

Philip Wallmeier

RÜCKZUG ALS WIDERSTAND

Dissidente Lebensformen in der globalen Politik



[transcript] Edition Politik

Philip Wallmeier
Rückzug als Widerstand

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2021)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1

https://oaz2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabuecher/

Hauptsponsor: Staats- und Universitätsbibliothek Bremen (POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft)

Vollponsoren: Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Freie Universität Berlin - Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum (RUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Vorarlberger Landesbibliothek | Universitätsbibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Universitätsbibliothek Frankfurt/M. | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek Greifswald | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbibliothek

thek | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz · Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg | Universitätsbibliothek Marburg | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek der Carl von Ossietzky-Universität, Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wien | Universitätsbibliothek Wuppertal | Zentralbibliothek Zürich

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Landesbibliothek Oldenburg

Mikrosponsoring: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz

Philip Wallmeier, geb. 1986, arbeitet als Pädagoge und Wissenschaftler in Frankfurt am Main. Nach seinen Studienaufenthalten in Bayreuth, Valladolid, London und Moskau war er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsverbund »Normative Ordnungen« der Goethe-Universität Frankfurt am Main, wo er im Bereich Politikwissenschaft promovierte. Seine Forschungsschwerpunkte sind Herrschaft und Widerstand in der globalen Politik, Umweltpolitik, Kritische Theorie sowie politische Bildung.

Philip Wallmeier

Rückzug als Widerstand

Dissidente Lebensformen in der globalen Politik

[transcript]

Diese Publikation geht hervor aus dem DFG-geförderten Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Gefördert durch



NORMATIVE ORDERS

Dissertation, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2019

D.30

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: »Drop City«, Photo: Clark Richert

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5159-1

PDF-ISBN 978-3-8394-5159-5

EPUB-ISBN 978-3-7328-5159-1

<https://doi.org/10.14361/9783839451595>

Buchreihen-ISSN: 2702-9050

Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danksagung	7
Prolog	9
1. Globale Politik und der Rückzug in dissidente Lebensformen	13
1.1 Der Rückzug in Kommunen zwischen 1970 und 2000	15
1.2 Rückzug als Widerstand?	17
1.3 Zwei Formen des Widerstands: Gegengemeinschaften und Beispielmenschen	21
1.4 Empirischer Zugang: das Magazin <i>Communities</i>	26
1.5 Der widerständige Rückzug in Kommunen seit den frühen 1970er Jahren	29
1.6 Ausblick auf das Buch	33
2. Eine Theorie des Rückzugs – Widerstand »irgendwie anders«	35
2.1 Protest oder Rückzug – die Geschichte einer falschen Alternative	35
2.2 Widerstandsforschung und Rückzug – ein ambivalentes Verhältnis	39
2.3 Zur (politischen) Theorie des widerständigen Rückzugs	46
2.4 Der Rückzug – »irgendwie anders«	64
3. Den Rückzug rekonstruieren – Methode und Zugriff	67
3.1 Methodologische Vorentscheidungen	68
3.2 Der Vorwurf der Abstraktion: Zum Verhältnis von Text und Leben	77
3.3 Der Vorwurf der Isolation: Fallauswahl und Daten	79
3.4 Der Vorwurf der Überwältigung: Wissenschaft zwischen Herrschaft und Widerstand	83
3.5 Ausblick	91
4. Das Missverständnis um »die Hippies«	93
4.1 Die Vorgeschichte von <i>Communities</i>	93
4.2 Die Phasen des Magazins: Zur Epocheneinteilung	98

4.3	Die Geschichte der Bewegung anhand von großen Trends	102
4.4	Ein erstes Fazit	108
5.	Der Rückzug als Flucht: 1972-1976	109
5.1	Das Magazin	111
5.2	Die Bewegung	118
5.3	Gesamtdarstellung und Deutung	129
6.	Der Rückzug als Aufbau von Gegenmacht: 1977-1985	133
6.1	Das Magazin	135
6.2	Die Bewegung	142
6.3	Gesamtdarstellung und Deutung	153
7.	Der Rückzug als Liebesbeweis: 1985-1990	157
7.1	Das Magazin	159
7.2	Die Bewegung	164
7.3	Gesamtdarstellung und Deutung	173
8.	Der Rückzug als Pionierarbeit: 1990-1999	177
8.1	Das Magazin	179
8.2	Die Bewegung	186
8.3	Gesamtdarstellung und Deutung	196
9.	Von der Landkommune zum Ökodorf – Eine Bilanz	201
9.1	Der Rückzug als Widerstand und seine Dialektik	202
9.2	Von der Gegenbewegung zur Innovationsbewegung	203
9.3	Eine Geschichte der Einhegung oder der Kontinuität?	211
10.	Literaturverzeichnis	215

Danksagung

Dieses Buch ist nicht nur die überarbeitete Fassung meiner Doktorarbeit, sondern auch das Ergebnis der Arbeit so vieler Menschen, dass diese nicht alle genannt werden können. Nennen möchte ich hier zuallererst den Beitrag von Christopher Daase und Nicole Deitelhoff, die meine Dissertation betreut haben. Sie haben dafür gesorgt, dass ich während der Arbeit an diesem Projekt ein Einkommen hatte und mir enorme Freiräume eingeräumt. Mit ihrem Andenken gegen Klischees haben sie meine wissenschaftliche Perspektive geprägt.

In Frankfurt hatte ich das Privileg mit vielen jungen Wissenschaftler*innen zusammenzutreffen. Diskussionen mit Janusz Biene, Lisa Bogerts, Priska Daphi, Maik Fielitz, Regina Hack, Maya Hazukano, Holger Marcks, Daniel Kaiser, Ben Kamis, Victor Kempf, Helge Kminek, Max Lesch, Nele Kortendiek, Jannik Pfister, Tim Rühlig, Martin Schmetz, Eva Ottendörfer, Thorsten Thiel, Tobias Wille, Lisbeth Zimmermann und Jens Zimmermann haben dieser Dissertation ihre Form gegeben. Besonderer Dank gilt Felix Anderl, Linda Monsees, Stefan Kroll, Sebastian Schindler und Antonia Witt, die Kapitel dieses Buchs gelesen und mit mir diskutiert haben. Die Gedanken von Felix Biermann, Julian Faust, Moritz Orendt, Colin Roever, Hendryk Suchomsky, Gloria Wallmeier und Julia Wallmeier sind in diese Arbeit eingeflossen – teilweise mit und teilweise ohne ihr Wissen.

Angestellt war ich während der Arbeit an diesem Projekt am Exzellenzcluster »Normative Ordnungen« in Frankfurt, das zudem diese Veröffentlichung finanziell unterstützt hat. Dank gilt hier besonders Beate Stein, Michael Graf, Dragan Jakovljevic, Rebecca Schmidt und Sigrun Wassum für den netten Umgang.

Darüber hinaus gilt mein Dank den geduligen Kolleg*innen beim transcript-Verlag, die mir die Möglichkeit eingeräumt haben, das Buch Open Access zu veröffentlichen, sowie Clark Richert, dass ich sein privates Foto von »Drop City« für den Umschlag des Buchs verwenden durfte.

Ingrid Stoll danke ich, dass sie das gesamte Buch zweimal korrekturgelesen hat und dabei trotz Hektik stets motivierende Hinweise für mich hatte. Franziska Wallmeier danke ich für ungezählte Hilfestellungen, ihre Loyalität und ihren Sinn für das Wesentliche. Arne und Per Wallmeier haben Energiereserven in mir freigesetzt, von denen ich nichts wusste. Birgit Wallmeier hat mir einen Richtungssinn

vorgelebt, ohne den dieser Text nicht geschrieben worden wäre. Gewidmet ist diese Arbeit Reiner Wallmeier, der nie bereit ist, auf Gegenargumente zu verzichten, und so mein politisches Denken geprägt hat.

Ich bin beeindruckt von den Gedanken einiger jener Aktivist*innen, von denen dieses Buch handelt, von ihrem Engagement und der Ernsthaftigkeit ihrer Suche nach einer besseren Welt. Ihr Mut, den eigenen Überzeugungen zu folgen und aus Fehlern zu lernen, ist mir Inspiration und Ansporn.

Philip Wallmeier – Frankfurt a.M., den 01.08.2021

Prolog

»Gebt uns die Möglichkeit, aus eurer Wirklichkeit zu fliehen und uns irgendwo auf dieser Erde abseits von euren Städten niederzulassen, wir wollen unsere Sehnsucht leben, doch glaubt nicht, daß wir denken, der Arm soll ruhen, nur der Kopf soll schaffen, nein – schaut her – Arbeit muß sein; wir glauben auch daß der Mensch das Brot verdienen soll, das er genießt, doch nicht nach eurem Sinn! [...] Laßt uns das tun, was gut ist, schickt uns hinaus in ein anderes Land, dort wollen wir der Erde selbst abringen, was sie uns geben muß. Freie Menschen wollen wir bleiben in freier Natur« (zitiert in: Wiggershaus 2013: 19).

So heißt es in einem Brief, den zwei junge Männer und eine junge Frau an ihre großbürgerlichen Familien schicken wollen. Der Brief soll den Familien ihr Verschwinden erklären und damit auch als endgültige Verabschiedung dienen. Noch ehe sie den Brief aber vollenden – geschweige denn absenden– können werden sie nachhause geholt. Insbesondere die Eltern des jungen Mädchens akzeptieren nicht, dass sich dieses von ihnen lossagt. Nach Hause zurückgekehrt, beginnt einer der beiden jungen Männer eine Novelle über die gemeinsame Flucht und die Lebensvorstellung zu schreiben, die sich darin ausdrückt:

»Und dies ist der Traum, den ich erzählen will, und den keiner aus eurer Gemeinschaft je verstehen wird, dessen Wahrheit eure niederen Worte und Gedanken nicht zu fassen vermögen und dessen Bedeutung entschwindet, wenn ihr ihn mit euren Wünschlein und Absichten vergleicht: drei Menschen erwachten, zersprengten eure Fesseln, wurden frei und schwebten dem blauen Himmel zu. Da schosset ihr mit Pfeilen nach den Vögeln und trafet den einen unter ihnen, der die zwei andern mit sich in die Tiefe riß. Doch sie haben noch Flügel, die zwei andern, und sie leben noch, sie flogen wieder der Sonne zu, ließen den Kadaver auf der Erde liegen, wo er hingehört, und ich wünsche ihnen gute Fahrt« (zitiert in: Wiggershaus 2013: 20)

Wie die verwendete Sprache schon erahnen lässt, handelt es sich bei dem Erzähler dieser kurzen Novelle nicht um einen Hippie der 1960er Jahre. Bei dem beschriebenen Dreierbund handelt es sich um die verschworene Gemeinschaft von »Fritz«,

»Suze« und »Max« – Friedrich Pollock, Susanne Neumeier und dem Autor der zuletzt notierten Novelle: Max Horkheimer.

Die Idee des Rückzugs aus der bürgerlichen Gesellschaft, die in diesen Zeilen zum Ausdruck kommt, war keine vorübergehende Verirrung des jungen Horkheimer. Die platonische Liebe zu »Fritz« und das gemeinsame Leben beschrieb Max Horkheimer noch bis ins hohe Alter als seine »Île Hereuse«; als von der Gesellschaft unabhängige »Insel des Glücks« also. Zusammen mit Fritz verstand er sich als »anti-bürgerliche Gemeinschaft« (Wiggerhaus 2013: 124), welche die Gesellschaft nur insofern zur Kenntnis nahm, als sie sich von dieser abgrenzte. Explizit dargestellt wird diese Abgrenzung in einem von Horkheimer und Pollock gemeinsam verfassten Protokoll zur eigenen Lebensweise. Dort heißt es etwa unter der Überschrift »Die richtige Einstellung zur Gesellschaft«:

»In der heutigen Gesellschaft sind alle menschlichen Beziehungen verfaälscht, alle Freundlichkeit, aller Beifall, alles Wohlwollen sind im Grunde nicht ernst gemeint. Ernst ist es nur dem Konkurrenzkampf innerhalb der Klasse und dem Kampf zwischen den Klassen. Jede Anerkennung, jeder Erfolg, jedes scheinbar sympathische Interesse kommt von Kerkermeistern, die denjenigen, der keinen Erfolg und keine Macht hat, gleichgültig verkommen lassen oder bis aufs Blut peinigen« (zit. in Wiggerhaus 2013: 124-125).

So sahen sich die beiden Freunde also in einem dauernden Widerstreit mit der Gesellschaft. Sie bekämpften aber auch den Abdruck dieser Gesellschaft in sich selbst. Es gelte sich von der bürgerlichen Triebstruktur, der eigenen Erziehung und den damit einhergehenden Schuldgefühlen zu befreien. Dies erforderte für die beiden Autoren ein Bekenntnis zu Standhaftigkeit und Unabhängigkeit von den äußeren Verhältnissen. Denn: »Nur bewusster Stolz, der das Recht und den Wert unserer Gemeinschaft einer feindseligen Welt entgegensetzt, kann diese Triebstruktur überwinden helfen« (ebd.).

Diese Ausführungen sollen nun nicht die Behauptung stützen, Max Horkheimer sei eigentlich ein wilder Kommunist gewesen. Sie leiten das folgende Buch aber in dreifacher Hinsicht ein.

Erstens klingen in der Geschichte um Max Horkheimer und seine »Île Hereuse« all jene Themen an, welche im Rahmen dieses Buchs eine wichtige Rolle spielen. Es geht um die Flucht vor der Gesellschaft und einen Kampf gegen dieselbe. Es geht um Gemeinschaft und Liebe sowie auch um Standhaftigkeit und Charakter. Es geht darum, was zu tun ist, wenn die Gesellschaft als grundlegend falsch wahrgenommen wird.

Zweitens dient diese kurze Geschichte aber nicht nur der Einführung des Themas, sondern (zumindest implizit) auch seiner Legitimierung. Legitimiert wird das Thema des Rückzugs hier einerseits gegenüber jenen Leser*innen, die der Kritischen Theorie zuneigen. Hegen sie doch häufig den Verdacht, der Rückzug sei nur

der Versuch, das »richtige Leben im Falschen« zu finden, und damit zum Scheitern verdammt. Gleichzeitig dient diese Erzählung aber auch der Legitimierung gegenüber eher traditionellen Politikwissenschaftler*innen. Äußern sie doch häufig den Verdacht, beim Rückzug handele es sich um ein Randphänomen, das politisch nicht ernst zu nehmen ist: »man muss sich ja nicht mit allem beschäftigen«. Ihnen zeigt dieser Prolog, dass der spätere Leiter des Instituts für Sozialforschung und Rektor der Universität Frankfurt sein Leben lang an der Vorstellung einer »Île Hereuse« innerhalb und dennoch gegen die Gesellschaft festgehalten hat.

Damit ist drittens auch schon angesprochen, dass diese kurze Geschichte eine Verbindung aufzeigt zwischen dem Autor dieses Buchs, dem Untersuchungsgegenstand und der Tradition, an der sich diese Untersuchung anlehnt. Dieses Buch basiert auf einer Dissertation, die in der Max-Horkheimer-Straße 2 entstanden ist, an jener Universität, der Max Horkheimer als Rektor vorstand. Sie beschäftigt sich mit der Idee des Rückzugs und versteht sich als Versuch, einen zeitgenössischen Beitrag zum kritischen Nachdenken über Herrschaft und Widerstand zu leisten.

1. Globale Politik und der Rückzug in dissidente Lebensformen

»Looking back at the struggle against slavery, you may find it easy to put yourself in the place of an abolitionist at the moment when abolitionism became a mass movement. But what about before that time, when freedom from the institution of slavery was a dream, and it seemed more practical to try to restrain its worst excesses?«

Mit dieser Frage leitet der Aktivist George Lakey einen Aufsatz über jenes Dilemma ein, mit dem alle radikalen Widerstandsbewegungen konfrontiert sind:¹ Sollen sie pragmatisch jene Verbesserungen erkämpfen, die hier und heute zu erreichen sind – auch wenn dies bedeutet über gravierende Probleme und Ungerechtigkeiten hinwegzusehen? Zwar verspricht dieser Ansatz kurzfristige und sichtbare Erfolge, am Beispiel der Sklaverei wird aber auch seine Kehrseite sichtbar. Lakey hebt nämlich hervor, dass alle, die im 19. Jahrhundert lediglich für eine humanere Form der Sklaverei gekämpft haben – weil deren komplette Abschaffung wie ein Traum wirkte – aus heutiger Sicht auf der falschen Seite der Geschichte stehen. Der Autor argumentiert entsprechend, dass es in manchen politischen Auseinandersetzungen keine Graubereiche gebe. Wenn die bestehenden Institutionen radikale, aber gebotene Veränderungen nicht zulassen würden, dann müsse man sich aus diesen zurückziehen und – im Kleinen – den Wandel vorwegnehmen. Gleichzeitig ist auch dieser Ansatz nicht ohne Probleme. Lakey legt in seinem Aufsatz überzeugend dar, dass jene, die (ohne Massenbewegung im Rücken) die Verhältnisse insgesamt ablehnen und von einer anderen Welt träumen, sich meist isolieren und als Spinner betrachtet werden. Ihr Rückzug erscheint mitunter als Weltflucht. Analog zur Sklaverei lässt sich dieses Dilemma heute in Bezug auf Umweltzerstörung und Klimawandel formulieren. Aktivist*innen können in Beteiligungsprozessen mitmischen und Parteien zu minimalen Verbesserungen im Klimaschutz drängen –

1 Vgl. *Communities*, #57, S. 40–41. In diesem Buch spielt das Magazin *Communities* die Rolle einer Protagonistin. Da das Magazin also häufig auftaucht, halte ich die Verweise auf dieses Medium sehr kurz, gebe nur die Nummer der Ausgabe und die Seitenzahl an.

die aber nach wissenschaftlichen Prognosen nicht ausreichen – oder ihrem Traum einer gerechteren und umweltverträglichen Weltgesellschaft folgend die gesamte westliche Lebensform hinterfragen, womit sie aber Gefahr laufen, sich vom Politikbetrieb und gesellschaftlichen Debatten auszuschließen. In diesem Fall ist noch unklar, wer aus der Perspektive zukünftiger Generationen auf der richtigen Seite gestanden haben wird.

Weite Teile der Forschung zu Protest und Widerstand nehmen eher pragmatisch agierende Aktivist*innen in den Blick, die Massen mobilisieren und klare, umsetzbare Ziele verfolgen. Im Gegensatz dazu beschäftigt sich dieses Buch mit jenen Aktivist*innen, die nicht primär auf Reformen innerhalb der bestehenden Institutionen setzen, sondern von einer komplett anderen Ordnung träumen und sich deswegen aus bestehenden Institutionen zurückziehen.² Konkret geht es um ein Netzwerk an Aktivist*innen, die zwischen den frühen 1970er Jahren und der Jahrtausendwende in den USA in »Kommunen« oder »intentionale Gemeinschaften« zogen, um mit alternativen Lebensformen zu experimentieren und so zu einer fundamentalen Transformation der Verhältnisse beizutragen. Zu ihnen zählt auch der Friedens- und LGBTQI+-Aktivist George Lakey, der oben zitiert wurde. Angelehnt an das Selbstverständnis der Aktivist*innen verstehe ich unter »intentionale Gemeinschaft« oder »Kommune« Wohn- und Lebenszusammenhänge, in denen Menschen, die nicht alle verwandt sind, gemeinsam mehr oder weniger große Teile ihrer Produktionssphäre und Alltagspraxis in bewusster Abgrenzung gegen andere Formen der Vergesellschaftung organisieren, weil dies ihrer Vorstellung eines besseren Lebens entspricht. Sie bezeichne ich auch als »dissidente Lebensformen«.

Kompakt zusammengefasst werden im Rahmen dieses Buchs insbesondere drei Argumente zu »dissidenten Lebensformen« präsentiert und begründet. Erstens argumentiere ich, dass es sich bei jenem Rückzug in Landkommunen und intentionale Gemeinschaften in den USA zwischen den 1970er Jahren und dem Ende des Jahrtausends um Widerstand handelte – und nicht etwa um Eskapismus oder eine Flucht vor Verantwortung. Dies zeige ich insbesondere, indem detailliert beschrieben wird, wie die Aktivist*innen vorgehen, wie sie ihre Praxis verstanden und aus welchen Gründen sie einander (innerhalb der Bewegung) kritisierten. Aus dieser Darstellung wird auch deutlich, das ist das zweite Argument, dass es sich bei jenen betrachteten Aktivist*innen um einen heterogenen Zusammenhang handelt: sowohl die Praxis als auch die Selbstverständnisse unterschieden sich

2 Betonen möchte ich an dieser Stelle, dass einige (wenn auch nicht alle) der betrachteten Aktivist*innen auch an Demonstrationen, öffentlich sichtbaren Protesten und gar Besetzungen teilnahmen. Der Kern ihrer politischen Arbeit lag aber auf der – wie ein Kommunarde schreibt – »Meta-Politik« der Gemeinschaft. Auf diesen Aspekt fokussiert dieses Buch (siehe hierzu auch insbesondere: Kapitel 4).

erheblich. Einig war man sich lediglich, dass die Verhältnisse grundlegend abzulehnen, aber von innen nicht zu ändern waren. Innerhalb dieses heterogenen Netzwerks an Personen zeige ich, drittens, eine Veränderung auf. Während sich nämlich der Großteil der Kommunar*innen der frühen 1970er Jahre als Teil einer »Gegenbewegung« gegen die Mehrheitsgesellschaft sah, verstand sich der Großteil der Aktivist*innen in den späten 1990er Jahre eher als »Innovationsbewegung« für die Veränderung dieser Mehrheitsgesellschaft. Neben diesen großen Argumenten werden im Rahmen dieses Buchs aber auch kleine Geschichten von großen Anstrengungen erzählt. Diese Geschichten und Anekdoten mögen die Schwierigkeiten verdeutlichen, mit denen Aktivist*innen konfrontiert waren, die einer von Herrschaft durchzogenen Welt Sinn abgewinnen und hier-und-jetzt eine bessere Welt schaffen wollten.

1.1 Der Rückzug in Kommunen zwischen 1970 und 2000

Douglas Stevenson (2014: 217), der in den frühen 1970er Jahren »The Farm« in Tennessee mitaufbaute – eine der bekanntesten gegenkulturellen Landkommunen, in der Zeitweise über 1500 Menschen wohnten – erinnert sich, dass die Ermordungen von Martin Luther King, Jr. und Robert Kennedy sowie die Präsidentschaftswahl von Richard Nixon in den 1960er Jahren zu einer »schmerzhaften« Erkenntnis führten: »change would not come from within the system. For the group landing in Tennessee, the revolution was in a new direction«. Wie Stevenson fühlten viele insbesondere junge Amerikaner*innen. Enttäuscht wendeten sie sich von einer Herrschaftsordnung ab, die so schien, als könnte sie »von innen« nicht verändert werden. Weder Parlamente, noch Parteien, noch Massendemonstrationen versprachen wirklichen Wandel. So entschieden sie, dieses »System«, das Krieg, Entfremdung und Naturzerstörung in unterschiedlichen Teilen der Erde hervorbrachte, mit den Mitteln des Alltags zu transformieren. Statt die Revolution aufzugeben, wechselte man, in den Worten von Stevenson, die »Richtung«. Ende der 1960er Jahre schossen daher in den USA »Kommunen«, »Stämme« und »Familien« wie Pilze aus dem Boden. Gab es in den 1950er Jahren etwa zwei Handvoll solcher Zusammenschlüsse, wählten nach gängigen Schätzungen in den frühen 1970er Jahren zwischen 500.000 und 1 Millionen Menschen diese Form des Widerstands – genauere Zahlen gibt es nicht (Miller 1999: Kap.1). Vorreiter dieser Gründungswelle war die Gemeinschaft »Drop City«, die den Einband dieses Buchs ziert und die mit einer wilden Mischung aus Übermut, Kunst und Freiheitsdrang zu einem Symbol für die Gegenkultur werden sollte.³

3 Aufschlussreich zu »Drop City« ist der Film von Joan Grossmann. Informationen finden sich hier: <https://www.dropcitydoc.com/>.

Der Begriff »System«, den auch Stevenson in seiner Darstellung verwendet, verwies für die Aktivist*innen darauf, dass sie es mit einer Herrschaftsordnung zu tun hatten, die sich nicht auf den Bereich der institutionalisierten Politik beschränkte, sondern das ganze Leben, den Alltag durchzog. Den Aktivist*innen erschien die Art zu arbeiten, zu wohnen, zu essen, einzukaufen, sich fortzubewegen, Sex zu haben, Beziehungen zu pflegen und sogar das eigene Gefühlsleben von einer herrschaftlichen und zerstörerischen Logik durchzogen. Die Kommune war ein bewusster Gegenentwurf hierzu: im Kontrast zur Mehrheitsgesellschaft in den USA, deren Lebensmittelpunkt sich in den 1970er Jahren in standardisierte Vororte von größeren Städten verschob, wurde etwa »Drop City« als Kunstprojekt auf dem flachen Land gegründet; im Gegensatz zu jenem politischen System, das Durchsetzungskraft prämierte, suchten Aktivist*innen wie der bereits zitierte George Lakey nach Möglichkeiten der gemeinsamen, gewaltfreien Entscheidungsfindung; im Kontrast zu einer als ungerecht und entfremdend wahrgenommenen Arbeitswelt, bauten die Kommunard*innen von »The Farm« Lebensmittel auf biologische Art an und verteilten Güter innerhalb der Gemeinschaft nach einem nicht-marktförmigen Verteilungsprinzip. Hinter den vielen unterschiedlichen Projekten stand die geteilte Einsicht, dass eine fundamentale Umwälzung der Verhältnisse nicht nur »die Politik« verändern müsste, sondern auch – um einen Begriff der Philosophin Rahel Jaeggi aufzugreifen – die »Lebensform«. Mit Lebensform ist jener Zusammenhang an Praktiken, Überzeugungen und Einstellungen gemeint, der sich in Institutionen, Symbolen und Artefakten manifestiert, die unser alltägliches Miteinander formen (Jaeggi 2014: 89). Durch die Veränderung dieser Lebensform – also der Art und Weise wie Menschen alltäglich miteinander umgehen – sollte auch die Gesamtgesellschaft transformiert werden.

Getragen wurde die Bewegung in den frühen 1970er Jahren von ungebretem Optimismus und einer Aufbruchstimmung insbesondere unter jungen Erwachsenen, die in den 1960 und 1970er Jahren in den USA einen großen Teil der Bevölkerung ausmachten. Die Begeisterung für Kommunen war so groß, dass die meisten gemeinschaftlichen Wohnprojekte ihre Adressen geheim hielten, um nicht von einer Welle potenzieller Bewohner*innen oder Besucher*innen (eine Unterscheidung war häufig schwierig) überschwemmt zu werden. Sichtbar wird dieser Optimismus auch daran, dass die Herausgeber*innen einer zu dieser Zeit neu gegründeten Szenezeitschrift von und für Kommunard*innen, *Communities*, sich darum sorgten, dass die Zeitschrift zu einem anonymen Massenmedium verkommen würde, weswegen sie die Zahl der Abonnent*innen strikt begrenzen wollten.⁴ Bestärkt in ihrem Optimismus wurden die Aktivist*innen von Neuigkeiten aus Israel, wo

4 *Communities* #2, S. 12.

die Zahl an Kibbuzim⁵ immer weiter anstieg und die Vernetzung der Projekte zunahm. Auch die zunehmende Verknüpfung von Kommunen und intentionalen Gemeinschaften mit einer in den 1970er Jahren erstarkenden Genossenschaftsbewegung ließ die Aktivist*innen an eine andere Zukunft glauben. Insgesamt, so zeigen diese Anekdoten, sah man sich auf dem Weg einer stillen, praktischen, im Alltag verwurzelten und dennoch fundamentalen Umwälzung der Verhältnisse.

