stiftet.<sup>2</sup> Bereits in ihrer demokratischen, nicht-exklusiven Organisation positionieren sie sich gegen die konkurrierenden karitativen Angebote der Rechten. Deswegen dürfen sie sich aber nicht selbstgenügsam darauf beschränken, in Einzelfällen Ausnahmen zu erzwingen, bloße Ergänzungen zu den herrschenden Beziehungsformen zu sein, insbesondere

---

2 Vgl. den Beitrag von Simon Sutterlütti zu Commons in diesem Band (AND).