Jene fundamentale Transformation, die Aktivist*innen in den frühen 1970er Jahren vorhersahen, trat so nicht ein. Die Bewegung rund um Kommunen und intentionale Gemeinschaften verlor in den USA spätestens Mitte der 1980er Jahre sichtbar an Schwung – sie verschwand aber nie und erlebte in den 1990er Jahren eine Wiederbelebung in neuem Gewand. Auch zu dieser Zeit ging es den Aktivist*innen darum, ein als global wahrgenommenes Herrschaftssystem zu transformieren, das Krieg, Entfremdung und Naturzerstörung hervorbrachte und das »von innen« unveränderlich erschien. Allerdings waren Ende der 1990er Jahre deutlich weniger Personen in der Bewegung engagiert; auch waren die Aktivist*innen älter als noch in den 1970er Jahren und ihr Selbstverständnis hatte sich verändert. Verstand sich ein großer Teil der Kommunar*innen der 1970er Jahre als *Gegenbewegung* zur westlich geprägten Weltordnung, so sahen sich die Kommunar*innen der 1990er Jahre, die sich häufig auch »Ökodörfler*innen« nannten, als *Vorbild und Innovationsmotor* für die Transformation dieser Weltordnung. Aus der Gegenbewegung war eine Innovationsbewegung, waren »Pioniere des Wandels« und »Leuchttürme der Hoffnung« geworden.

1.2 Rückzug als Widerstand?

Obwohl sich die Kommunar*innen zu allen Zeiten einig waren, dass sie auf eine illegitime Herrschaftsordnung reagierten, die »von innen« nicht verändert werden konnte, wurde der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften selten als Widerstand gefasst. Zu wirkmächtig war die Deutung, dass es sich bei diesem Rückzug eher um die Suche nach Nestwärme in einer erkalteten Welt, um die Flucht vor Verantwortung handelte. Diese Deutung wird auch gespiegelt von einer Blindstelle in der relevanten Forschungsliteratur. Denn die meisten Ansätze, die zur Erforschung von sozialen Bewegungen, Protest und Widerstand herangezogen werden, blenden den Rückzug aus (detaillierter hierzu: Kapitel 2).

5 Ein Kibbuz ist eine meist im ländlichen Raum gelegene Kollektivsiedlung. Es gibt in Kibbuzim unterschiedlich weitgehende Formen gemeinsamen Besitzes.

1.2.1 Die Unsichtbarkeit des Rückzugs als Widerstand

In der Forschung zu »sozialen Bewegungen«, zum Beispiel, werden Rückzug und Protest meist als gegensätzliche und sich ausschließende Reaktionen auf Missachtungs- und Ungerechtigkeitserfahrungen verstanden.⁶ Paradigmatisch für eine solche Position steht der bis heute wirkmächtige Aufsatz von Robert Merton aus dem Jahr 1938. In diesem Aufsatz legt Merton dar, dass Menschen, die gesellschaftlich benachteiligt sind, zwei Reaktionsmöglichkeiten haben: »retreatism« (Rückzug) und »rebellion« (Protest). Während sich Protestierende gegen die bestehenden Verhältnisse auflehnen, beschreibt Merton jene, die sich zurückziehen, lediglich als passiv und entfremdet. Durch die Gegenüberstellung von Rückzug und Protest wird in diesem Ansatz konzeptionell ausgeschlossen, dass dem Rückzug ein widerständiges Moment innewohnt. In den Fußspuren dieses Ansatzes, verstehen viele Forscher*innen Protest als Handlung, die eine politikwissenschaftliche Untersuchung motivieren kann. Der Rückzug hingegen erscheint lediglich als Reaktion, die – wenn überhaupt – eine psychologische Untersuchung motivieren kann (vgl. Boltanski 2012: 169). Mertons Spur folgen weite Teile jenes Forschungsstrangs, die oft »soziale Bewegungsforschung« genannt werden.

Auch Forschungsprojekte, die nicht »soziale Bewegungen«, sondern »Widerstand« fokussieren, übersehen meist den Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften. Das liegt daran, dass sie in ihren Analysen auf strukturierende Dichotomien zurückgreifen, die den Blick auf die Funktionsweise dieses Widerstands verstellen. Beispielhaft sei hier der Ansatz von James Scott (2009) vorgestellt, der die Forschung zu Widerstand mit seiner Konzeption von »Everyday Resistance« grundlegend auf neue Beine gestellt hat. Scott unterscheidet zwischen materiellem und symbolischem Widerstand, um zu zeigen, dass auch dort, wo sich Herrschaft scheinbar ungebrochen durchsetzt, »versteckte« Formen des Widerstands zu finden sind. Konkret zeigt er in seiner anthropologischen Forschung, dass eine Gruppe indonesischer Bauern zwar nicht kollektiv und symbolisch, sehr wohl aber individuell und materiell motiviert im geheimen Widerstand leistete – z.B. indem sie Abgaben zurückhielten. So bahnbrechend diese Einsicht ist, dass »everyday resistance« häufig ist, verstellt die Unterscheidung zwischen »materiellem« und »symbolischem« Widerstand jedoch den Blick auf den Rückzug. Denn der Aufbau einer Landkommune kann einerseits als Beweis dafür dienen, dass eine andere Art zu leben möglich ist – symbolischer Widerstand. Andererseits können mit dem Aufbau einer Gemeinschaft auch materielle Interessen verbunden sein, etwa

6 Dahinter steckt eine Vorstellung, die der »Fight-or-flight«-Theorie ähnelt: Menschen haben zwei Möglichkeiten, um auf Probleme zu reagieren, sie können entweder kämpfen oder wegrennen.

wenn sich Aktivist*innen durch die kollektive Betreuung von Kindern und die gemeinsame Versorgung mit Lebensnotwendigem von bestimmten Marktzwängen befreien – materieller Widerstand. So haben also auch Scotts eigentlich geeignete Analysekatégorien dazu geführt, dass der Rückzug eher unsichtbar gemacht wurde.

Doch auch wenn man konzeptionell aus der entgegengesetzten Blickrichtung guckt – also aus der Richtung jener Herrschaftsordnung, die von den Kommunard*innen abgelehnt wird – bleibt diese Form von Widerstand meist schwer zu entdecken. Beispielhaft soll dies an einem Ansatz zur Erforschung von globaler Politik gezeigt werden, der mit dem Begriffspaar Autorität/Politisierung arbeitet (Zürn 2015). Für Zürn wird Autorität in der globalen Politik von Staaten(-bünden) aber insbesondere von internationalen Organisationen ausgeübt, die bestimmte »Sphären der Autorität« (2015: 330) abdecken. So werden verbindliche Regeln gesetzt. Herausgefordert werden diese Autoritäten durch »Politisierung« (Zürn und Ecker-Erhardt 2013) oder »contestation« (Zürn 2018). »Politisierung« wird dabei verstanden als »Prozess, mittels dessen Entscheidungskompetenzen und die damit verbundenen autoritativen Interpretationen von Sachverhalten in die politische Sphäre gebracht werden« (Zürn und Ecker-Erhardt 2013: 19). An dieser Definition wird leicht sichtbar, dass Zürn – und vergleichbare Ansätze – den widerständigen Rückzug in Landkommunen konzeptionell gar nicht in den Blick bekommen können. Denn die Praxis der Kommunard*innen besteht gerade nicht in einer »Politisierung«, also darin, Entscheidungen als solche öffentlich zu problematisieren. Indem Menschen Gemeinschaften gründen und dort ihren Alltag in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft gestalten, wird die Sphäre der Politik vielmehr häufig umgangen. Statt z.B. öffentlich zu kritisieren, wie Lebensmittel hergestellt werden und welche Regeln hierfür gelten (das wäre Politisierung), verweigern sich Kommunard*innen diesen Zusammenhängen und arbeiten stattdessen daran, selbst ihre Nahrung zu produzieren. Dass Zürns Ansatz diese Praxis nicht sinnvoll einordnen kann, zeigt sich auch daran, dass er (2015: 323) den »Austritt (>exit<«) explizit nicht als Widerstand und als Hinweis auf Herrschaftsverhältnisse deutet. Im Gegenteil versteht er diesen Akt der Verweigerung als autonome Entscheidung, die Einflussosphäre einer bestimmten Autorität zu verlassen und damit als freie Wahl aus gleichermaßen akzeptablen Möglichkeiten. Verdeckt bleibt dabei, dass dissidente Lebensformen als widerständig verstanden und gelebt werden, weil sich Aktivist*innen einer als illegitim wahrgenommenen Herrschaftsordnung entziehen.

1.2.2 Der Rückzug als Widerstand und seine Dialektik

Um dieses Selbstverständnis der Aktivist*innen angemessen einzufangen, ist es daher notwendig, eine Konzeption von Widerstand zu entwickeln, die den Blick für

den Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften weitet. Hierzu bietet sich jenes Verständnis von Widerstand an, das von Daase und Deitelhoff vertreten wird (2015): Für sie stellt Widerstand erstens die Legitimität von Herrschaft (auf der Ebene von *politics*, *policies* oder *polity*) in Frage und formuliert zweitens politische Alternativen (2015, insbes. 308). Auf diesem Verständnis aufbauend, unterscheiden sie konzeptionell zwischen »Opposition« und »Dissidenz«. Um oppositionellen Widerstand handelt es sich, wenn Aktivist*innen »die Regeln politischer Teilhabe akzeptieren und mit ihnen konform gehen«; um »dissidenten Widerstand« jedoch, wenn Aktivist*innen »diese Spielregeln ablehnen oder bewusst überschreiten«. Diese Unterscheidung zwischen »Opposition« und »Dissidenz« differenziert den Widerstandsbegriff so aus, dass der Rückzug in Kommunen angemessen unter dem Begriff »Dissidenz« subsumiert werden kann. Beim Rückzug in Kommunen handelt es sich nicht um eine Form von Aktivismus, die Reformen im Rahmen eingespielter und ritualisierter Ausdrucksformen (etwa einer Demonstration) fordert; vielmehr ist der Rückzug als Widerstand zu verstehen, wenn er auf der Annahme beruht, dass die gesamte politische Ordnung so herrschaftlich durchdrungen ist, dass der einzige Ausweg darin besteht, Wandel jenseits der etablierten Verfahren voranzutreiben – in alltäglichen, kleinen Veränderungen. Beim Rückzug in Kommunen zwischen den 1970er Jahren und dem Ende des Jahrtausends handelt sich also um dissidenten Widerstand.

Diese Form dissidenten Widerstands ist jedoch durch eine fundamentale Spannung gekennzeichnet, die auch George Lakey in jenem Aufsatz beschreibt, mit dem dieses Kapitel beginnt, und die ich als die *Dialektik des Rückzugs* bezeichne. Einerseits wollen sich die Aktivist*innen in ihrem Widerstand von den bestehenden Verhältnissen abwenden und etwas komplett Neues zu schaffen. Hierzu müssen sie »alten Ballast« abwerfen, bestehende Verbindungen kappen und sich aus den bestehenden Institutionen zurückziehen. Andererseits aber verstehen sich die Aktivist*innen als Widerstandsbewegung, insofern sie hier-und-jetzt etwas Neues schaffen. Dazu müssen sie sich in den bestehenden Verhältnissen engagieren: Personen und Ressourcen mobilisieren, Organisationen aufbauen, Institutionen einbinden und bestehende Regeln einklagen. Denn Lakey argumentiert einleuchtend, dass der Rückzug jener, die sich von allem und allen isolieren, als Weltflucht erscheint. Widerstand ist der Rückzug in Kommunen also nur, wenn damit einerseits der Anspruch einhergeht, die Verhältnisse zu verlassen – und andererseits der Anspruch, die Verhältnisse zu verändern. Dies nenne ich die Dialektik des Rückzugs.

1.3 Zwei Formen des Widerstands: Gegengemeinschaften und Beispielmenschen

Der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften ist als Widerstand zu verstehen, insofern Aktivist*innen durch diesen Akt die Legitimität der politischen Ordnung in Zweifel ziehen und gleichzeitig an Alternativen arbeiten. Um dieses Verständnis zu erläutern und zu präzisieren, möchte ich jene Herrschaftsordnung beschreiben, gegen die sich der Widerstand richtet. Hierzu präsentiere ich zwei zeitgenössische Diagnosen. Aus der Perspektive von Ulrich Brand und Markus Wissen (2017) ist unsere globale Ordnung eine Herrschaftsordnung, insofern die westliche Art zu leben anziehend, mächtig und zugleich zerstörerisch ist. Auf der Grundlage dieser Diagnose lässt sich der Rückzug in Kommunen als Versuch deuten, Gegenmacht zu dieser »imperialen Lebensweise« aufzubauen. Hardt und Negri (2004) sehen in der globalen Ordnung einen Herrschaftsapparat, der durch Selbstbeherrschung, Tauschverhältnisse und flexible Hierarchien aufrechterhalten wird. Entsprechend dieser Diagnose lässt sich der Rückzug in Kommunen als Versuch deuten, die bestehenden Routinen, Seinsweisen und Subjektivitäten, das »Empire«, zu transzendieren. Beide Theorien liefern ein sinnvolles Deutungsangebot zum Rückzug in Kommunen. Anstatt abzuwägen, welches Verständnis theoretisch eher überzeugt, verstehe ich beide Deutungsangebote als Pole auf einem Kontinuum möglicher Selbstverständnisse. Sie dienen mir in der empirischen Untersuchung zur Kategorisierung der Praxis und Selbstverständnisse von Kommunard*innen, die ich dar.

1.3.1 Der Rückzug als Teil einer Gegenbewegung

Aus der Perspektive von Ulrich Brand und Markus Wissen (2017) ist Weltpolitik heute von Herrschaft gekennzeichnet. Herrschaft besteht nicht nur in der Gesetzgebung und deren Durchsetzung durch bestimmte Institutionen, sondern in der Lebensweise von Menschen und den sie abstützenden Produktionsverhältnissen und Konsummustern. Brand und Wissen sprechen von einer Lebensweise, die zugleich zerstörerisch und hegemonial ist. Mit »hegemonial« meinen sie (2017: 56), dass diese Lebensweise »breit akzeptiert, sozioökonomisch und politisch-institutionell abgesichert und in den Alltagspraxen der Menschen tief verankert ist«. Für Brand und Wissen ist die moderne westliche Lebensweise zudem »imperial«, weil in ihr »vielfältige Macht- und Herrschaftsverhältnisse« sedimentiert sind, das bessere Leben an bestimmten Orten vom schlechteren Leben in anderen Regionen abhängt (2017: 61). Als knappe Veranschaulichung der Funktionsweise dieser Herrschaftsordnung könnte man etwa den im globalen Norden verbreiteten Trend zu günstiger und ständig wechselnder Mode im Bereich der Kleidung nennen, durch deren Produktion die Umwelt im globalen Süden zerstört und Arbeiter*innen aus-

gebeutet werden. Abgestützt ist dieser Trend durch in der Gesellschaft weit verbreitete Vorstellungen von Schönheit und einem guten Leben, durch eine Alltagspraxis des Shopping als Zeitvertreib, durch eine ungleiche Verteilung von Reichtum sowie auch internationale Verträge, die globalen Handel regeln und Ungleichgewichte festschreiben. Da Herrschaft für Brand und Wissen institutionell abgesichert ist und zugleich im Alltag reproduziert wird, findet Widerstand auf sehr unterschiedlichen Ebenen statt: Widerstand kann »radikaler Reformismus« in staatlichen Institutionen sein oder auch der alltägliche Verzicht auf Fleisch (2017: 178).

Aus dieser Perspektive wird der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften als ein Anarbeiten gegen die imperiale Lebensweise verständlich. Statt als »kleines Zahnrad« an der Ausbeutung bestimmter Regionen mitzuarbeiten und dabei zerstörerische Vorstellungen eines guten Lebens weiterzuverbreiten, entziehen sich Aktivist*innen unsichtbaren (und sichtbaren) Zwängen und bauen für ihr Leben Rahmen auf, innerhalb derer alternative Weisen des Zusammenlebens möglich werden. Der Rückzug kann in den Begriffen von Brand und Wissen also als Versuch verstanden werden, im Kleinen einen Gegenentwurf zur hegemonialen und imperialen Lebensweise aufzubauen. Dabei sind die Autoren skeptisch, was derartige Projekte angeht, wenn sie nicht »gegenhegemonial« sind. Für Brand und Wissen (2017: 39) ist nämlich ausgemacht: »Transformatorisches Handeln impliziert, dass neben Lernprozessen und vielfältig stattfindenden Innovationen auch Konflikte nötig sind«. Konfliktscheue Formen von Widerstand und solche, die sich nicht in eine Frontlinie auf der Seite »der Guten« einreihen wollen, erscheinen aus dieser Perspektive als Eskapismus und individualistische Spielerei. Bei Brand und Wissen (z.B.: 2017: 183) geraten sie unter den Verdacht, Herrschaftsverhältnisse und die nicht-nachhaltige Gesellschaftsformation unter dem Deckmantel der Transformation weiter auszubauen (»greenwashing«). Für Brand und Wissen ist der Rückzug in Kommunen also dann und nur dann als Widerstand zu verstehen, wenn hiermit Gegenhegemonie gegen eine von Herrschaft durchgezogene, zerstörerische Lebensweise aufgebaut wird.

Diese Gleichsetzung von Widerstand mit Gegenhegemonie ist aber für ein Verständnis des Rückzugs in Kommunen nicht unproblematisch. Denn hier drückt sich nicht nur der Versuch aus, Gegenmacht aufzubauen; zudem wollen die Akteur*innen experimentierend über die bestehenden Verhältnisse hinausgehen, etwas Neues schaffen. Der Rückzug ist, in den Begriffen von Richard Day (2005: 8), mitunter nicht gegenhegemonial, sondern eher »anti-hegemonial«. Wer geht, richtet sich nicht primär gegen Herrschaft im Namen einer Gegenmacht, will nicht unbedingt die Macht übernehmen, sondern steht für ein anderes Miteinander ein. So nützlich die Beschreibung globaler Herrschaft von Brand und Wissen ist, um die Praxis in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften als Widerstand zu verstehen, liefern die Autoren also nur eine mögliche Deutung des Rückzugs als Wider-

stand – nämlich, wenn sich Aktivist*innen als Teil einer »Gegenbewegung« gegen die imperiale Lebensweise verstehen, gegenhegemonial agieren.

1.3.2 Der Rückzug als Teil einer Innovationsbewegung

Wie Brand und Wissen erkennen Hardt und Negri (2004) in der globalen Ordnung von heute eine Herrschaftskonstellation. Diese nennen sie »Empire«. Jedoch gibt es im Empire weder einen zentralen Hegemon, noch ist Macht in einem Mächtegleichgewicht verteilt. Vielmehr handelt es sich um einen »Herrschaftsapparat«, der flexible Hierarchien und Tauschverhältnisse kombiniert (2004: 11). Die Autoren erkennen in der heutigen globalen Ordnung also eine Macht, die nicht über Disziplin und Strafe ausgeübt wird, sondern über Kontrolle und insbesondere Selbstkontrolle von Subjekten und deren Prägung (2004: 39). Klare Grenzen zwischen öffentlich/privat oder innen/außen kennt das Empire nicht. Es ist stattdessen durchzogen von einer Vielzahl von Grenzen, die überlagernde Ein- und Ausschlüsse produzieren. So gibt es zwar Ungleichheiten aber scheinbar keine Macht, weil diese keinen zentralen Ort hat (2004: 202). So verschleiert diese Herrschaftsform ihre hierarchische Strukturierung als scheinbar zufälliges Ergebnis eines komplexen Systems. Nie weiß man also, wer eigentlich verantwortlich ist für Ungerechtigkeiten.

Ähnlich wie Brand und Wissen beschreiben also auch Hardt und Negri eine Herrschaftsordnung, die tief in den Alltag einsickert und unsere Routinen, Wünsche und unser Zusammenleben insgesamt durchzieht. Dabei – und dies ist der entscheidende Unterschied zu Brand und Wissen – beschreiben Hardt und Negri aber kein Zentrum der Macht. Insofern es im Empire keine souveräne Macht und auch keine klare Trennung von Innen/Außen gibt, kann sich Widerstand aus ihrer Sicht nicht in einer rationalen Gegenstrategie manifestieren. Eine Gegenstrategie sei deswegen keine sinnvolle Option mehr, weil das »Verschwinden einer autonomen politischen Sphäre« dazu führt, dass Revolutionen im nationalen Rahmen gar nicht mehr möglich sind (2004: 319).⁷ Daher muss sich Widerstand für Hardt und Negri heute quer zu den Herrschaftsverhältnissen stellen: »Die Schlachten gegen das Empire lassen sich vielleicht durch Sich-Entziehen und Abfallen gewinnen. Diese Desertion verfügt über keinen Ort; sie ist die Evakuierung der Orte der Macht« (2004: 224). Durch einen solchen »Exodus« seien Alternativen in der Praxis zu erarbeiten. Es gehe darum, »eine neue Lebensweise und vor allem eine neue Gemeinschaft« zu erschaffen (2004: 216). Als Analogie zur heutigen Situation

7 Aber auch die Möglichkeit der reinen Verweigerung, der Differenz, sei verstellt. Diese verstricke sich nur immer tiefer im Empire. Das Empire, schreiben Hardt und Negri (2004: 151) »gedeiht geradezu« auf diesen Formen von Widerstand »und schließt sich somit seinen Möchtegern-Gegenspielern an«.

verweisen Hardt und Negri auf das Imperium Romanum, das sich als die Zivilisation schlechthin darstellte. Statt Feinde von außen habe das Imperium Romanum das Christentum auf den Plan gerufen, das eine Gegenperspektive von innen und doch darüber hinaus entwickelte. Die widerständigen Kräfte eines solchen Rückzugs, schreiben Hardt und Negri (2004: 369-370), »sind vollkommen positiv, weil ihr ›Dagegen-Sein‹ ein ›Dafür-Sein‹ ist, d.h. ein Widerstand, der zu Liebe und Gemeinschaft wird«.

Aus dieser Perspektive wird der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften als Transzendenz des »Empire« verständlich. Menschen verabschieden sich aus den Routinen und Seinsweisen des Empire und bilden neue Gemeinschaften. Dort erproben und kultivieren sie neue Weisen des Miteinander, der Arbeit, der Selbstsorge und schaffen neue Subjektivitäten, die immer auch mit neuen Wünschen und Vorstellungswelten einhergehen. So wird zugleich etwas Neues geschaffen und das Empire lahmgelegt, das ja hauptsächlich auf freiwilliger Gefolgschaft beruht. Kurz und knapp kann man den Rückzug in Kommunen mit Hardt und Negri also als Versuch des Entzugs und der Neugründung in Liebe deuten – nicht aber als Gegenmacht. Durch das Abfallen von den Routinen und Seinsweisen des Empire sowie durch neue Gemeinschaften erhoffen sich Hardt und Negri ein »säkulares Pfingstfest«.

Doch auch diese Deutung des Rückzugs in Kommunen erscheint nur partiell. Denn erstens wirft die Deutung des Rückzugs von Hardt und Negri die Frage auf, wie sich der Widerstand konkret auf die Herrschaft bezieht (vgl. Kempf 2019) – wie mächtig, könnte man zurückfragen, ist jene Herrschaft, die man einfach so abschütteln kann? Ein Kampf findet nicht statt. Hardt und Negris Traum von einem »säkularen Pfingstfest«, von einer sich plötzlich einstellenden Liebe und Gemeinschaft, erscheint mitunter naiv, weil er die Auseinandersetzung um Macht vergisst. So nützlich diese Beschreibung globaler Herrschaft ist, um die Praxis in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften zu verstehen, liefern auch Hardt und Negri also nur eine mögliche Deutung des Rückzugs – nämlich, wenn sich Aktivist*innen als Teil einer »Innovationsbewegung« verstehen, die Neues bringt und Positives schafft.

1.3.3 Gegengemeinschaften und Beispielgemeinschaften

Sowohl Hardt und Negri als auch Brandt und Wissen steuern wesentliche Erkenntnisse bei zum Verständnis des Rückzugs in Kommunen als Widerstand: in ihren Ausführungen wird deutlich, wie tief globale Herrschaft das alltägliche Zusammenleben durchdringt. Sowohl Hardt und Negri als auch Brandt und Wissen zeigen, dass sich die globale Herrschaftsordnung in unserem Konsumverhalten, in unserer Mobilität, unseren Wohnverhältnissen und unseren Verhältnissen zu uns selbst, zu anderen und zur Natur sedimentiert hat. Insofern liefern beide Darstel-

lungen globaler Herrschaft nützliche Ansatzpunkte, um den Rückzug in Landkommunen zu verstehen. Wer sich in eine Landkommune zurückzieht, verweigert sich den beschriebenen Herrschaftsmechanismen, versucht diese nicht zu reproduzieren, weist somit erst auf ihre Existenz hin und arbeitet mit an alternativen Weisen des (Zusammen-)Seins.

In den Theorien sind aber zwei verschiedene – und in einer Hinsicht widersprüchliche – Verständnisse des Rückzugs als Widerstand angelegt. Aus der Darstellung von Brand und Wissen lässt sich lernen, dass die dissidenten Lebensformen Teil einer Gegenmacht sein können. Ein solches Verständnis vertreten auch einige der Aktivist*innen, um die es im Folgenden gehen wird. So äußert ein Friedensaktivist, der Teil einer christlich orientierten Gemeinschaft ist, dass es bei der »Meta-Politik« seiner Gemeinschaft auch darum gehe, bestimmte politische Artikulationsweisen überhaupt zu ermöglichen: So würden sich z.B. Gemeinschaftsmitglieder um seine Kinder kümmern, wenn er und seine Partnerin bei der Besetzung einer Waffenfabriken festgenommen würden (#100, 31). Dies entspricht der Idee von Brand und Wissen, dass die Kommune Teil einer »Gegenbewegung« zur Mehrheitsgesellschaft ist. Inspiriert von einem Aufsatz von Paul Starr (1979) spreche ich im Folgenden davon, dass die Kommune hier die Funktion einer »Gegengemeinschaft« annimmt. Aus der Darstellung von Hardt und Negri lässt sich hingegen lernen, dass Widerstand auch über die Rolle als Gegenmacht hinausgehen muss. Schließlich wollen viele Aktivist*innen nicht die Macht übernehmen, sondern sich von den bestehenden Verhältnissen befreien und etwas komplett Neues aufbauen. Hierzu ziehen sie sich zurück und experimentieren mit neuen Lebensformen. Auch ein solches Verständnis wird von Aktivist*innen vertreten. So versteht eine Kommunar*in ihre Gemeinschaft als »Leuchtturm der Hoffnung« in einer Welt, die auf einen ökologischen Kollaps zusteuert. Angst und Selbstgerechtigkeiten wären Teil des Problems und diese verschlimmere man durch Protest und Gegenmacht: »we can't legislate love« (#69,8). Entsprechend bleibe als Handlungsoption nicht mehr und nicht weniger als ein »leuchtendes Beispiel« zu sein. Hier ist die Gemeinschaft Teil einer »Innovationsbewegung«. Inspiriert von Paul Starr (1979) spreche ich davon, dass die Kommune hier als »Beispielgemeinschaft« fungiert.

Dabei sollten diese beiden Verständnisweisen der Kommune – Beispielgemeinschaft und Gegengemeinschaft – nicht als sich ausschließende Alternativen wahrgenommen werden, sondern eher als Pole eines Kontinuums. Starr (1979: 248) spricht davon, dass Kommunar*innen es mit einem *Trade-Off* zu tun haben. Wollen sie mehr leuchtendes Beispiel sein und zielen in all ihren Aktivitäten darauf, eine bessere Zukunft vorwegzunehmen – dann sind sie womöglich nicht so schlagkräftig in der politischen Auseinandersetzung. Legen sie jedoch den Fokus auf Gegenmacht – dann müssen sich Aktivist*innen mitunter der gemeinsamen Strategie unterwerfen und Zugeständnisse machen. Dabei erscheint mir jedoch

der Hinweis wichtig, dass keine der beiden Seiten komplett ohne die jeweils andere denkbar ist. So wird der Versuch in der Kommune Gegenmacht aufzubauen nur vor dem Hintergrund verständlich, dass sich die Gemeinschaft von der Mehrheitsgesellschaft abhebt, dort andere Routinen und Vorstellungen eines guten Lebens eingelagert sind. Genauso ist auch die Gründung einer »Beispielgemeinschaft« darauf angewiesen, das eigene Anders-Sein durch bestimmte Mauern und Begrenzungen abzuschirmen gegen die Zwänge der Mehrheitsgesellschaft. Sonst liefen sie Gefahr von den Verhältnissen überrollt zu werden. Die folgenden Kapitel dieses Buchs berichten detailliert, wie die Aktivist*innen mit diesem Trade-Off umgingen und wie sich ihre Praxis und ihr Selbstverständnis immer weiter verschob. Verstanden sich Anfang der 1970er Jahre viele Kommunen als Gegengemeinschaften, ist Ende des Jahrtausends die Deutung verbreiteter, man sei eine Beispielgemeinschaft.

1.4 Empirischer Zugang: das Magazin *Communities*

Ich nähere mich dem widerständigen Rückzug in Kommunen durch das wichtigste Debattenorgan der Kommunenbewegung in den USA: Das Magazin *Communities*. Dieses wird seit dem Jahr 1972 von und für Kommunard*innen herausgegeben. Dabei zeigt bereits ein kurzer Abriss der Gründungsgeschichte des Magazins, dass durch *Communities* nur ein bestimmter, eher progressiver Teil, der Kommunen und intentionalen Gemeinschaften in den USA sichtbar wird.

Zu den Gründungsmitgliedern der Zeitschrift gehörte erstens die kleine (ca. 6 Erwachsene), politisch linksradikale Kommune Lime-Saddle. Deren Bewohner*innen wollten mit Hilfe einer klaren, an Gerechtigkeitsprinzipien orientierten Organisationsweise das Ende des Kapitalismus einläuten. Eine zweite Gruppe war ein loser Zusammenschluss an Menschen, die sich bereits an einer gegenkulturellen Zeitschrift mit dem Namen *Comunitas* versucht hatten. Bestehend aus einem verheirateten Paar, einem Kriegsdienstverweigerer, einer Quäkerin und einer Anthroposophin stand diese Gruppe in Kontakt mit Aktivist*innen wie Mildred Loomis, Dave Dellinger und Dorothy Day, die – sozialisiert hauptsächlich in sozialistischen und pazifistischen Zirkeln der 1920er und 1930er Jahre – der Gegenkultur der 1970er Jahre ihren Stempel aufdrückten (vgl. insbesondere: Kapitel 3). Drittens schloss sich dem Herausgeber*innenkreis eine in den 1940er Jahren gegründete Gemeinschaft an, die während des zweiten Weltkriegs Kriegsdienstverweigerer aufgenommen hatte, sowie eine Dachorganisation von Genossenschaften. Nicht zuletzt wurden zwei nach einem Roman des behavioristischen Wissenschaftlers Burrhus F. Skinner modellierte Landkommunen Teil des Herausgeber*innenkol-

lektivs:⁸ Die beiden Landkommunen »Twin Oaks« und »Walden Three«. Insgesamt versammelte das Herausgeber*innenkollektiv also sehr unterschiedliche und über den gesamten Kontinent verstreute Gruppen, die – zusammengekommen – an radikale Traditionen der Vergangenheit anknüpften, bereits Erfahrung mit der Publikation von Zeitschriften hatten und ihre unterschiedlichen Leser*innenkreise in Kontakt miteinander bringen wollten. So wurde *Communities* die größte gegenkulturelle Zeitschrift der USA.

Als Verlagskooperative setzte sich die Gruppe zum Ziel, Material über die Gegenkultur und die Alternativkultur zu sammeln, zu ordnen, neu herauszugeben und zu vertreiben. Als Non-Profit-Organisation wollten sie den finanziell erwirtschafteten Überschuss dafür nutzen, Informations-Zentren über die Gegenkultur in großen Städten zu errichten und Land oder günstige Kredite an Kooperativen zu vergeben. Diesen Zielen wollten die Aktivist*innen näherkommen, indem die Organisation wachsen sollte. Gleichzeitig sollte das Magazin eine bestimmte Größe nicht überschreiten. So legten die Herausgeber*innen fest, man wolle die Abonnements der Zeitschrift auf 20.000 begrenzen, um nicht »ein weiteres Monster« zu schaffen, das unfähig ist, mit seiner Leserschaft zu interagieren (#2,12). Insgesamt sollte das Magazin so Teil eines revolutionären Wandlungsprozesses sein, der durch die »Kommunenbewegung« vorangetrieben wurde: Die Herausgeber*innen von *Communities* verstanden sich also keineswegs lediglich als Journalist*innen und *Communities* war nicht der Spiegel der Bewegung. Vielmehr war das Magazin Teil der Bewegung und die Gründung des beschriebenen Kollektivs war das große Projekt, mit dem sie nicht weniger als den Lauf der Geschichte verändern wollten.

Durch den Fokus auf *Communities* betrachtet diese Studie zwar insbesondere Kommunen und intentionale Gemeinschaften in den USA, ihre Ergebnisse sind aber nicht nur in Bezug auf US-Amerikanische Politik aussagekräftig, sondern betreffen translokalen Widerstand gegen globale Herrschaft. Dies möchte ich kurz darstellen und begründen.

Der Fokus auf *Communities*, das in den Vereinigten Staaten von Amerika gegründet wurde, ist deswegen sinnvoll, weil die Kommunenbewegung der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts von hier aus in unterschiedliche Regionen der Welt (insbesondere in Regionen des globalen Nordens) geschwappt ist. Durch

8 B. F. Skinner, der noch heute als sozial- und bildungswissenschaftlicher Vordenker gilt, hatte in den 1940er Jahren den »Behaviorismus« begründet. Er argumentiert, dass man das »Innenleben« von Menschen nicht studieren müsse, um ihre Handlungen zu verstehen. Es genüge sich anzusehen, was sie tun. Darüber entwickelte er eine Theorie der Verhaltensänderung, die auf positiven und negativen Anreizen beruht. Auf dieser Grundlage hatte Skinner 1948 den utopischen Roman »Walden Two« geschrieben, der eine perfekte Gesellschaft imaginierte.

den Fokus auf *Communities* werden die Auslöser dieser Wellen aus einer »translokalen« Perspektive sichtbar gemacht (zu diesem Begriff: Greiner und Sakdapolrak 2013). Translokal ist diese Perspektive erstens insofern das Präfix »trans« anzeigt, dass in dieser Analyse der Austausch zwischen unterschiedlichen Orten, Widerstandsgruppen und Personen im Fokus steht und nicht deren separate Identität und Fixierung. Zweitens wird mit »translokal« etwas über die räumliche Reichweite der Analyse gesagt. Der Begriff zeigt an, dass das Widerstandsphänomen in seiner Ausbreitung begrenzter ist als der Begriff »global« suggeriert – also nicht den gesamten Globus umfasst – und dennoch weiter reicht, als der Begriff »national« suggeriert. Drittens wird damit etwas über den politischen Bezugsrahmen der Analyse ausgesagt. Es geht hier nämlich nicht einfach um amerikanische Politik. Im Gegenteil zeigt der Begriff »translokal« an, dass der Bezug zum Nationalstaat (der auch im Alternativbegriff »trans-national« angelegt ist) hier nicht primär relevant ist. Die Aktivist*innen arbeiten sich ja gerade nicht an den politischen Institutionen des Nationalstaats ab. Sie sind von einer globalen Problemwahrnehmung geprägt, verschreiben sich häufig einer »postnationalen Identität« (zu diesem Begriff: Mandaville 2002). Der Bezugsrahmen der Bewegung liegt also einerseits unterhalb der Schwelle des Nationalstaats und geht andererseits über diesen hinaus. Insgesamt erlaubt mir der Zugang zum Widerstand in Kommunen durch *Communities* also, die Bewegung als translokal zu verstehen.

Auf einer *Metaebene* habe ich das Magazin erstens verwendet, um dieses Buch zu strukturieren. Da *Communities* nicht nur ein Medium ist, anhand dessen über Kommunen und intentionale Gemeinschaften geschrieben wurde, sondern – wie oben dargestellt – ein Teil der Bewegung selbst sein sollte (und soll), gehe ich davon aus, dass starke Veränderungen im Produktionsprozess der Zeitschrift Veränderungen innerhalb der Bewegung widerspiegeln. Ich habe daher die Geschichte des Magazins genutzt, um meine Forschungsergebnisse zur Kommunenbewegung zu periodisieren. Harte Einschnitte im Produktionsprozess des Magazins deuten darauf hin, dass eine bestimmte Periode der Bewegung insgesamt zu Ende geht. Zweitens hilft die detaillierte Rekonstruktion der Geschichte des Magazins, um einzuschätzen, inwiefern dessen Inhalte repräsentativ sind für die Bewegung insgesamt und inwiefern dort nur ein spezifischer Ausschnitt abgebildet wird.

Auf einer *inhaltlichen* Ebene habe ich das Magazin im Hinblick auf drei unterschiedliche Aspekte befragt. Erstens wurde das Magazin selbst als ein Produkt jener Widerstandspraxis analysiert, für die ich mich interessiere. Die Kommunar*innen schufen *Communities* als Zeitschrift, in der die Prinzipien der Bewegung selbst zum Ausdruck kommen sollten. Es ist ja kein Zufall, dass sich die Herausgeber*innen als Kollektiv betrachteten, das dezentral und egalitär zusammenarbeiten wollte. Ich rekonstruiere daher detailliert historisch, wie das Magazin über die Zeit hinweg entwickelt wurde und mit welchen Problemen die Herausgeber*innen konfrontiert waren. Zweitens habe ich das Magazin als Medium des

Austauschs untersucht. Indem rekonstruiert wird, welche Inhalte im Magazin über die betrachteten fast 30 Jahre hinweg gedruckt wurden, wird auch deutlich, welche Vorstellungen der in diesem Magazin repräsentierten Praxis implizit zu Grunde lagen. Drittens interessiere ich mich für die in den Artikeln explizit formulierte Herrschaftsdiagnose, das Selbstverständnis der Akteur*innen und die Kritik, welche diese an der eigenen Bewegung äußern. In dieser Hinsicht betrachte ich das Magazin als historisches Artefakt, durch das ich Zugang zu Diagnosen und Analysen erlange.

Durch dieses mehrschritte Verfahren soll aus der Zeitschrift rekonstruiert werden, mit welchen Problemen die Kommunard*innen in den unterschiedlichen Perioden zu tun hatten, wie sie diese Probleme verstanden und lösten. Dabei spielt die Frage, wie sehr man sich von den Verhältnissen zurückziehen darf, wenn man die Gesellschaft verändern möchte, stets eine wesentliche Rolle. So werden durch diese Rekonstruktion auch unterschiedliche Ausprägungen der »Dialektik des Rückzugs« erschlossen.

1.5 Der widerständige Rückzug in Kommunen seit den frühen 1970er Jahren

Wie die Rekonstruktion der Inhalte der Zeitschrift *Communities* zeigt, wurde aus der *Gegenbewegung zur* Mehrheitsgesellschaft der frühen 1970er Jahre eine *Innovationsbewegung für* diese Mehrheitsgesellschaft. Diese Veränderung soll hier kurz anhand jener Periodisierung vorgestellt werden, welche auch dieses Buch strukturiert.

1972 – 1976: In den 1960er Jahren kritisierte die Bürgerrechtsbewegung in den USA tiefsitzenden Rassismus, das Militär machte für den Krieg in Vietnam mobil und die Hoffnungsträger der progressiven Jugend, Martin Luther King und John F. Kennedy, wurden auf offener Straße erschossen. In diesem Kontext sahen viele junge Amerikaner*innen ihr eigenes Leben als kleines Zahnrad in einem globalen Herrschaftssystem. Weil sie die Hoffnung aufgegeben hatten, dieses Herrschaftssystem »von innen« zu verändern, zogen in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren 500.000 bis 1 Mio. meist jugendlicher Amerikaner*innen aufs Land in »Kommunen«, »Familien«, »Stämme«.

Jene Gemeinschaften, die ihre ersten Winter überstanden hatten (die Mehrzahl schafften dies nicht), gründeten das Magazin *Communities*, dessen Redaktion selbst als Kollektiv verfasst war. Dezentral organisiert, war das Magazin nicht nur ein Mittel, um eine Revolution anzutreiben und zu begleiten. Das Magazin sollte selbst Ausdruck einer besseren, demokratischeren Welt sein. Jedoch zeigte sich in der Organisation der Zeitschrift bald, dass die Herausgeber*innen mit einer Spannung umgehen mussten, welche die Dynamik der Kommunenbewegung der

Zeit bestimmte: Die Spannung zwischen Spontaneität und Gemeinschaft. Einerseits wollten die Akteur*innen den bestehenden gesellschaftlichen Erwartungen und Zwängen entkommen und setzten daher auf authentische Erfahrung, Unmittelbarkeit und Spontaneität – andererseits wollten sie aber langfristig, gemeinschaftlich und friedlich zusammenleben. Bei dieser Spannung handelte es sich um die für diese Periode spezifische Ausprägung der Dialektik des Rückzugs, weist doch der Anspruch, spontan zu sein über die Verhältnisse hinaus, während der Anspruch, langfristig gemeinschaftlich zu handeln, an bestehende Beziehungen, Ressourcen, Werte und Erwartungsmuster rückgebunden bleibt.

Im Produktionsprozess des Magazins *Communities* zeigt sich diese Spannung darin, dass die Herausgeber*innen langfristig eine gemeinsame Zeitschrift produzieren wollten, dabei aber allen beteiligten Individuen zustanden, ihren spontanen Intuitionen zu folgen. Die Auflösung der Spannung zeigt sich schließlich darin, dass das ehemals weitverzweigte, dezentral organisierte Herausgeber*innenkollektiv Mitte der 1970er Jahre auf nur vier Leute zusammengeschrumpft war, die an zwei Orten wohnen und die redaktionelle Arbeit der Zeitschrift kontrollierten. Am Ende der analysierten Periode betonten die Kommunard*innen also die Seite der Gemeinschaft stärker, während Ansprüche an Authentizität und Spontaneität eher in den Hintergrund traten. So konnte die Zeitschrift weiter bestehen.

1976 – 1985: Mitte der 1970er Jahre war vielen Kommunard*innen klar geworden, dass die Landidylle mit viel Arbeit einherging und extreme Entbehrungen bedeutete. Häufig gab es im Winter nur wenig zu essen, kein warmes, sauberes Wasser und so verbreiteten sich Krankheiten. Auch deswegen bildeten sich zunehmend Kommunen in großen Städten, die eingebunden waren in Netzwerke aus alternativen Betrieben und Genossenschaften. Mit dieser Veränderung ging auch eine stärkere Kritik an sozialer Ungleichheit und mangelnder demokratischer Partizipation Benachteiligter einher. Zwar wurden die Kommunen der späten 1970er Jahre nicht mehr überspült von Besucher*innen, dennoch herrschte in der Szene weiterhin Aufbruchsstimmung. Es galt nun als Ziel die bereits aufgebauten alternativen Institutionen so einzurichten, dass sie ein gelingendes Leben und die Partizipation aller beförderten.

Auch für *Communities* begann in den frühen 1970er Jahren eine Phase der Stabilität. Das Ziel der Herausgeber*innen bestand zunehmend darin, funktional zwischen den unterschiedlichen Teilen der Bewegung zu vermitteln. Jedoch zeigte sich in der Organisation der Zeitschrift bald, dass diese mit einer Spannung umgehen musste, welche die Dynamik der Kommunenbewegung der Zeit bestimmte: die Spannung zwischen Idealismus und Realismus. Einerseits wollten die Kommunard*innen Institutionen aufbauen, die demokratisch und gerecht sein sollten, und setzten daher auf inklusive Prozesse – andererseits wollten sie aber im Gegensatz zu den späten 1960er Jahren keine Luftschlösser, die Entbehrungen verlangten, sondern funktionierende und lebbare alternative Organisationen. Bei dieser Span-

nung handelte es sich um die für diese Periode spezifische Ausprägung der Dialektik des Rückzugs, weist doch der idealistische Anspruch über die Verhältnisse hinaus, während der Anspruch auf lebbare Alternativen an bestehende Beziehungen, Ressourcen, Werte und Erwartungsmuster rückgebunden bleibt.

Im Produktionsprozess des Magazins *Communities* zeigt sich diese Spannung darin, dass die Herausgeber*innen einerseits unter massivem finanziellem Druck standen und sich häufig kaum ein Gehalt auszahlen konnten, andererseits aber nicht bereit waren, den Anspruch der Zeitschrift zu verwässern, indem sie diese an Marktbedingungen anpassten. Die Auflösung zeigt sich schließlich darin, dass die beiden Hauptredakteur*innen Mitte der 1980er Jahre das Herausgeber*innenkollektiv verließen und die Zeitschrift von einer Gemeinschaft übernommen wurde, welche diese attraktiver und finanziell stabiler machen wollte. Am Ende der analysierten Periode hatten die Kommunard*innen also einige Ansprüche über Bord geworfen und funktionierende Alternativen zu schaffen und die Zeitschrift auch finanziell abzusichern.

1985 – 1990: Mitte der 1980er Jahre hatte die Kommunenszene erheblich an Zugkraft verloren. Die meisten alternativen Betriebe waren in sich zusammengefallen. So war die Kommunenbewegung der 1980er Jahre eine kleine Bewegung, die sich – in expliziter Abgrenzung zu den »Hippiekommunen« der 1960er Jahre – »Intentionale Gemeinschaften« oder »New Utopians« nannte. Im Gegensatz zu ihren Vorgängern, meinten die Aktivist*innen, wüssten die »New Utopians« nicht nur wogegen sie sind, sondern auch wofür sie einstünden. Die Kritik der Bewegung an Ungleichheit war langsam einer Kritik an der Nicht-Nachhaltigkeit der amerikanischen Gesellschaft und deren globalen Folgen gewichen.

Auch *Communities* wurde von dieser Krise der Bewegung getroffen und erschien vorübergehend nur noch unregelmäßig. Wie die »New Utopians« sollte auch *Communities* in dieser Phase weniger als Scharnier der Transformation dienen, sondern als Vermittler von Einsichten in eine bessere Zukunft. Die neuen Herausgeber*innen der Zeitschrift setzten weniger auf die Beschreibung alternativer Projekte hier-und-heute und mehr auf fundamentale und häufig transzendente Einsichten. Jedoch zeigte sich in der Organisation der Zeitschrift bald, dass diese mit einer Spannung umgehen musste, welche die Dynamik der Kommunenbewegung der Zeit bestimmte: die Spannung zwischen innerer Perfektion und Kommunikation nach außen. Einerseits wollte man die eigene Praxis perfektionieren, um ein Beispiel für ein besseres, nachhaltigeres Leben zu sein – andererseits wollten die Aktivist*innen diese Beispielhaftigkeit auch der Außenwelt vorführen und mussten daher der Außendarstellung Ressourcen widmen. Bei dieser Spannung handelte es sich um die für diese Periode spezifische Ausprägung der Dialektik des Rückzugs, weist doch der Anspruch auf innere Perfektion über die Verhältnisse hinaus, während der Anspruch auf Kommunikation nach außen an bestehende Medien, Ressourcen, Diskurse und Erwartungsmuster rückgebunden bleibt.

Im Produktionsprozess von *Communities* spiegelt sich diese Spannung darin wider, dass die Herausgeber*innen von *Communities* in den späten 1980er Jahren kaum Mitstreiterinnen fanden, um die Produktion des Magazins sicherzustellen. Die Bewohner*innen der »Stelle«-Gemeinschaft, in der das Magazin zu dieser Zeit angesiedelt war, fanden keine Zeit und keine Ressourcen, um eine Aufgabe zu übernehmen, die nicht der eigenen Exzellenz und Strahlkraft diene. Die Auflösung zeigt sich schließlich darin, dass das Magazin – nachdem es beinahe eingestellt worden wäre – von einer Organisation übernommen wurde, die sich explizit zum Ziel gesetzt hatte, in die Mehrheitsgesellschaft hineinzuwirken. Am Ende der analysierten Periode verschoben die Kommunar*innen also den Fokus ein wenig von innerer Perfektion und hin zur Kommunikation. So konnte auch die Zeitschrift *Communities* neue Leser*innen ansprechen und weiter bestehen.

1990 – 1999: Nachdem in den späten 1980er Jahren viele Kommunen und Kollektive auseinandergebrochen waren, bekam die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren neuen Schwung. Unter dem Begriff »Ökodorf« entstanden Kommunen, die eindeutiger als Vorzeigeprojekte aufgestellt waren, als ihre Vorgänger. Zudem entstanden sogenannte »Co-Housing-Gemeinschaften«, welche die kollektive Organisation des Wohnumfelds mit dem Leben als Teil der Mehrheitsgesellschaft vereinbar machen sollten. Hier zeigt sich schon, dass auch in den 1990er Jahren die Hauptkritik der Bewegung darauf zielte, dass die Gesellschaft nicht-nachhaltig eingerichtet war.

Auch *Communities* verstand sich nun als Medium zur Vermittlung von Ideen und Einsichten der Kommunenbewegung in den Mainstream. Die neuen Herausgeber*innen der Zeitschrift verbesserten die Qualität der Bilder und Graphiken, veränderten das Layout der Zeitschrift, führten die Zahlung mit Kreditkarte ein und erhöhten das Werbeaufkommen. Alles in allem machten sie *Communities* so ansprechender für Leser*innen, die nicht in intentionalen Gemeinschaften lebten. Jedoch zeigte sich in der Organisation der Zeitschrift bald, dass diese mit einer Spannung umgehen musste, welche die Dynamik der Kommunenbewegung der Zeit bestimmte: die Spannung zwischen dem Eintreten für bestimmte Einsichten und der Förderung von Perspektivenvielfalt. Einerseits wollten die Kommunar*innen für eine bestimmte Idee von sozialem und ökologischem Wandel eintreten und ihre Lösungen präsentieren – andererseits wollten sie eine möglichst große Vielzahl an Perspektiven und Stimmen einbinden, um auch die Mehrheitsgesellschaft anzusprechen. Bei dieser Spannung handelte es sich um die für diese Periode spezifische Ausprägung der Dialektik des Rückzugs, weist doch die Idee der »einen Lösung« über die Verhältnisse hinaus, während sich diese Verhältnisse in einer Pluralität an Diskursen, Gruppen und Erwartungsmustern aufdrängen.

Im Produktionsprozess von *Communities* spiegelt sich diese Spannung darin wider, dass auch unter den Herausgeber*innen der Zeitschrift häufig Diskussionen darüber ausgetragen wurden, wer (nicht) Teil der Bewegung sein sollte und

welche Werte die Kommunenbewegung repräsentierte. Am Ende der analysierten Epoche hatten die Kommunar*innen die Spannung zwischen Standhaftigkeit und Pluralismus zu Gunsten des Pluralismus aufgelöst und dabei war die Idee von Standhaftigkeit und einer klaren Abgrenzung der eigenen Sichtweise in den Hintergrund getreten. Die Zeitschrift öffnete sich mit der Integration von »Co-Housing-Gemeinschaften« und »spirituellem Leadership« gegenüber dem Mainstream, wie niemals zuvor.

1.6 Ausblick auf das Buch

Das zweite, folgende Kapitel legt den theoretischen Grundstein für dieses Buch. Ich beschreibe, wie der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften als Widerstandspraxis systematisch insbesondere von der sozialen Bewegungsforschung ausgeklammert wird. Daher schlage ich vor, diesen Rückzug konzeptionell nicht als »soziale Bewegung« sondern als Form von »Widerstand« zu fassen. Aus einer Diskussion von Theorievorschlägen, entwickle ich einen Begriff des Rückzugs als Form dissidenten Widerstands, der die folgende Studie anleitet. Dabei präzisiere ich auch das Konzept der Dialektik des Rückzugs.

Das dritte Kapitel setzt sich mit der Frage auseinander, wie der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften empirisch zu erforschen ist. Dabei stelle ich mein eigenes Vorgehen dar und arbeite mich an drei Vorwürfen ab, die ein Kommunar*in gegen die wissenschaftliche Erforschung von Kommunen erhebt. Der Vorwurf der Abstraktion besteht darin, die Denk- und Repräsentationsweise von Wissenschaft würde das Lebendige aus dieser Form von Widerstand heraus trennen und nur leere Formeln produzieren. Der Vorwurf der Isolation besteht darin, dass Wissenschaftler*innen die Kommunenszene bereits vor der Forschung auf eine Art und Weise zuschneiden würden, welche diese zu einem »Zoo« degradiert. Der Vorwurf der Überwältigung kulminiert darin, dass Wissenschaftler*innen mit theoretisch abgeleiteten Bezugsrahmen anrücken würden, die das Selbstverständnis der Kommunar*innen nicht berücksichtigen. Um mit diesen drei Vorwürfen angemessen umzugehen, entwickle ich anschließend an die Praxistheorie und die Soziologie der Kritik eine Möglichkeit der empirischen Untersuchung des Rückzugs. Dabei nähere ich mich dieser Praxis nicht über die Auswahl »repräsentativer« Gemeinschaften, sondern über das Magazin *Communities*.

Das vierte Kapitel gibt einen ersten Gesamtüberblick über die Geschichte der US-Amerikanischen Kommunenbewegung seit den 1960er Jahren. Hierzu stelle ich auch die Vorgeschichte des Magazins *Communities* dar und begründe anhand der Veränderung des Magazins die vorgenommene Epochalisierung. Diese knappe historische Aufarbeitung erlaubt mir zudem, komprimiert darzulegen, wie sich das

Selbstverständnis der Kommunard*innen von einer Gegenbewegung zu einer Innovationsbewegung veränderte.

Die Kapitel fünf bis acht beschreiben und analysieren die Bewegung in unterschiedlichen Perioden (vgl. die Darstellung oben: Abschnitt 1.4.1). Kapitel fünf behandelt die Jahre 1972-1976; Kapitel sechs: 1976 – 1985; Kapitel sieben: 1985-1990; Kapitel acht: 1990-1999.

Das neunte Kapitel fasst die Erkenntnisse des Buchs knapp zusammen und weist auf Einschränkungen der Aussagekraft der Ergebnisse hin. Zudem argumentiere ich, dass die Veränderung der Kommunenbewegung – von einer Gegenbewegung zu einer Innovationsbewegung – eher nicht als Einhegung verstanden werden sollte. Diese große Erkenntnis dieses Buchs mag vielmehr sein, wie Kommunard*innen eine Bewegung am Leben hielten, indem sie in der Praxis ständig mit der Dialektik des Rückzugs umgingen. Ich schlage daher vor, Kommunen und intentionale Gemeinschaften als »Silos« zu verstehen, in denen alternative Lebensweisen, Routinen und Seinsweisen eingelagert sind, die nicht-planbare Veränderungsprozesse in Gang setzen und in einer zukünftigen Widerstandsbewegung erneut von Bedeutung sein könnten.

2. Eine Theorie des Rückzugs – Widerstand »irgendwie anders«

Der Rückzug steht quer zu den gängigen Konzeptualisierungen von Protest und Widerstand. Wer sich zurückzieht, stellt sich nicht in den Weg, versucht nicht die Macht zu übernehmen und erhebt auch keine kollektiven Forderungen. Der Rückzug funktioniert – schreibt Daniel Loick (2018), eine Wendung von Walter Benjamin aufnehmend – »irgendwie anders«. Diese recht nebulöse Bestimmung des sonst so wortgewaltigen Walter Benjamin deutet darauf hin, dass der Rückzug der eingehenden Konzeptualisierung bedarf. Um eine nähere Bestimmung dieses »irgendwie anders« geht es in diesem Kapitel.

Zuerst zeige ich knapp, wie die gängigen Konzeptualisierungen von Protest und sozialen Bewegungen den Rückzug systematisch ausklammern (1). In einem zweiten Schritt plädiere ich dafür, den Rückzug eher mit dem Konzept »Widerstand« zu fassen als mit »Protest« oder »soziale Bewegung«. Doch auch diese Konzeptualisierung ist nicht unproblematisch. Zwar wurden unterschiedliche empirische Widerstandsphänomene als Rückzugs- oder Entzugsbewegungen analysiert; dennoch umfassen die gängigen Konzeptualisierungen von Widerstand den Rückzug nicht (2). Um mich einem Verständnis des Rückzugs anzunähern, gebe ich einen Überblick über gängige Konzeptualisierungen und destilliere aus den Theoriekonvergenzen zehn Charakteristika des Rückzugs (3). Zuletzt zeige ich, dass sich der Rückzug unter dem Begriff »Widerstand« subsumieren lässt, wenn man ihn als »Dissidenz« (und nicht als »Opposition«) fasst. So lässt sich noch einmal klar bezeichnen, was den Rückzug »irgendwie anders« macht: der Rückzug zielt auf ein Jenseits der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, muss den Weg dorthin jedoch innerhalb dieser Verhältnisse beginnen. Dies nenne ich die »Dialektik des Rückzugs« (4).

2.1 Protest oder Rückzug – die Geschichte einer falschen Alternative

Menschen ziehen sich in Kommunen zurück, weil sie die herrschenden Verhältnisse ablehnen und um auf diese Weise zu gesellschaftlichem Wandel beizutragen.

Anstatt sich an Symptomen abzuarbeiten, versuchen sie umfassendere Veränderungen herbeizuführen. Das bedeutet nicht, dass sich Kommunar*innen nie an kollektiven Protesten gegen dieses oder jenes spezifische Übel beteiligen. Im Gegenteil deutet einiges darauf hin, dass sie deutlich häufiger an Demonstrationen und Blockaden teilnehmen als »Durchschnittsbürger«. Richtig ist aber, dass selbst jene Kommunar*innen, die sehr häufig an Protesten teilnehmen, den politischen *Kern* ihres Engagements nicht in diesen, sondern in der »Meta-Politik der Kommune« (#100, 43-44), wie ein Kommunarde formuliert, sehen. Diese »Meta-Politik« hängt eng zusammen mit einem Rückzug aus der sozialen und politischen Ordnung.

Diese Koppelung von Rückzug und Widerstand im Selbstverständnis der Kommunar*innen steht aber quer zu weiten Teilen jenes sozialwissenschaftlichen Teildiskurses, der sich vornehmlich mit Protest, Kritik und Widerstand beschäftigt, der »sozialen Bewegungsforschung«. Dies möchte ich kurz an einem paradigmatischen Beispiel beleuchten. Einer der einflussreichsten Forscher im Bereich der sozialen Bewegungen, Charles Tilly (1984: 306), definiert diese als:

»a sustained series of interactions between power holders and persons successfully claiming to speak on behalf of a constituency lacking formal representation, in the course of which those persons make publicly visible demands for changes in the distribution or exercise of power, and back those demands with public demonstrations of support.«

Für Tilly sind soziale Bewegungen also kollektiv (»persons«), richten Forderungen an Machthabende (»make demands«) und stellen ihre Forderungen öffentlich zur Schau (»public demonstrations«). Unter diese Definition kann die Praxis der Kommunar*innen kaum sinnvoll subsumiert werden. Mag man das Leben in der Kommune auch als kollektive Praxis bezeichnen, so ist die Entscheidung dazu eine individuelle. Kommunar*innen stellen *als Kommunar*innen* gerade keine spezifischen Forderungen an den Staat und artikulieren ihre Politik also gerade nicht primär öffentlich, sondern leben diese im Privaten (oder jedenfalls in einem Bereich, der weder eindeutig privat noch öffentlich ist).

Dass die Bewegungsforschung hier eine erhebliche Blindstelle aufweist, sehen auch prominente Vertreter*innen dieses Diskurses so. Der Soziologe David Snow (2004) etwa bemängelt, dass Gruppen, die sich nicht an den Staat richten, in der Bewegungsforschung meist schon rein konzeptionell ausgeschlossen werden. Daher würden auch intentionale Gemeinschaften von der sozialen Bewegungsforschung übersehen, obwohl sie Herrschaft herausfordern. Zusammen mit Poletta (2006) stellt Snow (2006) in einem Artikelforum eindrücklich dar, dass die Vorprägungen, die Charles Tilly und andere im Forschungsfeld hinterlassen haben, so wirkmächtig sind, dass einige Formen politischer Artikulation vor diesem Hintergrund »unbeholfen« (»awkward«) erscheinen. Nicht umsonst verwendet der So-

ziologe Robert Schehr (1997) ein gesamtes Buch mit dem Untertitel »establishing intentional communities as a social movement« darauf, das Konzept »soziale Bewegung« so zuzuschneiden, dass es Kommunen und intentionale Gemeinschaften umfasst.

So richtig Snows (2004) Diagnose ist, dass Kommunen und intentionale Gemeinschaften eine Blindstelle der sozialen Bewegungsforschung darstellen, so wenig überzeugt jedoch sein Vorschlag, diese Blindstelle durch eine Erweiterung der »Bewegungsforschung« zu füllen. Der Begriff »soziale Bewegung« – selbst wenn man ihn so breit definiert, wie David Snow im genannten Aufsatz – geht mit zu großem theoretischem Ballast einher. Dieser Ballast besteht darin, dass das Konzept des »Rückzugs« in der Bewegungsforschung geradezu als das konstitutive Andere von Protest verstanden wurde. Dieses Erbe hat tiefe Spuren hinterlassen.

Wie der Rückzug in der Forschungsliteratur zu sozialen Bewegungen als das Gegenteil von Protest konzeptualisiert wird, lässt sich beispielhaft an Robert K. Mertons Aufsatz »Social Structure and Anomie« aus dem Jahr 1938 zeigen. Der Aufsatz steht paradigmatisch für jenen Forschungsbereich, aus dem sich die soziale Bewegungsforschung später entwickelt hat (Pettenkofer 2010: 23). In diesem Aufsatz stellt Merton Protest als Ergebnis gesellschaftlicher Spannungen dar. Für Merton besteht Gesellschaft aus der Orientierung von Individuen an geteilten Zielen, zu deren Erreichung sie die gesellschaftlich bereitgestellten Mittel nutzen. Protest ist für Merton ein systemischer Effekt, der gesellschaftlich aus einer fehlenden Passung entsteht. Jene Menschen nämlich, welche die gesellschaftlich geteilten Ziele zwar anstreben, diese aber nicht mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln erreichen können, würden »rebellieren«. Gleichzeitig sieht Merton aber auch die Möglichkeit, dass es trotz Benachteiligungen gar nicht zu Protest kommt. Dies kann geschehen, wenn sich Individuen aus der Gesellschaft zurückziehen. Im Gegensatz zu »rebellion« bezeichnet Merton diese Option als »retreatism« (1938: 676). Er denkt hier insbesondere an »psychotics, psychoneurotics, pariahs, outcasts, vagrants, vagabonds, tramps, drug-addicts« (ebd.). Es handele sich dabei um jene Personengruppe, die vollständig aufgesaugt hätte, welche Ziele gesellschaftlich anerkannt sind und welche legitimen Mittel zu deren Erreichung zur Verfügung stehen. Das Problem dieser Individuen bestehe aber darin, dass sie weder in der Lage seien, die gesellschaftlich anerkannten Ziele mit den verfügbaren Mitteln zu erreichen, noch seien sie bereit, auf illegitime Mittel zu deren Erreichung zurückzugreifen: etwa Rebellion. Die Konsequenz schildert Merton wie folgt:

»The competitive order is maintained but the frustrated and handicapped individual who cannot cope with this order drops out: defeatism, quietism and resignation are manifested in escape mechanisms which ultimately lead the individual to ›escape‹ from the requirements of the society« (1938: 677-678).

Im Zuge dieses Rückzugs verlören die Individuen sowohl ihren Glauben an die gesellschaftlich anerkannten Ziele als auch an die Legitimität der zur Verfügung stehenden Mittel. Damit hätten sie ihre gesellschaftliche Teilnahme aufgegeben und die gesellschaftliche Spannung verschwindet, ohne dass ihre Wurzeln bearbeitet wurden (1938: 678). Knapp zusammengefasst gilt also für Merton: Wer die von der Gesellschaft anerkannten Ziele anstrebt und diese mit legitimen Mitteln nicht erreichen kann, protestiert entweder *oder* er zieht sich zurück. Rückzug und Protest erscheinen also als gegenteilige Reaktionen auf Benachteiligung.

Auch wenn sich die soziale Bewegungsforschung seit den 1930er Jahren erheblich weiterentwickelt hat, kann sie den Rückzug weiterhin nicht als Protest verstehen. Insbesondere hat sie sich vom Strukturalismus der Gesellschaftsanalyse Mertons entfernt und fragt nun stärker danach, wie Akteur*innen ihren Widerstand formulieren (»framing«), welche Ressourcen ihnen zur Verfügung stehen (»resource mobilization«) oder in welches politische Möglichkeitsfenster sie hineinstoßen (»political opportunities«). Jedoch zeigt Andreas Pettenkofer (2010: 9) in seiner lezenswerten Kritik der sozialen Bewegungsforschung, dass all diese Erweiterungen nicht mit der prinzipiellen Unterscheidung zwischen Protest und Eskapismus brechen und damit weiterhin einer »Normalisierungsrhetorik« folgen. Das liegt an den theoretischen Anleihen dieser Ansätze, die oben dargestellt wurden. So wird Protest also weiterhin als Hinweis auf soziale Missstände an den Staat oder zuständige Organisationen gedeutet (Pettenkofer 2010: 103) und jene Handlungsformen, welche soziale Schief lagen nicht kollektiv und öffentlich adressieren, erscheinen als pathologisch, als verantwortungsloser Eskapismus.¹

Insgesamt führen mich diese Überlegungen dazu, den Rückzug nicht unter dem Begriff »soziale Bewegung« zu fassen. Zu etabliert erscheint im Forschungsdiskurs die Gegenüberstellung von Protest einerseits und Rückzug andererseits, die aber aus der Perspektive der Kommunard*innen problematisch ist. Die Forschung zu sozialen Bewegungen hat in der Konzeptualisierung des Rückzugs, in anderen Worten, keine zufällige Blindstelle, sondern einen toten Winkel. Im Fol-

1 Dieser Ausschluss des Rückzugs zeigt sich heute z.B. darin, dass, wie Boltanski (2012: 169) betont, die meisten Sozialwissenschaftler*innen auf einem »fundamentalen Gegensatz« zwischen individuellen und kollektiven Handlungen aufbauen. Dabei fallen individuelle Äußerungen von Beschwerden nicht in den sozialwissenschaftlichen Kompetenzbereich. Diese würden eher als Beispiele für Verrücktheit an die Psychologie weiterverwiesen. Zweitens zeigt sich die konzeptionelle Einengung auch in Hirschmans (1985: 31) Beobachtung, dass die meisten Wissenschaftler*innen nur solche Situationen analysieren, in denen Duldung die einzige Alternative zu einer kollektiven Artikulation von Kritik ist. Damit aber würden sie den Rückzug (exit) systematisch übersehen. Nicht zuletzt führt dies dazu, dass stummer Protest kaum analysiert wird, weil aus diesem keine klaren Forderungen abgeleitet werden können (Hatzisavvidou 2015).

genden versuche ich daher, die Praxis der Kommunar*innen stattdessen unter dem Begriff »Widerstand« zu fassen.

2.2 Widerstandsforschung und Rückzug – ein ambivalentes Verhältnis

Im Folgenden soll es darum gehen, den Rückzug unter dem Begriff »Widerstand« zu fassen. Ich nähere mich diesem Ziel, indem ich zuerst zeige, dass es bereits empirische Forschung gibt, die Rückzugsphänomene als Widerstand beschreibt. Da aus dieser empirischen Forschung jedoch nicht klar wird, was diese Phänomene als widerständig auszeichnet, wende ich mich drei Versuchen zu, Widerstand systematisch zu konzeptualisieren. Für alle drei Ansätze lässt sich jedoch zeigen, dass diese Konzeptualisierungen Schwierigkeiten damit haben, den Rückzug angemessen zu betrachten. Ich schließe daraus, dass eine umfassendere Konzeptualisierung des Rückzugs als Widerstand notwendig ist.

2.2.1 Rückzugsbewegungen als Gegenstand der Widerstandsforschung

Prominent hat sich etwa der bereits erwähnte Widerstandsforscher und Anthropologe James Scott (2009) mit einer Rückzugsbewegung beschäftigt. In seinem Buch »The Art of Not Being Governed« zeigt Scott, dass der Rückzug aus der Reichweite des Staates in Südostasien über Jahrhunderte eine der wichtigsten Formen des Widerstands darstellte. Im Besonderen geht es Scott hierbei um die Bevölkerung einer Region, die von Nordostindien und den südchinesischen Provinzen bis nach Kambodscha und Südvietnam reicht und die er als »Zomia« bezeichnet. Erscheint uns die Bevölkerung dieser Region aus heutiger Sicht als »Ethnie«, sollte man sie eigentlich als das Ergebnis von Widerstandsbewegungen ansehen, welche die Form von Fluchtbewegungen annahmen. Dass sich Menschen in diese Bergregion flüchteten, erklärt Scott mit deren besonderen physischen Gegebenheiten:

»the hills, unlike the valleys, have paid neither taxes to monarchs nor regular tithes to a permanent religious establishment. They have constituted a relatively free, stateless population of foragers and hill farmers. Zomia's situation at the frontiers of lowland state centers has contributed to its relative isolation and the autonomy that such isolation favors« (Scott 2009: 19).

Bei der Flucht aus den Tälern handele es sich sowohl um politischen wie auch kulturellen Widerstand (ebd.). Politisch war dieser Widerstand insofern, da sich die Praxis gegen eine spezifische Form der Unterdrückung richtete. Das könne man auch daran sehen, dass »Zomia« nach dem zweiten Weltkrieg – als in Südostasien einzelne Nationalstaaten gegründet wurden – ein wichtiger Ort für Sezessionsbewegungen wurde. Andererseits, so Scott (2009: 209, sei die Bergregion auch ein Ort

kultureller Zurückweisung gewesen. Das sehe man daran, dass die Bewohner*innen der Bergregionen kulturell anders agierten als die Bewohner*innen der Täler. Sie unterschieden sich grundlegend in ihrer Religion, Sprache und Kultur.

Die Gründe für diese Fluchtbewegung waren zahlreich und unterschiedlich. Es habe sich dabei um »normale Prozesse der Staatenbildung« gehandelt, wie etwa »Zwangsarbeit«, »Steuern«, »Krieg«, die Auswirkungen von »religiösen und politischen Spaltungen« sowie die »ökologischen Konsequenzen der Konstruktion eines zentralen Staats«. Diese hätten zu einem ständigen Strom aus den Tälern in die Hügel geführt, wie auch zu großen Fluchtbewegungen in bestimmten Epochen (Scott 2009: 142).

Damit liefert Scott ein einleuchtendes und detailliert beschriebenes Beispiel dafür, dass der Rückzug als Widerstand verstanden werden kann. Für die Konzeptualisierung des Rückzugs von Individuen in Landkommunen hilft Scotts Beschreibung aber kaum weiter, da sein Verständnis an eine bestimmte Epoche und Region sowie an die Verfügbarkeit von Territorien gebunden ist, die außerhalb des Einflusses von Regierungen liegen. So weist Scott (2009: 9) darauf hin, dass diese Form von Widerstand seit dem zweiten Weltkrieg kaum noch möglich ist, weil Rückzugsgebiete wie »Zomia« von der Landkarte verschwänden. Ferdinand Sutterlüty (2014: 144) unterstreicht dies, wenn er darauf hinweist, Scott habe »einer seit der Mitte des 20. Jahrhunderts rasch zusammenschrumpfenden Welt ein Denkmal gesetzt«.

Im Gegensatz zu dieser zeitlich und räumlich spezifischen Perspektive, stellen Hollander und Einwohner (2004) in ihrem Überblick über die Forschungsliteratur zu Widerstand heraus, dass Rückzugsbewegungen bereits als eine Form von Widerstand verstanden werden. Sie zeigen, dass in der Forschung zu Widerstand in den Sozialwissenschaften sehr unterschiedliche Phänomene beschrieben wurden: von Revolutionen bis hin zu Frisuren (2004: 534). Um sich dieser Bandbreite an Phänomenen anzunähern, arbeiten die Autorinnen grundlegende Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Begriffsverwendung heraus. Die Autorinnen (2004: 538) zeigen erstens, dass in allen verschiedenen Verständnissen von Widerstand eine Handlung gemeint ist. Zweitens habe Widerstand stets ein oppositionelles Moment. Erhebliche Unterschiede stellen sie jedoch insbesondere in zwei Dimensionen fest. So unterscheiden sich Analysen erstens darin, ob Widerstand von einer beobachtenden Öffentlichkeit oder der Zielinstitution anerkannt sein muss. Zweitens unterscheiden sich die Analysen darin, ob Widerstand als intentional verstanden wird – also ob die handelnde Person bewusst Widerstand leistet – oder ob nur andere die Handlung so verstehen. Anhand dieser drei Kriterien (anerkannt von Zielinstitution, anerkannt von Öffentlichkeit, intentional) erstellen die beiden Autorinnen eine Typologie widerständiger Praxis.

Ohne diese Liste an Typen widerständiger Praxis näher zu beschreiben, sei hier auf zwei Formen im Detail hingewiesen. Besonders prominent verhandelt wird in

der Literatur zu Widerstand jene Form, die Hollander und Einwohner (2004: 535-536) als »overt Resistance« bezeichnen. Darunter fallen jene Formen von Widerstand, die auch als soziale Bewegung, Protest oder »contentious politics« konzeptualisiert werden. Dass diese Fälle solche Aufmerksamkeit genießen, liegt sicher auch daran, dass sie – wie das Schema der Autorinnen zeigt – am einfachsten zu identifizieren sind. Schließlich sind sie als Widerstand vom Akteur gemeint, sie werden sowohl von Beobachter*innen als auch von Herrschaftsinstitutionen als Widerstand verstanden. Von besonderem Interesse für diese Studie ist hingegen ein anderer Typus, den Hollander und Einwohner (2004: 545) »covert resistance« nennen: Sie verwenden diesen Terminus für Handlungen, die als Widerstand ausgeführt, aber von den Herrschaftsinstitutionen nicht direkt als solcher erkannt werden. Andere Beobachter, so die Autorinnen, würden diese kulturellen Formen aber als Widerstand verstehen. Unter diese Kategorie fallen »Klatsch und Tratsch über Mächtige« aber auch »acts of withdrawal whether avoidance of a particular individual or self-imposed exile from a particular context«.

Die Typologie von Hollander und Einwohner ist hilfreich, weil sie deutlich zeigt, dass »Protest« und »Rückzug« (»overt resistance« und »covert resistance«) nicht als Gegensätze gefasst werden müssen. Stattdessen werden sie bereits in der Forschungsliteratur als unterschiedliche Ausformungen von Widerstand behandelt. Darüber hinaus hilft diese Typologie aber in der Einwicklung eines Konzepts des Rückzugs als Widerstand kaum weiter. Hollander und Einwohner helfen uns nicht dabei zu verstehen, was den Rückzug widerständig macht, denn für ihre Typologie abstrahieren sie gerade von jenen Charakteristika, welche für ein tiefergehendes Verständnis von Interesse wären.

Eine konkretere Annäherung an den Rückzug als Widerstand gelingt anhand der historiographischen Rekonstruktion von Widerstandskonzeptionen, welche der Politikwissenschaftler Klaus Roth (2006) in seinem Rückgriff auf die griechisch-römische Antike und die jüdisch-christliche Tradition vorgenommen hat. Roth (2006: 28) hält diesen Rückgriff deswegen für richtig, weil die beiden Epochen »ein breites Arsenal an Exempla bereit[halten], an dem sich spätere Widerstandsbewegungen orientieren konnten. In ihnen sind alle erdenklichen Formen von Widerstand vorgezeichnet«. In seiner kurzen Geschichte des Widerstandsdenkens unterscheidet Roth zwischen aktivem und passivem Widerstand einerseits und Widerstand gegen Fremdherrschaft und Widerstand gegen die eigenen Regenten andererseits. Aus diesen Unterscheidungen ergibt sich eine Matrix von vier Idealtypen. Ein Beispiel für aktiven Widerstand gegen Fremdherrschaft wäre für Roth etwa »Rebellion«, während aktiver Widerstand gegen die eigenen Regenten die Form einer »Revolution« annimmt. Passiver Widerstand gegen die eigenen Regenten stellt für Roth z.B. der »Bojkott« dar. »Verweigerung« wiederum gilt als eine der vier Grundformen von Widerstand, die sich gegen eine fremde Herrschaft richtet und dabei aber passiv bleibt.

Als Beispiel für den Idealtypus der »Verweigerung« führt Roth die Christen im Römischen Reich an. Sie blieben auf Distanz zu Rom, wollten eine eigene jüdische Identität sichern und entwickelten entsprechende Strategien zur Selbstbehauptung in einer als feindlich und bedrohlich empfundenen Welt. Im Unterschied etwa zu den Zeloten blieb ihr Widerstand gewaltfrei. Roth (2006: 13-14) versteht diesen Rückzug als passiven Widerstand, der Wirkung entfaltete, insofern das Christentum der »Vampir des Imperium Romanum« gewesen sei.

»In religionssoziologischer oder politologischer Perspektive sind die urchristlichen Gemeinden Gegengründungen zum Imperium Romanum und seinen Städten und Provinzen. In ihnen versammelten sich Menschen, die zwar nicht allesamt sozial entwurzelt, die aber den sozialen und politischen Verhältnissen entfremdet waren, die den wirtschaftlichen, rechtlichen, religiösen und kulturellen Ereignissen im Imperium distanziert gegenüberstanden und die politischen Geschehnisse mit Argwohn betrachteten. Sie schlossen sich zu einer neuartigen Glaubensgemeinschaft zusammen und entwickelten darin neue Verhaltensorientierungen und neue Muster des gemeinsamen Umgangs und der Geselligkeit« (Roth 2006: 15).

Ähnliche Entwicklungen habe es aber auch in der griechischen *Polis* gegeben. Denn auch hier, erklärt Roth (2006: 26), erstarkten Rückzugsbewegungen. Die *Polis* war nicht nur Ort der Debatte und des Austauschs, sondern entwickelte sich zu einem »Zwangsapparat, dem sich alsbald verschiedenste Gruppen verweigerten«. Dieser Rückzug wurde mit einer individualistischen und eudaimonistischen Ethik unterlegt und u.a. von Epikur vorangetrieben. Die Epikureer sahen in der Abkehr von Zwängen und Bindungen sowie in der Selbstgenügsamkeit eine Möglichkeit Seelenruhe (*Ataraxie*) zu erreichen und damit das eigentliche Ziel des Lebens.

Handelt es sich bei den frühen Christen und den Epikureern eher um passiven Widerstand, sieht Klaus Roth den »Exodus« der Israeliten aus Ägypten als eine andere Form des Widerstands an, die zwischen den vier genannten Feldern liegt, insofern der Exodus sowohl aktiv als auch passiv gewesen sei. Schließlich sei der Exodus keine »innere Emigration«, kein Rückzug ins Privatleben, sondern ein Gang ins Exil, der darin bestand, unterdrückende und zugleich schützende Herrschaftsverhältnisse zu verlassen. An diesem Paradigma des Exodus orientierten sich laut Klaus Roth (2006: 10-11) auch die Essener, die »gegen die Römer und gegen die Verknöcherung der Herrschaft der Priester und Schriftgelehrten rebellierten und ebenfalls in die Wüste zogen«.

Klaus Roth identifiziert also drei Formen von Widerstand, die in einem Rückzug bestehen. Der Rückzug der Christen im Römischen Reich war passiver Widerstand gegen Fremdherrschaft, der das Imperium Romanum »aussaugte«. Die Epikureer zogen sich aus der eigenen griechischen *Polis* zurück und widersetzten sich damit insbesondere den an sie gestellten Anforderungen zur aktiven Teilnah-

me. Der Exodus war ein aktiv-passiver Rückzug, der gegen die ägyptische Fremdherrschaft gerichtet war. Im Gegensatz zu Scott (s.o.) liefert Roth ein räumlich und zeitlich ungebundenes Verständnis des Rückzugs als Widerstand. Im Gegensatz zu Hollanders und Einwohners abstrakter Typologie, liefert seine historiographische Rekonstruktion Hinweise auf die mit dem Rückzug verbundene (vielfältige) Praxis.

Roths Darstellung gibt eine hilfreiche Übersicht über unterschiedliche Formen von Widerstand, erklärt dabei aber kaum, was diese Formen vereint. Über die Typologie hinaus liefert Roth nämlich keine Konzeptualisierung oder Definition von Widerstand. Dasselbe gilt auch für den Rückzug. Zwar beschreibt Roth unterschiedliche Rückzugsbewegungen, unterscheidet diese aber lediglich und fragt nicht nach deren Gemeinsamkeit. Ich suche daher nach einer Konzeptualisierung von Widerstand, welche die unterschiedlichen von Roth identifizierten Formen des Rückzugs umfasst und auf einen Begriff bringt. Wie ich im Folgenden zeigen werde, weisen die verfügbaren Definitionen und Konzeptualisierungsvorschläge von Widerstand in dieser Hinsicht jedoch alle Lücken auf.

2.2.2 Der Rückzug – eine Lücke in gängigen Widerstandskonzeptionen

In ihrem Grundlagenbuch »Researching Resistance and Social Change« definieren Baaz, Lilja und Vinthagen (2018: 7) Widerstand als eine Praxis, die von Individuen, Subkulturen, Bewegungen oder größeren Gruppen ausgeführt wird und die außergewöhnlich oder alltäglich, intentional oder nicht-intentional sein kann. Konkreter schreiben sie, Widerstand sei:

»a subaltern practice that might challenge negotiate or undermine power. This subaltern practice occurs from below and might be performed by someone in a subordinated position or in behalf of and/or in solidarity with someone in a subaltern position" (2018: 104).

Obwohl es sich dabei um eine weite Definition handelt, verweisen die Autor*innen selbst auf die entscheidende Blindstelle. So schreiben sie, dass man manche Formen von Widerstand aber »ganz anders« (2018: 26) verstehen müsse: »Resistance may sometimes transcend the whole phenomenon of being-against-something, turning into a proactive form of constructing ›alternative‹ or ›prefigurative‹ social institutions«. Insofern der Rückzug ja gerade immer mit dem Versuch einhergeht, alternative Organisationen aufzubauen oder eine andere Lebensform zu schaffen, zeigt dieser Zusatz, dass die Autor*innen ihre Definition selbst für ungeeignet halten, um den Rückzug angemessen zu fassen.

Auch ältere Konzeptualisierungen von Widerstand, die in den »resistance studies« bis heute einflussreich sind, bilden den Rückzug nicht hinreichend ab. Hinderlich ist hier insbesondere die von James Scott getroffene Unterscheidung zwischen »Alltagswiderstand« einerseits und kollektiven Formen des Widerstands an-

dererseits. Scott argumentiert, es sei von immenser Bedeutung, sich nicht nur kollektiv organisierte Bewegungen anzusehen, sondern auch eine Politik des Alltags. Diese sei erstens nicht als »Politik« im klassischen Sinne kenntlich, und zweitens, nicht immer eindeutig kollektiv (Scott 1989: 33). Anhand dieser Unterscheidung zeigt Scott am Beispiel von Bauern in Indonesien, dass nicht nur »offensichtliche« Formen kollektiven Protests als Widerstand anzusehen sind, sondern auch alltäglichere Formen wie Manipulationen, schlechtes Reden über andere oder bewusst langsames Arbeiten als widerständig gelten müssten.

Was nach einer Möglichkeit klingt, den Rückzug konzeptionell zu fassen, stellt sich jedoch als Sackgasse heraus. Scott fasst nämlich unter kollektivem Widerstand jene Formen, die auch von der Sozialen Bewegungsforschung analysiert werden. Als dichotom davon unterschiedenes Gegenkonzept verengt er sein Verständnis von Alltagswiderstand damit jedoch auf jene Formen, die unorganisiert, opportunistisch, ohne revolutionäre Konsequenzen sind und ein Sich-Einrichten in den Strukturen implizieren (Scott 1989: 50–51).

»Everyday resistance, then, by not openly contesting the dominant norms of law, custom, politeness, deference, loyalty and so on leaves the dominant in command of the public stage. Inasmuch as every act of compliance with a normative order discursively affirms that order, while every public act of repudiation (e.g. failure to stand during national anthems in the United States) represents a threat to that norm, everyday resistance leaves dominant symbolic structures intact« (Scott 1989: 57).

Diese starke Unterscheidung zwischen symbolischem (soziale Bewegung) und materiellem Widerstand (Alltagswiderstand) ist insbesondere geprägt von Scotts Untersuchungsfeld: Bauern im kolonial beherrschten Indonesien. Diese starke Unterscheidung führt aber dazu, dass Scott Widerstand missversteht, der sowohl eine symbolische als auch eine materielle Komponente hat. Der von Roth beschriebene Rückzug der Christen aus dem Imperium Romanum – die ja häufig sogar zu Märtyrern wurden – kann z.B. kaum als »opportunistisch« (oder materiell motiviert) bezeichnet werden. Genauso einseitig ist jedoch Scotts Verständnis der »Gegenkultur« der langen 1960er Jahre, als rein symbolisch – als auf Sichtbarkeit und Medienwirksamkeit zielende Bewegung (1989: 57). Indem Scott also dichotom zwischen symbolischem Widerstand und materiellem Widerstand unterscheidet, kann auch er den Rückzug nicht angemessen fassen.

Auch Christopher Daases (2014) programmatischer Aufsatz »Was ist Widerstand?« zeigt, dass der Rückzug bisher in wichtigen systematischen Definitionen von Widerstand ausgeklammert wurde. Daase versteht »Widerstand« als einen »relationalen Begriff«, insofern er nur im Verhältnis zu anderen Begriffen Bedeutung annehme. Politischer Widerstand, formuliert Daase, »ist demnach soziales Handeln, das gegen eine als illegitim wahrgenommene Herrschaftsordnung oder

Machtausübung gerichtet ist« (2014: 4). Widerstand und Herrschaft sind also immer aufeinander bezogen – können ohne einander kaum gedacht werden. Auf dieser Setzung aufbauend, liefert Daase eine *formal historiographische* Rekonstruktion von Widerstand. *Historiographisch* ist diese Rekonstruktion, weil sie die Veränderung von Widerstand über Zeit nachzeichnet. *Formal* ist sie, weil man etwas über die Form des Widerstands erfährt – nämlich, wie dieser zu unterschiedlichen Zeitpunkten auf Herrschaft bezogen war – aber nichts darüber, wie der Widerstand konkret aussah. So argumentiert Daase, dass Widerstand im Mittelalter individuelle und kollektive Formen annahm – etwa als Widerstand gegen die persönliche Herrschaft von Lehnsherren. In der Moderne sei Widerstand domestiziert und als (demokratische) Opposition institutionalisiert worden, während radikaler Widerstand, »Dissidenz«, legal exkludiert wurde. In der »postnationalen Konstellation« (Daase 2014: 7) bricht Widerstand wieder aus den Vermittlungsstrukturen aus und bedient sich »unkonventioneller Mittel«. Dies liege daran, dass sich Widerstand gegen eine neue Form der Herrschaft richte: eine transnationalisierte heterarchische Herrschaftsstruktur.

Ohne den Nutzen dieser Konzeptualisierung im Kern in Zweifel zu ziehen (s. dazu Abschnitt 4), sprengt der Rückzug die Konzeptualisierung in dieser Darstellung. So unterläuft die Geschichte des »Exodus« diese Epochalisierung auf geradezu paradigmatische Weise. Der Widerstand der Israeliten – obwohl er vormodern ist – richtet sich ja gerade nicht »zunächst gegen die Person des ungerechten Herrschers«, wie Daase (2014: 2) argumentiert. Im Gegenteil führt er zunächst von diesem Herrscher weg. Auch Daases Verständnis der politischen Logik der Moderne wird vom Rückzug unterlaufen – ist ein fundamentales Charakteristikum des Rückzugs ja gerade, dass dieser weder »Opposition« ist – und damit an der inkrementellen Verbesserung der gemeinsamen Ordnung mitarbeitet – noch »Dissidenz« in Daases Sinn, Widerstand, der gegen geltendes Recht verstößt. Im Gegenteil ist der Rückzug, wie die Rekonstruktion von Klaus Roth deutlich zeigt, einerseits »radikal«, weil er auf eine fundamentale Umwälzung der Ordnung zielt, und dennoch gewaltlos und legal. Nach Daase dürfte es den Rückzug vermutlich nur in der »postnationalen Konstellation« geben. Dagegen sprechen aber, wie bereits beschrieben, der Rückzug der Israeliten aus Ägypten, die von Scott analysierten indonesischen Bauern, aber auch die Kommunard*innen von heute – um die es in dieser Arbeit geht.

Jedoch ist damit nicht nur ein empirischer Einwand gegen die Konzeptualisierung von Daase erhoben. Das Problem mit der Darstellbarkeit des Rückzugs besteht auch auf konzeptioneller Ebene. So liegt für Daase jedem Widerstand »anders als der Revolution, zumindest deklaratorisch eine konservative Absicht zugrunde« (2014: 3). Der Auszug der Israeliten aus Ägypten, die ja gleichzeitig der Unterdrückung entflohen und von Beginn an dem gelobten Land entgegenstrebten, ist damit nur unzureichend zu fassen.

Während also alle beschriebenen Widerstandskonzeptionen Hinweise auf ein besseres Verständnis des Rückzugs liefern, verdecken die in ihnen verankerten Unterscheidungen positiv/negativ (Baaz, Lilja und Vinthagen), materiell/symbolisch (Scott), restaurativ/revolutionär (Daase) wichtige Elemente des Rückzugs, wie er insbesondere von Roth beschrieben wurde. Da aber auch Roth keine Konzeption des Rückzugs liefert, sondern nur Hinweise auf unterschiedliche Ausprägungen, soll hier ein systematisches Verständnis des widerständigen Rückzugs aus unterschiedlichen Theorieansätzen entwickelt werden.

2.3 Zur (politischen) Theorie des widerständigen Rückzugs

Im Folgenden soll ein Verständnis des widerständigen Rückzugs entwickelt werden. Hierzu greife ich insbesondere auf bisher disparate Diskussionen um den widerständigen Rückzug zurück, die mit Begriffen wie Flucht, Rückzug oder Exodus operieren. Insofern die unterschiedlichen Konzeptionen aus verschiedenen theoretischen Welten stammen, möchte ich diese nicht zu einer Synthese führen. Stattdessen möchte ich Linien der Konvergenz und der Divergenz zwischen den unterschiedlichen Konzeptionen herausstellen. Diese sollen genutzt werden, um ein »sensitizing concept« (Blumer 1954) des Rückzugs zu bilden – ein Konzept also, das die Richtung der folgenden empirischen Untersuchung weist, ohne das Phänomen festzulegen.

2.3.1 Albert Hirschman: Der Rückzug als rationale Option

Mit der Unterscheidung zwischen *exit* und *voice* entwickelt Albert Hirschman die wohl bekannteste Konzeptualisierung des Rückzug als widerständige Praxis. Hirschman unterscheidet zwischen zwei Reaktionsformen auf eine sich verschlechternde Situation: man kann entweder öffentlich Kritik üben (*voice*) oder sich der Situation entziehen (*exit*). Beide Optionen seien rationale Reaktionen und die politikwissenschaftliche Privilegierung der Option *voice* verdecke damit einen wichtigen Modus der gesellschaftlichen Auseinandersetzung (1985: 16).² Auch wenn Hirschman nur manchmal den Begriff des »Widerstands« (z.B. 1985: 53) verwendet, um *voice* und *exit* zu bezeichnen,³ geht es ihm doch um jene Art von Phänomen, die auch in dieser Arbeit betrachtet wird. So plausibilisiert Hirschman seine Konzeptualisierung etwa am Beispiel der »Hippies« oder bezeichnet den Rückzug als »reales Substitut« für soziale Revolutionen (1985: 107).

2 Da sich jedes Unterkapitel mit bestimmten Autor*innen beschäftigt, werden deren Namen hier in den Klammern ausgespart.

3 Manchmal nennt er *voice* und *exit* auch »Reaktionen« (1985: 53) oder »Kritik« (1993: 200).

Hirschman (1985: 30) unterscheidet *voice* und *exit* anhand von drei Kriterien. Er definiert *voice* als »any attempt to change, rather than to escape from, an objectionable state of affairs, whether through [...] appeal to a higher authority [...], or through various types of actions and protests«. Darunter fallen also jene Verständnisse von Widerstand, wie sie in der sozialen Bewegungsforschung beschrieben werden (1986). Im Gegensatz dazu konzeptualisiert er den *exit* erstens als individuelle Handlung, die im Privaten ausgeführt wird. Zweitens zielt der *exit* – unabhängig vom Ergebnis – nicht darauf, eine Situation zu verbessern. Drittens benennt der *exit* keine konkreten Probleme (1978).

Auf dieser Unterscheidung aufbauend, liefert Hirschman in seinem Buch das Rüstzeug, um zu erklären, unter welchen Bedingungen Akteur*innen *exit* und unter welchen sie *voice* wählen. Diese Entscheidung hat für Hirschman insbesondere mit der Wahrscheinlichkeit zu tun, die bestehende Situation durch *voice* zu verändern. Ob *voice* oder *exit* gewählt wird, hängt für Hirschmann (1985: 37) also davon ab, welche Ressourcen der Kritik zur Verfügung stehen, wie schlimm die Situation ist und welche Alternativen bestehen, zu denen man wechseln könnte.

Knapp zusammengefasst, versteht Hirschman den Rückzug also als rationale Reaktion auf Probleme und Missstände, die nicht sinnvoll durch Kritik adressiert werden können. Dabei sind für Hirschman sowohl räumliche Ausweichbewegungen wie auch das Verlassen von Organisationen oder Parteien Ausprägungen des Rückzugs.

2.3.2 Isabelle Lorey: Der Rückzug als Selbstermächtigung

Auch Isabelle Lorey (2008) entwickelt den Rückzug als praktische Antwort auf eine Situation, in der Kritik ineffektiv erscheint. Dabei betont sie das widerständige Element des Rückzugs stärker als Hirschman, indem sie den Rückzug als Antwort auf Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse deutet. Der Rückzug ist für sie eine Möglichkeit zur Selbstermächtigung. Um ihr Verständnis des Rückzugs darzulegen, interpretiert sie den Auszug der Plebejer aus Rom im Anschluss an Foucault als eine produktive Praxis.

Dieser Auszug habe die Selbstkonstituierung der Plebejer als politisches Bündnis ermöglicht. Er sei als »immanent« zu bezeichnen, da er sich nicht außerhalb der Machtverhältnisse vollzieht, sondern die Möglichkeit zur Selbstermächtigung (konstitutive Macht) produziert, durch die Machtverhältnisse verändert werden können.⁴ Der Auszug sei zudem als politischer Widerstand zu verstehen, weil er das Imperium Romanum fundamental in Frage stellte, indem er die Autorität der

4 Zu diese unterschiedlichen und für den Rückzug wesentlichen Machtverständnisse siehe auch den Beitrag von Lena Partzsch (2015).

Konsulen als unwirksam erscheinen ließ (2008). Dabei grenzt sie ihn jedoch explizit von jenem Auszug ab, der die Israeliten ins gelobte Land führt. Im Gegenteil zum Auszug der Israeliten aus Ägypten, ist ein Kennzeichen des Auszugs der Plebejer, dass diese zurückkehrten.

Drei Mal zogen die Plebejer aus, drei Mal kehrten sie zurück, ging es doch um den Kampf einer republikanischen politisch-rechtlichen Ordnung in Rom. Demnach ist der plebejische Exodus nicht der Beginn von etwas ›Neuem‹ im Sinne der Gründung einer eigenen Stadt mitsamt Verfassung. Er ist aber auch nicht allein eine Reaktion, sondern vor allem deshalb eine Aktion, weil dieser Entzug den ersten Akt für eine neu erfundene Konstituierung darstellt.

Insbesondere relevant an dieser Konzeptualisierung ist, dass der Exodus – wie Lorey ausführt – die Machtverhältnisse radikal infrage stellt, indem die »Binari-tät« zwischen Recht und Revolte durchbrochen wurde. Weder rissen die Plebejer die Macht an sich (und brachen damit geltendes Recht), noch erschöpften sich ihre Forderungen in der Umsetzung geltender Rechtsnormen. So wurden also die Bedingungen, unter denen der Konflikt ausgetragen werden konnte, radikal infrage gestellt.

Gleichzeitig verweist Lorey aber auch darauf, dass der Exodus immer insofern limitiert bleibt, als er Macht und Herrschaft nicht insgesamt und über die eigenen Interessen hinaus in Frage stellt: sie weist etwa darauf hin, dass die Auszüge der Plebejer nicht mit einer Infragestellung der Rolle des *pater familias* oder gar der Sklaverei einhergegangen seien. So kommt sie zu dem Schluss, dass es nicht den einen großen und finalen Auszug gebe. Jeder einzelne Auszug erlaube zwar spezifische Machtverhältnisse zu unterlaufen; doch genauso bleibe jeder Auszug auf seine Art limitiert, weil nur jene Machtverhältnisse unterlaufen werden können, derer man sich bewusst ist.

Knapp zusammengefasst versteht Lorey den Rückzug wie Hirschman als rationale Reaktion auf Probleme und Missstände, die nicht sinnvoll durch Kritik adressiert werden können. Stärker als Hirschman geht es ihr jedoch um den Staat und die Herrschaftsverhältnisse, welche diesem eingeschrieben sind. Dabei denkt sie den Rückzug räumlich. Hervorzuheben ist, dass der Rückzug für Lorey stets nur eine vorübergehende politische Lösung ist, die ihre eigenen Blindstellen produziert. Damit ist der Auszug keine einmalige Entscheidung, sondern muss ständig re-aktualisiert werden.

2.3.3 Stanley Cohen und Laurie Taylor: Der Rückzug als alltägliche Selbsterhaltung

Cohen und Taylor führen ihren Rückzugsbegriff ein, um damit alltägliche und mondäne Formen des Widerstands gegen einen entfremdeten Alltag einzufangen. Tagträumen (1998: 88–112), Hobbies (1998: 115–118), Spiele (1998: 119–123), Urlaub

(1998: 130), Drogen (1998: 145-153) und Kommunen (1998: 164-169) erscheinen den Autoren als widerständige »Fluchtversuche«. Diese seien getrieben von einer tief-sitzenden Entfremdungserfahrung, die sich in der Sehnsucht nach einem authentischen Selbst, nach Bedeutung und nach Fortschritt niederschlägt (1998: 14). Als widerständig ist diese Praxis zu verstehen, weil sie sich gegen den als herrschaftlich organisierten Alltag wendet (1998: 43).

Den Alltag verstehen Cohen und Taylor deswegen als herrschaftlich, weil er von Skripten zusammengehalten wird, welche die Handlungsmöglichkeiten von Individuen in bestimmte Bahnen lenken, diese dabei jedoch entfremdet zurücklassen. In den Skripten drücken sich einerseits Erwartungen aus, andererseits formen die Skripte die Identität von Menschen, ihre Routinen und Möglichkeiten des Nachdenkens. Zusammengenommen bestimmen sie den Alltag der Menschen. Um anzuzeigen, dass es sich dabei keineswegs um politische Herrschaftsverhältnisse handelt, sondern eher um eine kulturelle Prägung und Einengung der Alltagserfahrung, bezeichnen Cohen und Taylor die Gesamtheit der Skripte als »höchste Realität« (»Paramount Reality«). Hinter dem Widerstand gegen diese »höchste Realität« stecke eine tiefe Unzufriedenheit mit der Einrichtung der Gesellschaft. Diese gehe mitunter so weit, dass Individuen das Gefühl hätten, Erlösung gebe es nur außerhalb der Gesellschaft (1998: 223).

Wie diese Präzisierung schon andeutet, verstehen Cohen und Taylor den Rückzug zwar als Widerstand, sind aber nicht der Meinung, dass dieser zu langfristigen Veränderungen führt. Stattdessen werden die Flüchtenden immer wieder von der Realität eingeholt. In jenem Moment, schreiben die Autoren bissig, in dem neue Bedeutungszuschreiben und Seinsweisen im Spiel oder der Kommune erdacht würden, würden diese bereits nach Slogans für Kalendersprüche abgeklopft und ausgeschlachtet, käme bereits eine Masse an imitierenden Individuen um die Ecke. Vor dieser Gefahr seien nur die »unverschämtesten, gewalttätigsten und surrealsten« Bemühungen gefeit (1998: 225). Dies ist für Cohen und Taylor aber kein Problem. Im Gegenteil, würden diese Fluchtstrategien häufig sogar im Wissen um ihre Prekarität aufgesucht.

»Even the most short-lived precarious solutions will help to edge us though the day, bring us down to the breakfast table on a Monday morning with a sense that we are somehow a little above or beyond the daily round of being. We have shown that we are still alive enough to struggle« (1998: 186).

Einerseits äußern die Autoren also Verständnis für diese Fluchtversuche. Auf individueller Ebene seien diese notwendig, um durch den Tag zu kommen. Angesichts der Komplexität der sozialen Ordnung, sei es verständlich, dass man »Strukturarbeit« zu Gunsten von neuen symbolischen Ordnungen aufgegeben habe (1998: 44). Gesellschaftsdiagnostisch aber scheint ihnen das massive Auftreten dieser Form von Widerstand eher ein Symptom des Problems, denn Teil der Lösung. Schließlich

sei diese Widerstandsstrategie nur Ausdruck eines »bourgeois Individualismus« – Ausdruck einer schlechten Welt (1998: 236).

Auch Cohen und Taylor verstehen den Rückzug also als Reaktion auf Probleme und Missstände, die nicht sinnvoll durch Kritik adressiert werden können. Dabei geht es ihnen aber nicht um den Staat, sondern um die Alltagsorganisation, die sich den Individuen aufdrängt und sie entfremdet. Im Unterschied zu Lorey, verstehen Cohen und Taylor den Rückzug zudem nicht als progressive politische Strategie. Dieser sei zwar aus einer individuellen Perspektive verständlich – aber eben doch nur Ausdruck des Problems und nicht Treiber der Veränderung.

2.3.4 Howard Caygill: Der Rückzug als Abstreifen von Ressentiments

Laut Howard Caygill (2013) kann es für Widerstandsbewegungen in ihrer langfristigen Auseinandersetzung mit Herrschaft strategisch sinnvoll sein, sich zurückzuziehen. Caygill nutzt das Vokabular des Preußischen Feldherren Carl von Clausewitz, um einen dynamischen Widerstandsbegriff zu entwickeln⁵. Widerstand richtet sich für ihn immer gegen Herrschaft, kann dabei aber räumliche und zeitliche Effekte haben. Nehme man beide Dimensionen ernst, lasse sich die dichotome Darstellung Kämpfen/Flüchten nicht aufrechterhalten. Denn der Rückzug kann dazu beitragen, die Fähigkeit, Widerstand zu leisten (»capacity to resist«), zu erhalten oder zu verbessern (2013: 4). Damit wäre die vorübergehende Flucht auch Teil des Kampfes. Zudem sei der Rückzug eine Möglichkeit, dem »Ressentiment« zu entkommen.

Indem er Widerstand entlang der »Fähigkeit Widerstand zu leisten« entwickelt, zeigt Caygill erstens einen häufig vernachlässigten Effekt des Rückzugs. Versteht man die Förderung oder Erhaltung der »Fähigkeit Widerstand zu leisten« als ein mögliches Ziel von Widerstand, zeigt sich, dass öffentlich sichtbare Protestereignisse nur die Spitze eines Eisbergs widerständiger Praktiken bilden. Eine Gleichsetzung von Protest und Widerstand übersehe die vielen kleinen Handlungen – wie z.B. Solidaritätsbezeugungen, kleine Gesten der Unterstützung, Diskussionskreise (2013: 139) –, die nicht dazu angetan sind, Herrschaft zu brechen (und vielleicht noch nicht einmal als Widerstand gemeint sind), und doch die Widerstandsfähigkeit erhöhen oder zumindest erhalten. So zeigt sich ein wesentlicher Effekt des Rückzugs schon darin, dass er Räume schafft, in denen die Fähigkeit Widerstand zu leisten konserviert oder ausgebaut wird.

Zudem kann der Rückzug eine Strategie von Widerstandsbewegungen sein, wenn diese sich Sorgen, Herrschaft zu reproduzieren. Kompliziert wird die strategische Ausrichtung von Widerstand für Caygill nämlich durch die Tatsache, dass

5 Interessante Überlegungen zum Widerstandsbegriff bei Clausewitz liefert ebenfalls: Schindler (2020).

Widerstand stets Gefahr läuft, von Herrschaft »infiziert« zu werden. Paradigmatisch hierfür steht etwa jener Widerstand, der eine Herrschaftsordnung deswegen mit Gewalt bekämpft, weil die Aktivist*innen nur so Chancen auf einen Sieg sehen. So aber reproduziert der Widerstand Gewalt in den Subjektivitäten der Widerständigen, die auch nach der Auflösung des Konflikts unfähig sind, in Frieden miteinander zu leben (2013: 74). Jedoch, und das ist der Clou der Caygill'schen Konzeption, gilt dies für unterschiedliche Arten des Widerstands auf unterschiedliche Weise. *Reaktive* Formen des Widerstands tappen für ihn in die Falle des Ressentiments und reproduzieren Teile jener Herrschaft, die sie ablehnen. Im Gegenteil dazu kann sich *affirmativer* Widerstand teilweise vom Ressentiment befreien. Als Beispiel gilt ihm etwa Gandhis Strategie des *Satyagraha*, durch die der Aktivist für Gewaltlosigkeit und Übereinkunft einsteht, ohne den Hass der anderen Seite zu spiegeln. Caygill beschreibt unterschiedliche Möglichkeiten, sich vom Ressentiment zu befreien und einen affirmativen Weg einzuschlagen. Eine Möglichkeit bestehe darin, im Rückzug neue Formen der Subjektivität und Solidarität zu erschaffen. Dies schaffe man

»through attempts to escape oppositional logics and the trap of escalation on the enemy's terms. Exits from the course of the world through vows and communities and the invention of new capacities and subjects characterize these affirmative resistant subjectivities« (2013: 99).

Der Auszug ist für Caygill also verbunden mit dem Versuch, einer oppositionellen Logik – einer Logik des Ressentiments und der Eskalation – zu entfliehen. Neue Subjektivitäten würden entstehen durch Gelübde und Gemeinschaften und damit auch neue »capacities to resist«. So versetzten sich Aktivist*innen in die Lage, einer Infizierung durch das Herrschaftssystem zu entkommen.

Knapp zusammengefasst versteht Caygill den Rückzug also als strategische Praxis. Diese Praxis kann dazu genutzt werden, um eine »capacity to resist« zu sichern. Zudem dient der Rückzug dazu, sich der Logik des Herrschaftssystems zu entziehen, um dieses nicht durch Ressentiments zu reproduzieren. Der Rückzug ist also nicht die Befreiung, sondern die Bedingung der Möglichkeit von progressivem Widerstand.

2.3.5 Paolo Virno: Der Rückzug als Virtuosität

Für Paolo Virno ist der Rückzug – den er teilweise auch »Abfallen« nennt – heute die einzige Möglichkeit, radikale Veränderungsprozesse anzustoßen. Programatisch führt er seine Konzeptualisierung des Rückzugs mit den Worten ein, die Linke hätte nicht verstanden, »dass die Option exit [...] zunehmend schwerer wiegt als die Option voice« (2010: 30). Das liegt für Virno einerseits daran, dass der Versuch, etablierte Institutionen durch das Erheben der eigenen Stimme (voice) zu beeinflussen, heute nicht mehr sein kann als »Geschwätz« (2010: 61). Jede »Oppo-

sition« gegen das langsame Erodieren der repräsentativen Demokratie, sei heute »stumpf und pathetisch – so wirkungsvoll, wie es wäre, den Spatzen Keuschheit zu predigen« (2010: 61). Für Virno muss Widerstand heute mit nicht-repräsentativen Formen der Demokratie experimentieren.

Virno betont, dass der Rückzug für ihn keine negative Geste ist, sondern neue Verbindungen und Möglichkeiten hervorbringt. Unter den Vorzeichen eines Erodierens der repräsentativen Demokratie sei es problematisch, dass die Linke den Rückzug als »Aussteigen« moralisch kritisiert. Dabei blende sie aus, dass der Rückzug keineswegs mit einer Zurückweisung von Verantwortlichkeiten einhergehe. Im Gegenteil übernehme der Rückzug erhebliche Verantwortung, weil damit die Rahmenbedingungen, unter denen ein Konflikt ausgetragen wird, zurückgewiesen und günstigere Bedingungen hergestellt werden sollen. Dieses Vorgehen erfordere mehr Initiative, als die Bereitschaft unter den gegebenen Bedingungen zu kämpfen. Zudem sei der Rückzug als »ein affirmatives *Tun*« zu verstehen, weil es »der Gegenwart einen sinnlichen und operativen Anstrich einprägt« (2010: 30, Kursiv im Orig.). Es gehe nämlich auch darum, im Prozess des Fliehens neue soziale Bande zu knüpfen und neue Lebensformen zu testen.

Konkret versteht Virno den Rückzug analog zu Karl Marxens Erklärung, wie- so sich der Kapitalismus in Amerika während des Bürgerkriegs nicht schnell und vollends durchsetzen konnte. Das grenzenlose amerikanische Territorium, das besiedelt werden konnte, habe den amerikanischen Arbeiter*innen zu viele Möglichkeiten geboten, ihren Lohnherren zu entfliehen (2010: 25). Während die Fabriken arme Leute brauchten, die bereit waren, für einen niedrigen Lohn zu arbeiten, hatten diese stets die Möglichkeit, nach Westen zu ziehen und Land zu bewirtschaften. Für Virno ist dieses »amerikanische Rätsel« eine »mächtige Antizipation der zeitgenössischen kollektiven Verhaltensweisen« (2010: 26). Zwar könne man sich den Herrschaftsverhältnissen heute nicht mehr räumlich entziehen, strukturell sei aber ein ähnliches Handeln möglich. Dabei sollte man den Entzug aber nicht als instrumentell-rationale Entscheidung verstehen. Der Rückzug wird nicht aus rationalen Gründen gewählt, sondern speist sich aus »Unmäßigkeit« und besteht in »Virtuosität« (2010: 31). Damit zielt er auf das »Erwartet-Unverhergesehene« (2010: 75). Mit diesem Begriff grenzt Virno das Ziel des Rückzugs einerseits von jenen unbedeutenden Zufällen ab, die stets mit Handeln einhergehen. Andererseits aber grenzt er ihn auch von der Idee ab, dass das Ergebnis des Rückzugs auf »banaler Berechnung« beruhe. Es geht um:

»eine Ausnahme, die vor allem den überrascht, der sie erwartet, um eine Anomalie, die derart wertvoll ist und in der Lage, unseren Begriffskompass ins Abseits zu stellen, der doch präzise den Ort ihres Auftretens angezeigt hat, um eine Diskrepanz zwischen Ursache und Wirkung, deren Ursache man immer erfassen kann, ohne dadurch den Neuerungseffekt zu schwächen« (2010: 75).

Der Rückzug schafft für Virno also die Bedingungen der Möglichkeit eines Wandels, den man unter den gegebenen Bedingungen nicht strategisch herstellen kann. Es sollte nicht überraschen, dass diese Nicht-Planbarkeit des Rückzugs auch bedeutet, dass dieser negative Wirkungen entfaltet – die Wirkungen sind ja nicht vorherzusehen und der Mensch ist für Virno ambivalent. Der Rückzug könne daher auch die »Destruktivität unserer Art« entblößen (2010: 89):

»Ob man vom Triebüberschuss oder der sprachlichen Verneinung spricht, vom ›Abstand‹ zum eigenen Lebenskontext oder der Modalität des Möglichen: es ist vollkommen klar, dass man damit sowohl die Voraussetzungen für Überwältigung und Folter als auch die Anforderungen bezeichnet, die die Errichtung von Betriebsräten ermöglichen. ›Tugend‹ wie ›Übel‹ setzt einen Mangel an instinktiver Orientierung voraus« (2010: 85).

Insgesamt verweist also auch Virno darauf, dass der Rückzug als Option in den Blick gerät, wenn die Option »voice« verstellt ist. Zweitens macht er klar, dass der Rückzug darin besteht, neue, noch nicht sichtbare Möglichkeiten zu eröffnen. Dabei konzeptualisiert er den Rückzug weniger als Ergebnis rationaler Entscheidungen und mehr als Ergebnis eines Un-Passungsverhältnisses in der gesellschaftlichen Struktur. Nicht zuletzt betont Virno eine normative Ambivalenz im Rückzug. Ihr Ergebnis – im Positiven wie im Negativen – sei nicht vorherzusagen und von der Virtuosität der Handelnden abhängig.

2.3.6 Michael Hardt und Antonio Negri: Der Rückzug als Testen neuer Lebensformen

Michael Hardt und Antonio Negri (2004) legen in ihrem Monumentalwerk »Empire« eine Zeitdiagnose vor, in der die Weltgesellschaft als Herrschaftsordnung beschrieben wird, die es durch den Rückzug – den »anthropologischen Exodus« – zu bekämpfen gilt. Dieser besteht darin, die Orte der Macht zu verlassen, um experimentell neue Lebensformen auszutesten.

Die Autoren erkennen in der derzeitigen globalen Lage eine neue Herrschaftskonstellation, die sie »Empire« nennen. Im Empire gibt es weder einen zentralen Hegemon, noch ist Macht in einem Mächtigegleichgewicht verteilt. Vielmehr handelt es sich um einen »Herrschaftsapparat«, der flexible Hierarchien und Tauschverhältnisse kombiniert (2004: 11). Macht wird nicht über Disziplin und Strafe ausgeübt, sondern über Kontrolle und insbesondere Selbstkontrolle der Subjekte und deren Prägung (2004: 39). Insofern gibt es im globalen Empire auch keine klare Unterscheidung mehr von öffentlich/privat (2004: 200). Dazu passt, dass das Empire keine klaren Grenzen kennt zwischen innen und außen – stattdessen ist es durchzogen von einer Vielzahl von Grenzen, die sich überlagernde Ein- und Ausschlüsse produzieren. So gibt es zwar Ausschlüsse und Ungleichheiten aber scheinbar keine

Macht, weil diese keinen zentralen Ort hat (2004: 202). So verschleiert diese Herrschaftsform ihre hierarchische Strukturierung als scheinbar zufällige Ergebnisse eines komplexen Systems.

Dabei ist das Empire aber nicht das Ergebnis eines perfiden Plans, sondern einer gespaltenen krisenhaften, kapitalistischen Moderne (2004: 91). Das Problem mit der westlichen Moderne besteht für Hardt und Negri darin, dass diese »die Erfahrung relativiert und jede Instanz des Unmittelbaren und Absoluten in Leben und Geschichte der Menschen aufhebt« (2004: 93). So wurden die Subjekte in der Aufklärung halbiert, ihre Erfahrung wurde abgewertet zu Phänomenen, die Erkenntnis auf die verstandesmäßige Vermittlung und moralisches Handeln auf die Vernunft reduziert (2004: 95). Ebendiese Figur der Abspaltung und Ausbeutung sehen die Autoren auch im Kolonialismus am Werk, der aus ihrer Sicht zeitlich nicht zufällig mit der Aufklärung zusammenfällt. Wie der affektive und körperliche Teil der Erfahrung seien die »dunklen Erdteile« abgespalten und ausgebeutet worden (2004: 137). Diese Abspaltung habe sich auch in der Phase des Post-Kolonialismus nicht wesentlich verändert, insofern der Kolonialismus im Namen des Nationalismus angegriffen wurde. Somit ist das vormalig Abgespaltene heute nur über nationale Unterschiede in unterschiedlich sich überlappenden Teilbereichen exkludiert, bildet dabei aber kein Außen mehr (2004: 246). Heutiger Rassismus – so Hardt und Negri – bestehe nicht mehr in Ausgrenzung, sondern in unterschiedlich weit reichender Inklusion (2004: 206).

Diese Veränderungen der Herrschaftsordnung haben Effekte für die Möglichkeit von Widerstand: Dieser kann sich weder in einer rationalen Gegenstrategie manifestieren, noch sollte er sich in einer Politik der Differenz einrichten. Eine Gegenstrategie sei deswegen keine sinnvolle Option mehr, weil das »Verschwinden einer autonomen politischen Sphäre« dazu führt, dass Revolutionen im nationalen Rahmen gar nicht mehr möglich sind (2004: 319). Zudem argumentieren Hardt und Negri, dass die Idee von souveräner Macht und Gegenmacht deswegen ausgedient habe, weil das Empire seine Wurzeln in einer halbierten Aufklärung hat. So kann es nur schwer durch Negation oder rationale Strategien angegriffen werden. Aber auch die Möglichkeit der Verweigerung, der Differenz, sei verstellt. Diese verstricke sich nur immer tiefer im Empire. Das Empire, schreiben sie (2004: 151), »gedeiht geradezu« auf diesen Formen von Widerstand »und schließt sich somit seinen Möchtegern-Gegenspielern an«.

Daher muss sich Widerstand für Hardt und Negri heute quer zu den Herrschaftsverhältnissen stellen: »Die Schlachten gegen das Empire lassen sich vielleicht durch Sich-Entziehen und Abfallen gewinnen. Diese Desertion verfügt über keinen Ort; sie ist die Evakuierung der Orte der Macht« (2004: 224). Durch einen solchen Rückzug seien Alternativen in der Praxis zu erarbeiten, die neue Gefühle und Solidaritäten produzierten (2004: 218). Man müsse also »eine neue Lebensweise und vor allem eine neue Gemeinschaft schaffen« (2004: 216). Als Analogie zur

heutigen Situation verweisen Hardt und Negri auf das Imperium Romanum, das sich als die Zivilisation schlechthin darstellte, dabei aber das Christentum auf den Plan rief, das eine Gegenperspektive von innen und doch darüber hinaus entwickelte. Die widerständigen Kräfte, schreiben Hardt und Negri »sind vollkommen positiv, weil ihr ›Dagegen-Sein‹ ein ›Dafür-Sein‹ ist, d.h. ein Widerstand, der zu Liebe und Gemeinschaft wird« (2004: 369). Sie träumen von einer Art »säkularem Pfingstfest«, in dem sich Körper treffen und alle eine gemeinsame Sprache sprechen (2004: 370).

Insgesamt liefern Hardt und Negri damit einerseits eine interessante Zeitdiagnose und andererseits Hinweise zum Rückzug als Widerstand. Ebenso wie die anderen Theoretiker*innen verweisen Hardt und Negri darauf, dass der Rückzug in den Blick gerät, wenn die Option »voice« verstellt ist. Zweitens machen sie – wie Virno – klar, dass der Rückzug keine rationale Strategie ist, sondern ein Versuch der affektiven Neugründung. Dabei sind Hardt und Negri aber optimistischer als Virno, was die normativen Konsequenzen dieser Neugründungen angeht. Für sie eröffnet das Empire auch den Weg hin zu einer neuen Lebensform.

2.3.7 Dimitris Papadopoulos, Niamh Stephenson und Vassilis Tsianos: Der Rückzug als Subversion

Für Papadopoulos, Stephenson und Tsianos (2008) besteht der widerständige Rückzug insbesondere in einer (noch) nicht repräsentierten Bewegung von Körpern, die als Reaktion eine Veränderung in der Struktur der Herrschaft evozieren. Dieses Verständnis entwickeln die Autor*innen insbesondere aus einer Kritik an den Sozialwissenschaften.

Sie kritisieren an den gängigen Theorien von Herrschaft und Widerstand, dass diese zu sehr auf Strukturen fokussieren und dabei die eigentlichen Machtverhältnisse übersehen. Diese bekomme man nämlich gar nicht in den Blick, wenn man von vornherein nur auf Souveränität, Kontrolle und Beherrschung schaue. Im Gegenteil müsse man auf jene Personen schauen, die flüchten, ausbrechen, desertieren und sabotieren. Diese zwingen die Macht, zu reagieren und sich zu reorganisieren. So (und nur so) würde Macht sichtbar (2008: 43). Damit erteilen Papadopoulos, Stephenson und Tsianos aber nicht nur den gängigen Herrschaftstheorien eine Absage, sondern schlagen auch eine alternative Sichtweise auf Widerstand vor. Widerstand verstehen sie weder als Gegenmacht (wie etwa im Post-Marxismus), noch als Teil der Macht (wie etwa Foucauldianische Verständnisse). Das, was als Widerstand erscheine, solle man eher als das Ergebnis von »unmerklicher Politik« (»imperceptible politics«) sehen. Diese Form von Politik zeichnet sich dadurch aus, dass sie im Moment ihres Auftretens nicht wahrgenommen wird, aber sichtbare Effekte erzeugt.

»We are trained to think that the end product of political struggle is all about a transformative end point, a revolt, a strike, a successfully built up organization, a revolution. However, this perspective neglects the most important question of all: How does social transformation begin? Addressing this question demands that we cultivate the sensibility to perceive moments when things do not yet have a name« (2008: xiii).

»Unmerkliche Politik« findet vor allem Ausdruck in Körpern, welche Fluchtrouten (»escape routes«) einschlagen und dann von der Macht repräsentiert und damit wieder eingemeindet werden (2008: viii). Es handele sich bei »unmerklicher Politik« nicht um »die eine« heroische Widerstandshandlung, sondern um kleine Weigerungen, sich bestimmten Aspekten der Gesellschaftsordnung anzuschließen, die unausweichlich und unerlässlich für den Alltag erscheinen. »The very first moment of subversion is the detachment from what may seem essential for holding a situation together and for making sense of that situation« (2008: xiv). Der Rückzug ist also eine Zurückweisung bestimmter Regeln oder Bestimmungen und im selben Moment auch die Zurückweisung bestimmter Verständnisweisen einer Situation. Er wird erst sichtbar, wenn die Ordnung diesen zu kontrollieren versucht, indem sie Körper klassifiziert, ihr Sein in bestimmte Identitäten aufteilt oder Wünsche sortiert. Der Rückzug ist hier also Widerstand aber gerade keine »Opposition« im System. Im Gegenteil ist der Rückzug per Definition nicht Teil der Ordnung, weil er deren Mittel der Repräsentation und der Wahrnehmung unterläuft – er ist ja »unmerklich«. Konzeptionell führen die Autor*innen hier also das körperliche Sein jenseits der Repräsentation ins Feld. In der unmittelbaren Erfahrung komme immer auch dasjenige Nicht-repräsentierbare des Menschen zum Tragen, das ihn oder sie einzigartig mache (2008: 159-160). Im Gegensatz hierzu steht das Sichtbare, das immer schon repräsentiert und damit kontrolliert ist (2008: 143). Insofern die »Flucht« immer auch das Verlassen einer bestimmten Subjektform ist, kann diese Form von Handeln nicht darauf abzielen, eine bessere Gesellschaft zu errichten oder Missstände zu korrigieren. Stattdessen schafft sie hier und jetzt neue materielle Realitäten.

Insgesamt liefern Papadopoulos, Stephenson und Tsianos damit eine radikal andere Perspektive auf Politik und soziale Ordnung. Der Rückzug ist für sie die (noch) nicht eingeordnete Bewegung von Körpern durch den Raum, die gängige Situationsdeutungen außer Kraft setzt. Dabei setzten sie – ähnlich wie Virno und Hardt/Negri – große Hoffnungen in die affektive Kraft des Rückzugs, der auch neue Subjektformen hervorbringen soll. Ähnlich wie bei den anderen Theoretiker*innen, scheint auch hier der Rückzug als Option deswegen auf, weil »Opposition« keinen Wandel produziert.

2.3.8 Michael Walzer: Der Rückzug als Auszug ins gelobte Land

Michael Walzer (1985) benennt mit dem Begriff »Exodus« jene spezifische Form politischer Bewegungen, wie sie in der biblischen Geschichte über den Auszugs der Israeliten aus Ägypten beschrieben wird: ein Auszug aus Herrschaftsverhältnissen, der mit einer langen und entbehrungsreichen Wanderung durch die Wüste verbunden ist und im gelobten Land endet. Das spezifische an der Exodusgeschichte ist für Michael Walzer (1985: 13), dass diese eine klare Richtung aufweist: »The exodus is a journey forward – not only in time and space. It is a march toward a goal, a moral progress, a transformation«. Anders als etwa in der Odyssee kehrt keiner der Israeliten nach Hause zurück (1985: 11).

Der Exodus zeichnet sich für Walzer dadurch aus, dass die Verurteilung der Herrschaftsverhältnisse erst mit der realen Erreichbarkeit von etwas Besserem einhergeht. Utopisches Moment, kritisches Moment und Rückzug fallen nicht zufällig zusammen. Die Geschichte des Exodus beginnt mit dem Aufbruch der Israeliten aus Ägypten, bei dem schon die Vorstellung von Kanaan motivierend wirkt. Kanaan ist ein gelobtes Land, weil Ägypten ein »Haus der Knechtschaft« ist. So wird Ägypten nicht nur verlassen, sondern gleichzeitig zurückgewiesen und verurteilt.

»The crucial terms of that judgement are oppression and corruption [...]. But [...] the judgement is conceivable only because of the promise; its moral forces requires the idea, at least, of a life that is neither oppressive nor corrupt« (1985: 21).

Damit zeigt sich der Exodus als Praxis, welche heutige Unterdrückungen aus der Perspektive einer zukünftigen Befreiung verurteilt, weil – und nur weil – sie sich auf dem Weg in eine bessere Zukunft wähnt. In Ägypten, so meint Walzer, wäre eine solche Form der Kritik nicht formulierbar. Das liegt auch daran, dass die Israeliten von Ägypten nicht nur abgestoßen, sondern auch angezogen werden. Sie waren einerseits fremd in Ägypten und betrachteten dessen Kultur als »überreif«; andererseits waren sie aber auch selbst so geprägt von dieser Kultur, dass sie sich das gelobte Land entlang der Linien vorstellten, die sie aus Ägypten kannten (1985: 39).

Zudem entwickelt Walzer den Exodus als langwierigen Prozess der Selbstkonstituierung als politisches Subjekt. Die Wanderung durch die Wüste stellt sich für die Israeliten nämlich als große Herausforderung dar, die zu häufigem »Murren und Aufbegehren« führt. Einerseits ist Verzicht notwendig, weil die Wüste karg und die Reise beschwerlich ist. Andererseits haben die Schwierigkeiten auch damit zu tun, dass die Israeliten noch an ihre alten Möglichkeiten gewöhnt sind und die neuen Regeln (noch) nicht als ihre eigenen akzeptiert haben. »For the wilderness [...] was also a world of laws – the whole legal system founded by Moses, the dietary code, the prohibition of cooking on the Sabbath, and so on« (1985: 52). Schon wegen all der Vorschriften erinnerten sich die Israeliten mitunter an Ägypten

ten als einen Ort der Freiheit – zumindest der negativen Freiheit. Die Wildnis, meint Walzer, sei deswegen wie eine »Schule der Seele« gewesen (1985: 53), in der es auch darum ging, ein neues Verhältnis zu sich selbst und den eigenen Bedürfnissen zu entwickeln. Zudem erkennen sich die Israeliten auf dieser Reise aber auch als Gruppe, die sich selbst im Rahmen von »Verträgen« (»covenants«) Regeln gibt (1985: 73-74).

Mit den Verträgen – den »covenants« – sind für Walzer zwei grundverschiedene Verständnisse des Rückzugs in die Exodus-Geschichte eingewoben: die Befreiung kann innerweltlich gedacht werden oder messianisch. Kennzeichnend für die Verträge der Israeliten ist nämlich, dass in ihnen menschliches und göttliches Handeln zusammenfallen. Einerseits handelt die Geschichte von göttlichen Interventionen und andererseits von einer langen, entbehrungsreichen Wanderung von Menschen durch die Wüste (1985: 10). Daraus leitet sich für Walzer auch die politische Umstrittenheit des Exodus ab:

»Exodus is a model for messianic and millenarian thought, and it is also a standing alternative to it – a secular and historical account of ›redemption‹, and account that does not require the miraculous transformation of the material world but sets God's people marching through the world toward a better place within it« (1985: 17).

So ist die Exodusgeschichte für Walzer noch heute einerseits eine Geschichte von innerweltlichem Bestreben, sich von konkreten Übeln zu befreien (1985: 17), und andererseits die Geschichte der Befreiung von allem Übel durch Gott: »It is not hard bondage but daily trouble, not the ›evil diseases‹ of Egypt but disease itself that will vanish when the messiah comes. History will stop« (1985: 120).

Insgesamt weist Walzers Verständnis des Rückzugs also erstens darauf hin, dass der Rückzug eine Beweislast übernimmt, indem er zeigt, dass es besser geht. Zweitens erscheint bei Walzer der Rückzug als Prozess der Selbstaufklärung – in der also Subjekte neue Seinsweisen und Bedürfnisse erlernen, die sie in der Unterdrückung nicht entwickelt haben. Nicht zuletzt weist Walzers Deutung auf die Gefahr hin, dass sich der Rückzug von einer innerweltlichen politischen Bewegung – der Befreiung von konkreten Übeln – hin zu einer messianischen Bewegung verändert, die vom Übel an sich befreit werden möchte.

2.3.9 Theoriedivergenzen

Bevor ich dazu übergehe, aus dieser Darstellungen *ein* Verständnis des widerständigen Rückzugs herauszuarbeiten, sollen zuerst Divergenzen zwischen den Theorien benannt werden. Die sechs wichtigsten Unterschiede sind in der folgenden Tabelle (Tabelle 1) aufgeführt. Die Theorien unterscheiden sich erstens darin, welche Ausprägung des Rückzugs sie ins Zentrum ihrer Analyse stellen: ob sie den

Rückzug als eine räumliche Praxis denken oder als eine mentale oder affektive. Während z.B. für Isabelle Loreys Konzeption des Rückzugs Raum eine wichtige Rolle spielt, stellen sich Hardt und Negri den »anthropologischen Exodus« eher als Rückzug von etablierten Institutionen, Lebensweisen und Konsummustern vor. Zweitens unterscheiden sich die Rückzugskonzeptionen darin, welche Iteration sie ihren Konzeptionen zu Grunde legen: ob sie den Rückzug als eine Daueraufgabe (oder ein zu wiederholendes Entziehen) konzeptualisieren oder ob es sich dabei um eine einmalige Entscheidung handelt. Während zum Beispiel insbesondere Hardt und Negri den Exodus als einmalige Entscheidung verstehen, ist für Cohen und Taylor klar, dass wir uns immer wieder und auf unterschiedliche Weise aus unserem entfremdenden Alltag zurückziehen. Michael Walzer zeigt in seiner Exodus-Interpretation, dass der Rückzug zwar nur einmal physisch beginnt – aber immer wieder Entscheidungen und neue Übereinkünfte und sogar Kämpfe auf dem Weg nötig sind. Drittens unterscheiden sich die Konzeptualisierungen darin, ob sie den Rückzug als instrumentell-rationalen Handlungsmodus oder als eher affektiven Handlungsmodus interpretieren. Albert Hirschman etwa liefert im Anhang seines Buchs Kurvendigramme, aus denen klar hervorgeht, unter welchen Bedingungen *exit* der Option *voice* vorzuziehen ist. Im Gegensatz dazu konzipiert Paolo Virno den Rückzug als Virtuosität und auch Hardt und Negri sehen darin eine affektive Handlung. Viertens unterscheiden sich die Konzeptualisierungen dahingehend, welche Sozialform mit dem Rückzug verbunden wird: ob er eine individuelle oder eine kollektive Handlung ist. Für Lorey etwa kann der Rückzug nur eine kollektive Praxis sein. Wenn ein einzelner Plebejer Rom verlässt, wird er dafür vermutlich nur bestraft. Für Hirschman hingegen ist der Rückzug eine individuelle Entscheidung. Fünftens unterscheiden sich die Autor*innen darin, welches *telos* sie der Rückzugsbewegung zuschreiben. Während der Rückzug für Virno und Walzer eindeutig revolutionäre Konnotationen hat, ist er für Cohen und Taylor nicht mehr als die Summe individueller Ausweichmanöver von einem bedrückenden Alltag. Nicht zuletzt unterscheiden sich die Theorien in ihrer Bewertung des Rückzugs: ob dieser als progressive oder regressive Widerstandsform gedeutet wird. Während der Rückzug bei Hardt und Negri als einzig sinnvolle Antwort auf das Empire dargestellt wird, sehen Cohen und Taylor in Rückzugsbewegungen nicht mehr als eine Spiegelung bourgeoiser, individualistischer Ideologie. Dazwischen liegt etwa Paolo Virnos Konzeptualisierung. Für ihn ist das Ergebnis des Rückzugs *per definitionem* normativ unterbestimmt, weil etwas Neues geschaffen wird, das anhand von etablierten Standards nicht bewertet werden kann.

2.3.10 Zehn Charakteristika des widerständigen Rückzugs

Im Anschluss an diesen Überblick über die wesentlichen Unterschiede in der Konzeptualisierungen des widerständigen Rückzugs, sind ebenso Konvergenzen der

Tabelle 1: Divergenzen in Theorien des widerständigen Rückzugs

	Ausprägung		Iteration		Handlungsmodus		Sozialform		Telos		Bewertung	
	Räumlich	Nicht-räumlich	1-malig	Oft	Strategisch	Intuitiv	Individuell	Kollektiv	Revolution	Selbsterhaltung	Progressiv	Regressiv
Caygill		X		X	X		(X)	(X)	(X)	X	X	
Cohen/ Taylor	(X)	X		X		X	X			X		X
Hardt/ Negri		X	X			X	(X)	(X)	X		X	
Hirschman	(X)	X	X		X		X		(X)	X	(X)	(X)
Lorey	X			X	X			X	X	(X)	X	
Papado-poulos et al.	X		X			X	X		(X)	X	X	
Virno		X	X			X		X	X		X	(X)
Walzer	X		(X)	X		X		X	X		(X)	(X)

Theorien festzustellen. Diese systematisiere ich im Folgenden als zehn Charakteristika des Rückzugs.

Der »Rückzug« ist Systemkritik. Wer weggeht, tut dies, weil Wandel »von innen« ausgeschlossen scheint.

Einig sind sich die unterschiedlichen Perspektiven, dass der Rückzug die Antwort auf ein Herrschaftssystem ist, das sich gegen Kritik immunisiert (hat). Paolo Virno etwa spricht davon, dass die alten Mittel der repräsentativen Demokratie stumpf seien. Sich an diese zu wenden, sei etwa »so wirkungsvoll, wie den Spatzen Keuschheit zu predigen«. Papadopoulos, Stephenson und Tsianos argumentieren, dass jede Form der sichtbaren Kritik bereits in etablierten Kategorien vorgebracht werden muss – um überhaupt als Kritik verstanden zu werden – und damit nichts fundamental Neues schaffen kann. Auch Hirschman sieht die Option *exit* dann angezeigt, wenn *voice* keine Veränderung verspricht.

Der »Rückzug« ist ein klares Nein. Wer weggeht, beendet das Gespräch (für den Moment) und markiert eine Grenze.

Gemeinsam ist den Perspektiven, dass der Rückzug den gewöhnlichen Lauf der Dinge unterbricht. Für Papadopoulos, Stephenson und Tsianos werden so die Situation und die dominante Deutung derselben in Frage gestellt. Insbesondere Hirschman konzeptualisiert den Rückzug explizit als Gesprächsabbruch. Für ihn wird der Rückzug dann zur Option, wenn ein Problem eindeutig und der Erfolg von Kritik sehr unwahrscheinlich ist. Er versteht den Selbstmord als ultimativen Rückzug, weil er das absolute Ende des Gesprächs darstellt.

Der »Rückzug« ist aktiv. Er ist das Gegenstück zu »leerem Geschwätz«.

Die Perspektiven treffen sich zudem darin, dass sie im Rückzug eine aktive Handlung sehen. Deutlich macht dies etwa Paolo Virno, der den Rückzug als »affirmatives Tun« bezeichnet, das sich vom leeren »Geschwätz« unterscheidet. Deutlich hebt dies auch Michael Walzer hervor, der die Geschichte des Exodus als eine Geschichte vieler Entscheidungen, Entbehrungen und harter Arbeit deutet. Damit steht der Exodus im Gegensatz zum Gerede über Unzufriedenheit, das aber nicht praktisch wird.

Der »Rückzug« betrifft die eigene Lebensform. Wer weggeht sagt: (auch) ich muss jemand anderes werden.

Die dargestellten Perspektiven treffen sich in der Beobachtung, dass auch die Widerständigen selbst in ihren Wünschen und Wahrnehmungsweisen von jenem Herrschaftssystem beeinflusst sind, gegen das sie sich wenden. Explizit verwenden Hardt und Negri den Begriff der Lebensform und weisen darauf hin, dass mit

dem Rückzug auch eine Zurückweisung der eigenen Bedürfnisse einhergeht. Der Rückzug führt für sie in eine Art Pfingstfest, durch das neue Wünsche und Wahrnehmungen in die Welt kommen. Eindringlich zeigt dies auch Michael Walzer in seiner Deutung des Exodus. Die Israeliten »murren« auf ihrer Reise ins gelobte Land, weil sie noch immer von den Fleischtöpfen in Ägypten träumen. Sie legen diese Wünsche nur durch die »Schule der Wüste« und andere – mitunter sehr gewalttätige – Praktiken ab. Sichtbar wird diese Diagnose aber auch bei Cohen und Taylor, die Fluchtversuche von Individuen vor einem Alltag beschreiben, die selbst noch von jener Ideologie durchdrungen sind, vor der sie flüchten.

Die Perspektive des »Rückzugs« liegt jenseits des Staats. Wer weggeht, verlässt auch die verfassten politischen Institutionen.

Gemeinsam ist den unterschiedlichen Perspektiven, dass sie den Rückzug als eine Praxis konzeptualisieren, deren Ziel jenseits des Staates liegt. Das gilt räumlich wie ideell. Räumlich versteht etwa Hirschman den Rückzug als Emigration, »Abstimmung mit den Füßen«. Auch bei Michael Walzer geht es schließlich um das Verlassen eines Landes und dessen Institutionen, um eine neue Gemeinschaft zu begründen. In beiden Konzeptualisierungen führt die Reise aus einem Land und den entsprechenden politischen Institutionen. Aber auch in seiner eher ideellen Konzeptualisierung überschreitet der Rückzug den Container des Nationalen. Für Hardt und Negri ist etwa klar, dass der Rückzug – selbst wenn die Flüchtenden sich nicht von der Stelle bewegen – doch direkt das gesamte »Empire« angreift. Ihre Konzeption des anthropologischen Exodus bleibt im nationalen Rahmen gänzlich unverständlich. Deutlich ist dieses postnationale Element auch in Virnos Konzeptualisierung. Der Exodus geht für ihn mit fundamental neuen Sozialbeziehungen einher. Insofern diese sich aber radikal vom *Status quo* unterscheiden sollen, muss zumindest prinzipiell die Möglichkeit eingeräumt werden, dass es sich nicht lediglich um die Beziehung zwischen Staatsbürger*innen handelt.

Der »Rückzug« ist der Beginn von etwas Neuem. Wer weggeht, will dem Ressentiment entkommen.

Gemeinsam ist den Perspektiven die Sorge darüber, dass Widerstand häufig selbst in Herrschaft umschlägt oder Teile der Herrschaftsordnung reproduziert. Das Problem besteht also darin, dass sich die Herrschaftsordnung in Mittel und Art des Widerstands eingraviert und damit neu Entstehendes mitprägt, wenn sich dieser als »Gegenmacht« formiert. Mit dem Begriff des »Ressentiments« arbeitet Howard Caygill dieses Problem heraus und interpretiert den Rückzug als Versuch, diesem »Fluch« zu entkommen. Deutlich findet sich diese Figur auch in der Geschichte des Exodus, wie sie Michael Walzer interpretiert. Der Auszug erlaubt den Israeliten,

sich selbst als Gemeinschaft zu konstituieren und sich Gesetze zu geben, anstatt einen neuen Herrscher (etwa Gott) an die Stelle des Pharaos zu setzen.

Der »Rückzug« ist optimistisch. Wer weggeht, deutet an: das geht besser, man kann sehr wohl etwas tun!

Gemeinsam ist den Perspektiven, dass der Rückzug als Versuch gedeutet wird, scheinbar amorphen Machtverhältnissen etwas entgegenzusetzen. Anstatt sich lediglich mit der Diagnose zufrieden zu geben, dass Wandel »von innen« unmöglich erscheint, beginnt der Rückzug optimistisch. Dies zeigt sich besonders etwa bei Paolo Virno, für den der Rückzug eine virtuose Handlung ist, deren Grund nur in der Virtuosität liegt. Aber auch in Walzers Deutung des Exodus findet sich ein Optimismus, der in der Hoffnung besteht, Kanaan zu erreichen (und wenn auch erst in ein paar Generationen).

Der »Rückzug« ist im Ziel unterbestimmt. Wer weggeht, geht zu keinem bestimmten Ort, sondern deutet an: Das muss *irgendwie anders* gehen.

Trotz des beschriebenen Optimismus, der mit dem Rückzug einhergeht, folgt der Rückzug keiner Blaupause. Darin unterscheidet er sich von Utopien. Virno etwa weist darauf hin, dass man im Rückzug ein Virtuose sein müsse, weil ja lediglich die Bedingungen der Möglichkeit von Wandel geschaffen würden. Es gehe darum, »erwartbare Anomalien« zu schaffen. Einzig Hirschman könnte man so verstehen, dass für ihn die im *exit* gewählte Alternative klar sein muss. Dennoch weisen seine zahlreichen Beispiele zu Politik oder den Hippies darauf hin, dass für ihn der Rückzug manchmal auch (lediglich) in einem vorübergehenden Herausgehen, einem Abbruch, besteht. Wie genau es dann weitergeht, muss sich zeigen.

Der »Rückzug« ist voraussetzungs-voll. Wer weggeht, kann (und darf) gehen.

Obwohl der Vektor des Rückzugs unbestimmt bleibt, kann der Rückzug nicht im luftleeren Raum stattfinden. Hier ist Albert Hirschman klar: der *exit* setzt eine erreichbare Alternative voraus. Auch bei Paolo Virno zeigt sich, wie voraussetzungs-voll der Rückzug ist. Für ihn ist er eine Option der Postmoderne, weil Arbeiter*innen nicht mehr eingebunden sind in die Fabrikdisziplin, sondern sich selbst kontrollieren und mit ihrem Intellekt arbeiten.

Der »Rückzug« ist kein Normbruch. Wer weggeht, bricht nicht die Regeln, sondern konfrontiert die Ordnung mit sich selbst.

Nicht zuletzt sei erwähnt, dass der Rückzug von keiner der Autor*innen als Gesetzesbruch gedeutet wird. Zwar mag man einwenden, dass Flucht und Migration – etwa Hirschmans Beispiel der »Abstimmung mit den Füßen« – teilweise mit Gesetzesbrüchen einhergehen. Der Rückzug kann also mit einem Gesetzesbruch

einhergehen – das ist aber für seine Widerständigkeit unerheblich. Die Flucht, die Cohen und Taylor beschreiben, findet innerhalb der Gesellschaft statt und ist legal. Auch für Hardt und Negri ist klar, dass man für den Rückzug »durch das Empire hindurch« müsse. Am ehesten brechen noch die von Isabelle Lorey beschriebenen Plebejer das Gesetz. Und doch wäre diese Interpretation nicht richtig, insofern Lorey darauf hinweist, dass die Plebejer sich mit ihrem Rückzug gerade nicht außerhalb der Ordnung stellen, sondern deren Grenze markieren. Ihr Widerstand besteht nicht im Gesetzesbruch, sondern in der Neukonstitution von Macht.

2.4 Der Rückzug – »irgendwie anders«

Wie die vorangegangene Diskussion zeigt, steht der widerständige Rückzug quer zu den gängigen Konzeptualisierungen von Protest und Widerstand. Wer sich zurückzieht, erhebt keine öffentlich zur Schau gestellten, kollektiven Forderungen. Daher kann der Rückzug kaum als »soziale Bewegung« verstanden werden. Wer sich zurückzieht, stellt sich aber auch der Macht nicht direkt in den Weg, verteidigt nicht schon Dagewesenes und agiert auch nicht opportunistisch. Insofern passt der Rückzug auch nicht zu den gängigen Widerstandskonzeptionen, die ich hier vorgestellt habe.

Dennoch konnte ich erstens zeigen, dass unterschiedliche empirische Rückzugs- und Entzugsbewegungen bereits als Widerstandsphänomene analysiert wurden. Zweitens habe ich gezeigt, dass unterschiedliche Konzeptualisierungen des Rückzugs als Widerstand vorliegen und diese in einem Verständnis konvergieren, das ich anhand von zehn Charakteristika beschrieben habe. Aufbauend auf diesen zehn Charakteristika möchte ich im Folgenden einen Vorschlag unterbreiten, wie der Rückzug konzeptionell als Widerstand gefasst werden kann und noch einmal verdeutlichen, was den Rückzug »irgendwie anders« macht.

2.4.1 Der Rückzug als dissidenter Widerstand

Eine Möglichkeit, das gewonnene Rückzugsverständnis unter dem Begriff Widerstand zu subsumieren, besteht darin, den Widerstandsbegriff auszudifferenzieren, wie dies Christopher Daase und Nicole Deitelhoff (2015) vorschlagen. Für sie hat Widerstand zwei wesentliche Charakteristika. Widerstand stellt erstens die Legitimität von Herrschaft (auf der Ebene von *politics*, *policies* oder *polity*) in Frage und formuliert zweitens politische Alternativen (2015, insbes. 308). Auf diesem Verständnis aufbauend, unterscheiden sie konzeptionell zwischen »Opposition« einerseits und »Dissidenz« andererseits. Im Gegensatz zu Daases früherer Konzeptualisierung (siehe oben), unterscheiden sie diese »Extremtypen« lediglich danach, ob sie »die Regeln politischer Teilhabe akzeptieren und mit ihnen konform gehen«

– das ist »Opposition« – oder »ob sie diese Spielregeln ablehnen oder bewusst überschreiten« – das ist »Dissidenz« (ebd.).

Diese Unterscheidung zwischen »Opposition« und »Dissidenz« differenziert den Widerstandsbegriff so aus, dass der Rückzug angemessen darunter subsumiert werden kann. Im Gegensatz zur vorgestellten Konzeptualisierung von Scott (1989), wird mit dieser Widerstandsdefinition keine Unterscheidung zwischen materiellen und symbolischen Kämpfen vorgenommen. Stattdessen gilt jene Praxis als Widerstand, welche die Legitimität von Herrschaft infrage stellt – ob nun »symbolisch« oder »materiell«. Im Gegensatz zum Widerstandsverständnis von Baaz, Lilja und Vinthagen (2018), überschreitet dieses Verständnis auch die Dichotomie positiv/negativ, indem es Widerstand sowohl als Infragestellung wie auch als Neugründung konzeptualisiert. Drittens geht diese Konzeptualisierung auch über die frühere Widerstandsdefinition von Daase hinaus (2014). Sie verzichtet auf eine Epochalisierung und auf die Festlegung, dass Widerstand immer konservativ ist. Zudem binden Daase und Deitelhoff (2015) die Unterscheidung von Dissidenz und Opposition nicht an die Legalität von Widerstandspraktiken, sondern daran, ob die Akteur*innen die politischen Spielregeln »bewusst ablehnen«.

Rückzugsbewegungen können anhand dieser Konzeptualisierung als dissidenter Widerstand gefasst werden. Sie ziehen die Legitimität einer politischen Ordnung insgesamt in Zweifel, weil in ihnen Systemkritik und ein klares »Nein« zum Ausdruck kommt (Charakteristika 1 und 2). Sie versuchen Alternativen zu schaffen, indem sie aktiv und optimistisch an der Herstellung einer anderen Ordnung arbeiten (Charakteristika 3, 6 und 7). Dabei lehnen sie die etablierten Verfahren der Beteiligung ab, weil ihnen Kritik »von innen« ohnehin wirkungslos erscheint (Charakteristikum 1). Alle diese Charakteristika teilt der Rückzug mit anderen dissidenten Widerstandsbewegungen.

Dabei ist der Rückzug in einer Hinsicht jedoch besonders. Der Rückzug greift nämlich die Herrschaftsordnung nicht direkt an. Anstatt etwa geltendes Recht zu brechen (Charakteristikum 10), nutzt er die Räume in der bestehenden Ordnung (Charakteristikum 9), um eine Perspektive zu entwickeln, die über die verfassten Institutionen hinausweist (Charakteristika 5 und 8). Er will die bestehenden Verhältnisse auf dem Terrain der Lebensform transformieren (Charakteristikum 4). Insofern spreche ich auch davon, dass Rückzugsbewegungen in »dissidente Lebensformen« kristallisieren.

2.4.2 Die Dialektik des Rückzugs

Dieses Verständnis lässt noch einmal klar zu Tage treten, warum der Rückzug etablierte Widerstandsverständnisse so stark irritiert. Das liegt daran, dass er von einer fundamentalen Spannung gekennzeichnet ist, die ich als die Dialektik des Rückzugs bezeichne.

Einerseits wollen sich die Akteur*innen in ihrem Widerstand nämlich so wenig wie möglich auf die Herrschaftsordnung beziehen. Sie sehen sich zwar als deren Gegenspieler, sind aber kaum bereit, sich praktisch mit der Ordnung zu befassen. Dies erscheint ihnen sinnlos, weil die Ordnung »von innen« ohnehin nicht verändert werden kann (Charakteristikum 1); es birgt die Gefahr der »Ansteckung« durch das Ressentiment (Charakteristikum 6) und ist auch deswegen schwierig, weil den Aktivist*innen ihre eigenen Wünsche und ihre eigene Lebensform als herrschaftsförmig erscheinen (Charakteristikum 4). All dies spricht aus Sicht der Aktivist*innen dafür, sich von den bestehenden Verhältnissen abzuwenden und etwas komplett Neues zu schaffen. Andererseits aber verstehen sich die Aktivist*innen ja als Widerstandsbewegung, insofern sie aktiv den *Status quo* verändern wollen (Charakteristika 3 und 6). Das macht den Rückzug voraussetzungsvoll (Charakteristikum 9). Denn um hier-und-jetzt etwas zu Neues zu schaffen, müssen sich die Aktivist*innen in den bestehenden Verhältnissen engagieren: Personen und Ressourcen mobilisieren, Organisationen aufbauen, Institutionen einbinden und bestehende Regeln einklagen. Dass der Anspruch auf ein Jenseits der Herrschaftsordnung also nur praktisch werden kann, wenn er diesseits der Verhältnisse beginnt, nenne ich: *die Dialektik des Rückzugs*.

In dieser Dialektik zeigt sich noch einmal deutlich, inwiefern der Rückzug »irgendwie anders« ist. Er ist eine widerständige Praxis, die weder darin besteht, kollektiv Forderungen zu erheben, noch sich der Macht in den Weg zu stellen, Dagegebenes zu verteidigen oder die eigenen Interessen gegen Macht durchzusetzen. Sie wendet sich dennoch gegen Herrschaft – nur eben »irgendwie anders«.

3. Den Rückzug rekonstruieren – Methode und Zugriff

Der widerständige Rückzug funktioniert »irgendwie anders« (Loick 2018) als andere Formen des Protests. Dies zeigt sich auch im Verhältnis der Aktivist*innen zur Wissenschaft. Als Mitte der 1970er Jahre progressive amerikanische Universitäten begannen, Forschungs- und Seminarprogramme zum gemeinschaftlichen Leben einzurichten, zeigten sich einige Kommunarde*innen irritiert und verärgert. Was vielen Widerstandsbewegungen als Erfolg gegolten hätte, wurde häufig abgelehnt. Ein Kommunarde moniert:

»The classes given and time devoted by academic institutions to examining collective lifestyles is more or less an apology for the basic hypocrisy [sic!] which underscores academic institutions. The collective becomes a sociological zoo with cages defined by the academic, mumbo-jumbo frame of reference of people trained to articulate things outside their own experience« (#23,27).

Zudem würden die Ergebnisse dieser Forschung in simplifizierenden Formeln zusammengefasst und in Matrizen gepresst. Damit sei auch deren Veröffentlichung und Weitergabe ein Problem. Schließlich könne es keine Gebrauchsanweisung für Gemeinschaftlichkeit geben. »One cannot engage in the process of the collective with a fixed idea – a fixed set of directions – a perceived set of tools and components – and expect the spirit of collectivity to flow automatically from these ingredients« (#23,27).

Diese Bedenken des Kommunarden lassen sich analytisch in drei Vorwürfe unterteilen, die ich im folgenden Kapitel bearbeiten und entkräften möchte. Schließlich sind Bedenken von Beforschten gegenüber Forscher*innen aus ethischer Perspektive nicht einfach zu ignorieren. Erstens kritisiert der Kommunarde, die abstrakte Denk- und Repräsentationsweise der Wissenschaft würde das Lebendige aus der gemeinschaftlichen Erfahrung des Rückzugs heraustrennen und nur leere und verselbstständigte Formeln produzieren. Ich nenne dies den Vorwurf der Abstraktion. Zweitens argumentiert der Kommunarde, dass Wissenschaftler*innen die Kommunenszene bereits vor der Forschung auf eine Art und Weise zuschneiden würden, welche diese zu einem »Zoo« degradiert. Problematisch ist hier, dass – um in der Metapher zu bleiben – das »Ökosystem Kommunenbewegung« in un-

terschiedliche Tiersorten zerlegt wird, die außerhalb ihrer Nischen aber nicht zu verstehen sind. Ich nenne dies den Vorwurf der Isolation. Drittens kritisiert der oben zitierte Kommunarde, Wissenschaftler*innen würden mit theoretisch abgeleiteten Bezugsrahmen anrücken, die das Selbstverständnis der Kommunarde*innen nicht berücksichtigen würden. Ich nenne dies den Vorwurf der Überwältigung. Im folgenden Kapitel bearbeite und entkräfte ich diese drei Bedenken, indem ich meine eigene Forschungsperspektive darstelle, meine Fallauswahl begründe und Methode und Daten vorstelle.

Bevor ich mich mit diesen Vorwürfen befasse, möchte ich jedoch zuerst meine eigene Forschungsperspektive entfalten: ich stelle dar, dass ich den Rückzug als »sensibilisierendes Konzept« verstehe, welches mit den Mitteln der »Soziologie der Kritik« empirisch zu entfalten ist (1). Aufbauend auf dieser theoretischen Einordnung argumentiere ich gegen den Vorwurf der Abstraktion, dass auch analytische Perspektiven auf intentionale Gemeinschaften wichtig sind (2). Danach zeige ich als Reaktion auf den Vorwurf der Isolation, dass ich die Kommunenbewegung durch die Perspektive des von und für Kommunarde*innen produzierten Szenemagazins *Communities* in den Blick nehme. So hoffe ich das »Ökosystem« Kommunenbewegung gegenstandsangemessen zu erfassen (3). Zuletzt wird als Reaktion auf den Vorwurf der Überwältigung dargestellt, dass ich im Rahmen dieser Arbeit zwischen Innen- und Außenperspektive vermittele, indem ich Spannungen in der Praxis der Kommunarde*innen aus dem Magazin *Communities* rekonstruiere und diese als Ausprägungen der »Dialektik des Rückzugs« verstehe. Hierzu verwende ich ein mehrstufiges Kodier- und Analyseverfahren (4).

3.1 Methodologische Vorentscheidungen

Im Rahmen dieses Forschungsprojekts soll der Rückzug in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften als Praxis rekonstruiert werden. Dass es aus der Perspektive der Politischen Theorie widerständige Formen des Rückzugs gibt, habe ich im letzten Kapitel gezeigt. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie der Herrschaftsordnung ihre Legitimität absprechen und eine alternative Ordnungsvorstellung artikulieren, ohne sich jedoch als Gegenmacht zu formieren. Diese theoretische Figur will ich als »sensibilisierendes Konzept« verstehen und mit Rückgriff auf die »Soziologie der Kritik« füllen.

3.1.1 Der Rückzug als sensibilisierendes Konzept

Im Rahmen dieser Arbeit verstehe ich den widerständigen »Rückzug« nicht als abstrakte Figur, sondern – mit Herbert Blumer (1954) – als »sensibilisierendes Konzept«. In seinem wegweisenden Aufsatz »What is wrong with social theory?« ar-

gumentiert Blumer, dass die bestehende Sozialtheorie deswegen häufig mit der sozialen Welt unverbunden erscheint, weil wir jene Glieder missverstehen, welche die Welt mit der Theorie verbinden sollen: die Konzepte. Um dieses Missverständnis auszuräumen, unterscheidet er zwischen »definitiven« und »sensibilisierenden« Konzepten. Ein »definitives« Konzept steht für eine Klasse an Phänomenen, welche messbare Merkmale teilen. Als Beispiel dient die Gleichsetzung von Intelligenz mit dem Intelligenzquotienten. Davon zu unterscheiden sind »sensitizing concepts«: »Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look« (Blumer 1954: 7).

Das Problem an definitiven Konzepten ist für Blumer, dass sie Phänomene auf ihre messbaren Merkmale reduzieren. Dabei sei es aber häufig so, dass sich das Gemeinsame unterschiedlicher Phänomene gerade in für diese Phänomene jeweils spezifischer Weise ausdrücken würde. Daher helfen sensibilisierende Konzepte eher dabei, Orientierung zu stiften auf der Suche nach dem Allgemeinen im Konkreten. Es gelte sie »sorgfältig«, »tastend« und »fantasievoll« zu nutzen, um sie an der Welt zu schärfen. Genau hierzu dient mir auch das Konzept des »widerständigen Rückzugs«.

Um das Konzept des »widerständigen Rückzugs« an der Welt zu schärfen und dabei gleichzeitig soziale Verhältnisse zu entschlüsseln, stütze ich mich hauptsächlich auf das Instrumentarium der »Soziologie der Kritik« (vgl. Boltanski und Thévenot 2006, Boltanski 2011, Blokker 2011). Dieses wurde von französischen Soziologen entwickelt, um nachzuvollziehen, wie Personen Kritik üben, sich rechtfertigen und dabei die Welt ordnen. Diese Perspektive erscheint mir besonders angemessen, um die kritische Alltagspraxis von Kommunard*innen zu verstehen. Im Folgenden soll dieses Instrumentarium kurz vorgestellt werden.

3.1.2 Die Soziologie der Kritik als Perspektive auf die Praxis von Kommunard*innen¹

Im Rahmen der Soziologie der Kritik (im Folgenden: SdK) rekonstruieren Forscher*innen das kritische Alltagshandeln von Akteur*innen, um daraus ein Deutungsangebot für Situationen zu entwickeln. Damit sind bereits drei wesentliche Charakteristika dieser Perspektive benannt, welche die SdK von anderen Ansätzen zur Erforschung von Protest und Widerstand – etwa der sozialen Bewegungsforschung – unterscheiden. Erstens fokussiert dieser Forschungsansatz auf die Alltäglichkeit von Kritik. Forscherinnen und Forscher in der Tradition der sozialen Bewegungsforschung interessieren sich meist für außeralltägliche Ereignisse, wie

¹ Die folgende Darstellung findet sich so teilweise deckungsgleich in meinem Aufsatz von 2019.

sie auch in den Medien Erwähnung finden: Massendemonstrationen oder eskalierende Konflikte. Im Gegensatz dazu konzentriert sich die SdK auf das alltägliche der Kritik und sieht Massenproteste nicht als etwas kategorial anderes als das tägliche Ringen um Situationsdeutungen. Zweitens fokussiert diese Perspektive nicht nur auf das Handeln von bereits konstituierten Kollektiven (wie der Großteil der Bewegungsforschung), sondern auch auf das Handeln von Individuen. Drittens schwächt die SdK eine fundamentale Asymmetrie ab, die in der Forschung zu sozialen Bewegungen prononciert ist. Während die Bewegungsforschung meist einem Wissenschaftsverständnis folgt, das ein Forschungsobjekt aus der Perspektive des neutralen Beobachters analysiert und erklärt, ist die SdK eine Perspektive, die *durch* die Perspektive der Teilnehmer*innen zu einer Deutung von deren Handeln gelangen will (vgl. Celikates 2008).

Insofern es in diesem Forschungsprojekt also darum geht, die Bedeutung einer Praxis zu rekonstruieren, trage ich zum wachsenden Bereich pragmatischer (z.B. Hellmann, 2010, Gadinger 2016, Monsees 2019, Schindler/Wille 2015) und praxistheoretisch inspirierter Forschung (vgl. Adler und Pouliot 2011, Bueger 2014, Bueger/Gadinger 2015, Lesch 2017, Wille 2018) in den Internationalen Beziehungen bei. Mit Rekonstruieren bezeichne ich ein Vorgehen, in dem durch die Analyse von »protokollierten Spuren sozialen Handelns« (Roos 2013: 317) der Sinn von Handlungen, der Sinn von Prozessen, in denen diese Handlungen aufgehen, und der Sinn von Strukturen, die diese Handlungen und Prozesse ermöglichen und beschränken, erfasst werden (vgl. Franke/Roos 2013: 12). Oder ganz knapp formuliert: »Rekonstruktive Verfahren analysieren die in Form von protokollierten Lebensäußerungen vorliegenden zeichenhaltigen Spuren des Sozialen und erklären deren Sinn« (Franke/Roos 2013: 13). Dabei greifen rekonstruktive Verfahren im Sinne der pragmatistischen Methode auf eine doppelte Intersubjektivität zurück: einerseits greifen sie auf ein intersubjektives Sinngeflecht zurück, um das zu Rekonstruierende zu erschließen; andererseits nutzen sie eben dieses Sinngeflecht in Form von Sprache, um anderen die eigenen Erkenntnisse zu vermitteln. Konkret geht es also darum, das widerständige Handeln von Kommunar*innen und seine Veränderung über die Zeit nachzuvollziehen, zu deuten und eine Theorie ihres widerständigen Rückzugs im Sinne eines »erfahrungsgesättigten Deutungsangebots« (Hellmann 2010: 166, FN 28) zu unterbreiten.

Da es um die Rekonstruktion von Sinnstrukturen geht, hängt die Güte dieser wissenschaftlichen Arbeit nicht davon ab, ob das Ergebnis »objektiv« richtig ist. Stattdessen ist sie abhängig davon – wie Strübing et al. (2018) überzeugend argumentieren –, ob mein Vorgehen »gegenstandsangemessen« ist; ob die Ergebnisse tief im Datenmaterial verankert sind; ob die theoretischen Konzepte die soziale Welt unter »Spannung« versetzen; und ob mögliche Leser*innen diesen Text anschlussfähig und zugleich originell finden.

Um das Vorgehen im Rahmen dieser Arbeit detaillierter zu beschreiben, stelle ich im Folgenden die SdK knapp vor. Entgegen den Konnotationen ihres Namens, ist die SdK keine soziologische Subdisziplin und auch kein in sich konsistentes Theoriegebäude, sondern ein Gerüst an Konzepten und Ideen, die zusammengenommen eine Perspektive auf die soziale Welt ergeben. Diesen Baukasten-Charakter verdankt die SdK auch Luc Boltanski, einem der Begründer dieses Ansatzes, dessen Konzepte – genau wie die seines Lehrers Pierre Bourdieu – eher erfahrungsgesättigt als theoretisch abgeleitet sind und dessen Arbeiten hier im Fokus stehen.² Boltanski (2011: 47) versteht seine Forschungsergebnisse nicht als unbestreitbare, wissenschaftliche Wahrheiten, sondern als Beiträge zu Debatten um die richtige Weltdeutung. Im Geist dieser Tradition verfolge auch ich hier auch keinen systematisierenden Anspruch, sondern stelle jene Konzepte vor, die in dieser Studie relevant werden. Ich werde zuerst präzisieren, was mit »Kritik« gemeint ist und welches Widerstandsverständnis daraus folgt. Danach stelle ich sechs Grundprinzipien der SdK vor, anhand derer ich die SdK von anderen Perspektiven abgrenze. Mit »Prinzip« ist hier einerseits gemeint, dass die SdK auf bestimmten Annahmen beruht; zusätzlich ist damit eine spezifische ethische Haltung in der Forschungspraxis gemeint.³

3.1.2.1 Kritik und Widerstand in der Soziologie der Kritik

Im Fokus der SdK stehen weniger die Träger von Gesellschaftskritik – wie in der sozialen Bewegungsforschung – sondern Rechtfertigung und dynamische Entwicklung derselben. Dabei unterscheidet die SdK nicht kategorial zwischen der Kritik einer sozialen Bewegung an gesellschaftlichen Missständen einerseits und alltäglicheren Formen der Kritik andererseits. Kollektive und individuelle, öffentliche und private Formen der Kritik erscheinen durch die Brille der SdK als strukturell ähnlich: Wer kritisiert, tritt aus dem Fluss der Geschehnisse (ein Stück weit) heraus und betrachtet diese aus einer der Situation externen Perspektive (Boltanski 2012: 29). Aus dieser distanzierten Position heraus löst sich die scheinbare Notwendigkeit einer Situation auf, weil sichtbar wird, dass die Welt auch ganz anders sein könnte.

Boltanski und Chiapello (2007: 36) unterscheiden analytisch zwischen zwei Ebenen dieses Auf-Distanz-Gehens, die Kritik ausmachen. Kritik bricht sich erstens dann Bahn, wenn eine scheinbar natürliche Ordnung zusammenbricht und als normal empfundene Handlungsvollzüge problematisch werden. Der Kommunarde Douglas Stevenson (2014: 217) schildert etwa detailliert, wie ihn die Morde

2 Wesentlich für diese Darstellung sind insbesondere die Texte von Boltanski (2008; 2011; 2012; 2013), Boltanski/Chiapello (2007) und Boltanski/Thévenot (2006).

3 Die Liste ist eine Synthese aus jenen Grundmotiven, die Robin Celikates (2009: 148) und Tanja Bogusz (2010: 9-11) identifizieren.

an Martin Luther King und John F. Kennedy in den 1960er Jahren so nachhaltig erschütterten, dass er nicht »einfach so weitermachen« konnte. Kritik entsteht also nicht einfach aus dem Willen von Individuen, sondern ist selbst das Ergebnis einer Verschiebung oder eines Bruchs (Boltanski/Chiapello 2007: 323). Die zweite analytische Ebene verdeutlicht den Anteil der Akteur*innen an der Artikulation von Kritik. Diese versuchen ihre Erschütterungserfahrung zu generalisieren, also als ein allgemeines Problem zu entfalten. Sie versuchen zu zeigen, dass das von ihnen Erlebte kein zufälliges, individuelles, kurzzeitiges Übel ist, sondern das Ergebnis eines allgemeineren und daher kritisierbaren Problems (2011: 140-141). Um dies zu tun, müssen die Kritiker*innen einerseits Kausalketten herstellen und sich andererseits als Teil einer bestimmten Gruppe darstellen. Abstrakt schreibt Boltanski (2011: 140-141), dass die Entfaltung der Kritik darin besteht, »Eigenschaften, die bis dahin als kontingent oder sekundär behandelt wurden, so zu kategorisieren, dass sie zur Grundlage von Klassen werden«. Um beim Beispiel zu bleiben, stellten immer mehr Jugendliche die öffentliche Ermordung von Kennedy und King in einen systematischen Zusammenhang mit sozialen Ungerechtigkeiten und Umweltzerstörung. Der individuelle Eindruck, dass »etwas nicht stimmt«, wurde also anhand einer Kausalkette (die Industriegesellschaft ist ein insgesamt zerstörerisches System) zur Kritik generalisiert. So wurde auch ein Band zwischen jenen hergestellt, die sich außerhalb dieser Industriegesellschaft wähnten.

Um individuell erlebte Problemerkahrungen derart zu generalisieren, müssen sich Akteur*innen sprachlich auf bestimmte Prinzipien beziehen, anhand derer sie eine Übereinstimmung hinsichtlich der Beschreibung und Bewertung einer Situation erzielen können. Hierzu stehen ihnen laut Boltanski und Thévenot (2006: 133-138) in der westlich geprägten Moderne acht sogenannte »Konventionen« zur Verfügung (vgl. Diaz-Bone 2015: 152-153). Akteur*innen können sich in ihrer Kritik auf Gerechtigkeit (staatsbürgerliche Konvention), Nutzen (Marktkonvention), Effektivität (industrielle Konvention), Authentizität (Konvention der Inspiration), öffentliche Zustimmung (Konvention der Bekanntheit), Tradition (häusliche Konvention), Nachhaltigkeit (ökologische Konvention) oder die Evaluation durch Dritte (Netzwerkkonvention) beziehen. Um im vorher genannten Beispiel zu bleiben, bezog sich ein großer Teil der Kritik an der Industriegesellschaft auf Gerechtigkeit und auf Authentizität. Man empfand das eigene Leben als entfremdet (Konvention der Inspiration) und die Organisation des Gemeinwesens als ungerecht (Staatsbürgerliche Konvention). Eine Übersicht über die unterschiedlichen Konventionen bietet die folgende Tabelle 2.

Die Wertebasis, auf die sich Kritik bezieht, dient auch als Grundlage zur analytischen Unterscheidung zwischen radikaler und reformistischer Kritik (Boltanski 2011: 55). Reformistische Kritik prangert eine Situation anhand einer Norm an, welche in dem Kontext der Interaktion ohnehin anerkannt ist und fordert deren konsequente Einhaltung. So werden Wahlen teilweise deswegen kritisiert, weil diese

Tabelle 2: Rechtfertigungsordnungen in der Soziologie der Kritik

Modus der Evaluation/Gewinnweisen	Häusliche Konvention	Markt-Konvention	Industrielle Konvention	Konvention der Inspiration	Konvention der Bekanntheit	Staatsbürgerliche Konvention	Ökologische Konvention	Netzwerk-Konvention
Wertigkeit	Vertrautheit und Tradition	Nachfrageorientierung, freier Tausch	Planung und Standardisierung	Kreativität, Genie, Nonkonformität	Bekanntheit, Ruhm, Ehre	Gleichheit, Fairness, Partizipation	Umwelt (deren Integrität)	Aktivität (»Selbstmanagement«)
Kognitives Format der Information	Mündliche Überlieferung, Beispiele	Geldeinheiten	Daten, Statistiken	Neuheit, Emotionalität	Quoten/ Reichweiten, Logos	Formal, offiziell, juristisch	Ökologische Diskurse	Gespräche und Sitzungen
Beziehungslogik	des Vertrauens	des Tausches	der Funktionalität	des Glaubens an Kreativität	der Reputation	des Engagements	Der Verantwortlichkeit	der Projektorientierung
Qualifikation von Personen	Autorität und Flexibilität	Bedürfnisse und Kaufkraft	Wissenschaftliche Kompetenz	Erfindungsreichtum, Innovationskraft	Bekanntheit in der Öffentlichkeit	Kollektive Anliegen vertreten können	Kenntnis und Respektierung ökologischer Zusammenhänge	Teamfähigkeit, Begeisterungsfähigkeit, Flexibilität
Prüfung erfolgt anhand von	Vertrauenswürdigkeit	Wettbewerbsfähigkeit	Stabilität und Kompetenz	Durchsetzung von Innovationen	Gelungene Präsentationen und Auftritte	Anerkennung durch Öffentlichkeit, Kritiker	Vermeidung von Umweltbeeinträchtigungen	Gelingen des Projektes

nicht den rechtlich kodifizierten Regeln folgen – etwa wenn Manipulationen vorliegen (Boltanski 2011: 134). Im Gegensatz dazu transzendiert radikale Kritik eine Situation und ihre Deutungen. Die meisten Kommunar*innen der frühen 1970er Jahre etwa kritisieren an Wahlen, dass diese allgemeine und gleichberechtigte Partizipation nur vortäuschen. Damit wird also nicht die Manipulation von prinzipiell akzeptablen Wahlen kritisiert, sondern das Verfahren insgesamt.

Um die Arbeiten Luc Boltanskis expliziter auf Fragen von Herrschaft und Widerstand zuzuspitzen, erarbeiten Blokker und Brighenti (2011: 14) im Rahmen der SdK einen Widerstandsbegriff. Widerstand geht für die beiden Autoren zwar mit Kritik einher, aber auch über diese hinaus. Widerstand liegt weniger deutlich artikuliert vor als Kritik und schafft eine neue Situation. Insofern dieser Begriff von Widerstand – welchen die Autor*innen explizit für den »retreat from social life [...] in smaller-scale, alternative forms of life« (ebd.) entwickeln – sich also mit dem bereits dargelegten Verständnis des Rückzugs als Dissidenz trifft, bedarf er hier keiner weiteren Erläuterung.

In der SdK geht es darum, auf der Grundlage dieses Kritikverständnisses Ausprägungen und Veränderungen von Kritik nachzuvollziehen. Dabei folgen Forscher*innen sechs Grundprinzipien, die im nächsten Abschnitt dargestellt werden sollen.

3.1.2.2 Grundprinzipien

Das Prinzip der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung. Die SdK nimmt die Gegebenheit und Evidenz sozialer und politischer Ordnungen nicht als Ausgangspunkt wissenschaftlicher Analysen, sondern macht diese Selbstverständlichkeit zum *Explanandum* (Wagner 1999: 349). Gesellschaft ist aus dieser Perspektive dann weniger eine »Ordnung« (die bestimmte Effekte hat), als ein ständiges »Ordnen« durch unterschiedliche Akteur*innen. Angenommen wird also keine inhärente Logik oder Gesetzmäßigkeit sozialer Ordnung, sondern radikale Kontingenz. Dieses Prinzip grenzt die SdK also von jenen – z.B. marxistischen – Ansätzen ab, die in sozialen Bewegungen lediglich den Ausdruck einer Struktur am Werk sehen. Wissenschaftler*innen sind entsprechend aufgefordert, sensibel für Lücken, Brüche und Verschiebungen zu sein. Dieses Prinzip ist für die Erforschung von intentionalen Gemeinschaften wichtig, weil damit jene Argumente außer Kraft gesetzt werden, welche von einer festgefügt Ordnung ausgehen und daher die Aktivitäten der Kommunar*innen lediglich auf bestehende politische Institutionen projizieren. So erscheinen die Handlungen der Kommunar*innen wirkungslos. Folgt man hingegen dem Prinzip der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung, erscheint der Aktivismus der Kommunar*innen mindestens ebenso relevant wie andere Aktivitäten des Ordners.

Das Prinzip der De-Ontologisierung. Die SdK besteht auf der Zerlegung verbreiteter Kategorien und Klassifikationen. Dieses Prinzip grenzt die SdK also von jenen Ansätzen ab, in denen bestimmte Kategorien, wie die soziale Position, »als zugleich ordnungsstiftendes und generalisierendes Prinzip« behandelt werden (Bogusz 2010: 41). Genauso grenzt dieses Prinzip die SdK aber von jenen Theorien ab, die soziale Bewegungen als fertige und in sich geordnete Akteur*innen verstehen, die einer rationalen Kalkulation folgend, bereits definierte Ziele erfolgreich umzusetzen suchen. Stattdessen fordert die SdK von Wissenschaftlerinnen eine skeptische Haltung gegenüber solchen Kategorien und Vorfestlegungen. Für die Erforschung von intentionalen Gemeinschaften ist dies deswegen wichtig, weil sie nicht a priori als Ausdruck einer bestimmten Identität gedeutet werden (etwa der Klassenlage), sondern die relevanten Kategorien aus der Interaktion zu rekonstruieren sind.

Das Prinzip der Symmetrie. Die SdK weist eine hierarchische Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem Wissen und dem Wissen von Laien zurück. Sie verschreibt sich der »Symmetrie zwischen dem deskriptiven Sprachgebrauch in den Sozialwissenschaften und den in ihnen gebräuchlichen Erklärungsprinzipien und [...] den von den Akteur*innen benutzten Formen der Rechtfertigung beziehungsweise der Kritik« (Boltanski und Thévenot 2007: 26). Dieses Symmetrieprinzip ist zuerst einmal so begründet, dass jede wissenschaftliche Analyse die Perspektive der involvierten Akteur*innen zur Kenntnis nehmen muss, um die soziale Welt richtig zu beschreiben. Anders formuliert: Die Wahrnehmungen der handelnden Akteur*innen sind nicht epiphenomenal, sondern konstitutiv für Situationen. Gleichzeitig wird damit anerkannt, dass wissenschaftliches Wissen erhebliche Rückwirkungen auf Aktivist*innen und die politische Situation haben kann. Dieses Prinzip grenzt die SdK also von Ansätzen ab, die davon ausgehen, dass Wissenschaftlerinnen über objektives Wissen verfügen, das sich von den subjektiven (und ideologisch verblendeten oder sehr begrenzten) Sichtweisen von Akteur*innen fundamental unterscheidet (Celikates 2009: 17–32). Es gilt also, den Akteur*innen zu folgen und ihre Perspektive auch dann ernst zu nehmen, wenn sie wissenschaftlichen Annahmen widersprechen. Das Symmetrieprinzip ist für die Erforschung von intentionalen Gemeinschaften wichtig, weil so auch jene Perspektiven, Ideen und Motivationen eingefangen werden, die den Erkenntnissen bestimmter Wissenschaftsdisziplinen fundamental zuwiderlaufen. So unwahrscheinlich oder naiv manche Überzeugungen aus der Sicht der wissenschaftlichen Lehrmeinung klingen, wird man die Praxis der Aktivist*innen nur verstehen, wenn man ihre Perspektive ernst nimmt.

Das Prinzip der reflexiven Fähigkeiten. Ordnung wird durch Akteur*innen hergestellt, indem sich diese gegenseitig kritisieren und Rechtfertigungen geben. Die SdK geht also davon aus, dass Menschen auf Distanz zu jener Situation gehen können, in der sie sich befinden, zu den eigenen Wahrnehmungen und Erwartun-

gen. Dieses Prinzip grenzt die SdK also von jenen Ansätzen ab, die Bewegungsakteur*innen keine eigene Handlungsfähigkeit oder »Agency« zusprechen (Celikates 2009: 17-26). Angenommen wird – geradezu anthropologisch – dass Akteur*innen die Fähigkeit haben, sich kritisch auf die Ordnung zu beziehen, deren Teil sie sind. Die SdK fordert entsprechend von Forschenden, die Reflexionsleistung der untersuchten Akteur*innen ernst zu nehmen. Dieses Prinzip ist für die Analyse intentionaler Gemeinschaften deswegen bedeutsam, weil damit axiomatisch ein Akteursbild vertreten wird, ohne das die Möglichkeit von (Selbst-)Befreiung ausgeschlossen erscheint. Das ist deswegen wichtig, weil sonst bereits theoretisch ausgeschlossen würde, was viele Aktivist*innen in der Praxis erreichen wollen.⁴

Das Prinzip des Pluralismus. Akteur*innen interagieren stets in Kontexten, die mit keinem eindeutigen Situations- und Rollenverständnis, sondern mit sehr unterschiedlichen Erwartungen und Realitätsverständnissen einhergehen (können). Dieses Prinzip grenzt die SdK von jenen Ansätzen ab, die Akteur*innen in bestimmten Feldern auf bestimmte Aktivitäten oder Rollen reduziert sehen oder ihnen lediglich eine instrumentelle Vernunft unterstellen. Die Annahme hinter diesem Prinzip ist, dass unterschiedliche und sogar dieselben Akteur*innen in denselben Situationen unterschiedliche Handlungsweisen annehmen und Werte anrufen können. Die SdK fordert also nicht nur Kontextsensibilität, sondern auch eine sensible Haltung gegenüber der spezifischen Logik der Handlung des Einzelnen. Dieses Prinzip erlaubt, die Vieldeutigkeit radikaler Alltagspraxis herauszuarbeiten und fängt damit auch ein wesentliches Merkmal »dissidenter Lebensformen« ein: die von vielen Kommunard*innen geteilte Unsicherheit, dass nie vollkommen eindeutig ist, was richtig ist und was man tun sollte.

Das Prinzip der Grammatiken (der Einigung). Die SdK weist darauf hin, dass Kritik und Rechtfertigung bestimmten Regeln der Akzeptabilität folgen. Einerseits beobachtet Boltanski (2012: 169-262), dass Kritik in einer bestimmten Form vorgetragen werden muss, um als legitim wahrgenommen zu werden. Ein Protestbrief z.B. wirkt dann legitimer, wenn die Absender*innen einen akademischen Titel angeben und wenn anerkannte Organisationen den Brief unterschreiben. Zudem weist die SdK auch darauf hin, dass es bestimmte »Grammatiken der Einigung« gibt: Kritik und Rechtfertigung können sich in der westlichen Moderne (nur) auf bestimmte Vorstellungen von Gerechtigkeit stützen und (nur) mit Bezug auf diese wieder ausgeräumt werden (zu den Konventionen siehe: Tabelle 2). Dieses Prinzip grenzt die SdK einerseits von jenen Ansätzen ab, die annehmen, dass am Ende Macht über die Auflösung von Disputen entscheidet. Genauso grenzt dieses Prinzip die SdK aber auch von jenen Ansätzen ab, welche die gesellschaftliche Vorbestimmtheit von Normalitäts- und Einigungsprinzipien übersehen oder vernachlässigen.

4 Vgl. zu diesem Argument und generell zum Verhältnis von Lebensform und Kritik den hell-sichtigen Aufsatz von Robin Celikates (2015).

Im Rahmen der SdK sollen Wissenschaftler*innen also – bei aller Sensibilität für die Reflexivität und Bedeutungszuschreibung durch Akteur*innen – ihre Aufmerksamkeit auch darauf richten, wie gesellschaftlich verfügbare Rechtfertigungsmuster genutzt werden. Dieses Prinzip ist wesentlich für die Erforschung von Landkommunen und dissidenten Lebensformen, weil es deren Anspruch, schon heute anders zu leben, an den *Status quo* rückbindet: Egal wie Kommunard*innen in Zukunft leben wollen, müssen sie sich doch heute miteinander abstimmen und damit auch auf die verfügbaren Gerechtigkeitsprinzipien zurückgreifen.

Insgesamt zielt die SdK auf die Rekonstruktion von Praktiken der Kritik, um so zu verstehen, wie Kollektive und neue Ordnungen entstehen. Unter Kritik wird verstanden, dass Akteur*innen durch eine Irritation oder Ungerechtigkeitserfahrung auf Distanz zu jener Situation gehen, in der sie sich befinden, und eine generalisierende Aussage über ihre Erfahrung treffen, wodurch neue Kollektive hergestellt werden. Widerstand geht über Kritik hinaus, insofern hierbei Alternativen hergestellt werden sollen, die noch nicht formulierbar sind. Die Aufgabe von Forscher*innen besteht in diesem Zusammenhang darin, den Kritiker*innen zu folgen, um so Veränderungsansprüche aus den bestehenden Verhältnissen zu rekonstruieren. Auf dieser konzeptionellen Grundlage kann ich mich nun der Bearbeitung jener drei Vorwürfe zuwenden, die ich in der Einleitung dieses Kapitels anhand eines Zitats rekonstruiert habe.

3.2 Der Vorwurf der Abstraktion: Zum Verhältnis von Text und Leben

Der Vorwurf der Abstraktion besteht darin, die Wissenschaft würde das Lebendige aus der gemeinschaftlichen Erfahrung heraustrennen und nur leere und selbstständige Formeln produzieren. Indem sie dieses abstrakte Wissen weitergibt, würde die Wissenschaft nicht zur Aufklärung beitragen, sondern den Weg zu wahrer Gemeinschaft gerade verstellen. Dieser kann nämlich – aus der Perspektive des eingangs zitierten Kommunarden – nicht abstrakt erfasst, sondern nur erfahren werden als ein »Fließen von Gemeinschaftsgeist«. In diesem Abschnitt werde ich darlegen, dass die Perspektive des Kommunarden auch innerhalb der Bewegung umstritten ist und dass es eine Einschränkung bedeuten würde, auf abstrakte Beschreibungen und Analysen zu verzichten.

Der eingangs zitierte Vorbehalt des Kommunarden gegen wissenschaftliche Untersuchungen ist typisch für Rückzugsbewegungen. Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, geht es Rückzugsbewegungen darum, neue Lebensformen und Seinsweisen zu erproben, anstatt sich vornehmlich an Institutionen zu wenden. Damit geht häufig auch eine Privilegierung von gelebter Erfahrung gegenüber abstrakter Repräsentation einher. Von den im vorherigen Kapitel diskutierten Theorien verstehen zum Beispiel Papadopoulos, Stephenson und Tsianos (2008) den Rück-

zug explizit als affektive und körperliche Bewegung, welche der Repräsentation – ob nun wissenschaftlich oder politisch – zuwiderläuft. Aus dieser Perspektive erscheint der kalte Blick der Wissenschaft also als Hindernis beim Verständnis der menschlichen Qualität des Sozialen. Abrams und McCulloch (1976: 9) fassen den Vorwurf folgendermaßen zusammen: »Viewing sociology's withdrawal from society from the standpoint of their own withdrawal they [the communards] see very plainly the violence done to social experience by social analysis«. Das Argument ist hier also, dass die Sozialwissenschaft dem widerständigen Rückzug deswegen Gewalt antut, da sie von der gelebten und als emotional erfahrenen menschlichen Interaktion abstrahiert, diese lediglich auf eine Formel reduziert und damit zu einer Entfremdung der Menschen voneinander beiträgt.⁵

Im Rahmen dieses Buchs argumentiere ich gegen diese Kritik einer analytischen Betrachtung des Rückzugs. Das bedeutet aber gleichzeitig nicht, die genannten Bedenken als unbegründet vom Tisch zu wischen. Stattdessen teile ich die Sichtweise eines Kommunarnden, der ähnliche Bedenken zum Anlass nimmt, über die Grenzen dessen nachzudenken, was analytische Texte über die Kommunalebewegung leisten können.

»The problem is that at the heart of community is trustworthy repetition and communion – fleeting transcendence. While reporting day-to-day community activities can be flat-out boring, writing about communion tends to produce lyrical mysticism. Thus, what is left [...] to write about is mostly structure and a few great anecdotes« (#85,32).

Man sollte also nicht darauf verzichten, die Praxis in Rückzugsbewegungen zu analysieren, nur weil die gelebte, emotionale Qualität sozialer Beziehungen in den entstehenden Texten nicht angemessen zur Geltung kommt. Stattdessen gilt es, realistische Erwartungen an jene analytischen Text zu richten. Schließlich gibt es, wie ein anderer Kommunarde zum selben Thema schreibt, gute Gründe weder auf abstrakte, analytische Einsichten noch auf die Unmittelbarkeit direkter persönlicher Beziehungen zu verzichten. Denn mit beiden gehen unterschiedliche Einsichten einher.

»Writing and reading [...] demand distance. Their benefits are of a different order from those that come with speaking and listening face to face. Unwilling to give up these benefits of literature, I regard my own situation as one of making do with a divided life. It's a matter of dual residency, if you will, with one hand reaching

5 Entsprechend dieser Bedenken fordern manche Wissenschaftler*innen – etwa Sarah Motta (2011: 180) und Rhyannon Firth (2013) – dass die Repräsentationskritik von Rückzugsbewegungen auch von Forscher*innen in der empirischen Erforschung dieser Bewegungen zur epistemologischen Leitlinie gemacht werden sollte. Sonst liefe diese Forschung Gefahr, selbst zum Problem zu werden (Motta 2011: 185).

for the physical touch of other lives in the here and now, while the other pokes at typewriter keys or traces a path through the words which have come here to me from afar. I believe that thinking, like writing – like loving, like living – requires at least two parties to the affair« (#83/84, 59).

Das Ziel dieser Arbeit ist also nicht, das Leben in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften umfassend in all seinen emotionalen und gelebten Qualitäten schriftlich einzufangen. Zwar soll dieser Text meinem eigenen »doppelten Wohnsitz« Rechnung tragen. Dabei wirft er aber eine dezidiert analytische Perspektive auf die Praxis des widerständigen Rückzugs. Wer sich für die gelebte Praxis interessiert, möge sich aufmachen, sie zu erleben (statt zu erlesen).

3.3 Der Vorwurf der Isolation: Fallauswahl und Daten

Der Vorwurf der Isolation besteht darin, dass Wissenschaftler*innen die Kommuneszene bereits vor der Forschung auf eine Art und Weise zuschneiden würden, welche diese zu einem »Zoo« degradiert. Sieht man von der Kritik ab, dass sich der Kommunarde lediglich als Tier behandelt, also abstrakt kategorisiert sieht (was im vorangehenden Abschnitt behandelt wurde), so bleibt der Einwand bestehen, dass das »Ökosystem« Kommunenbewegung in unterschiedliche »Tiersorten« zerlegt wird, die außerhalb ihrer ökologischen Nischen aber nicht zu verstehen sind. Was der Kommunarde hier als Problem aus der Sicht der Aktivist*innen anspricht, ist für Wissenschaftler*innen stets ein schwieriger Prozess mit vielen Entscheidungen, der unter dem Begriff »Forschungsdesign« zusammengefasst wird: Wenn man sich für den widerständigen Rückzug interessiert, was genau sieht man sich an? Wo und wann? Im Folgenden möchte ich den Vorwurf der Isolation bearbeiten, indem ich darstelle, wie genau ich den Rückzug in Kommunen untersucht habe.

Obwohl es in dieser Arbeit darum geht, den widerständigen Rückzug in Kommunen rekonstruktiv nachzuvollziehen, sehe ich mir keine einzelnen intentionalen Gemeinschaften an. Statt »intentionale Gemeinschaft« zu definieren und repräsentative Fälle auszuwählen, habe ich mich dem Phänomen durch das wichtigste Debattenorgan der Kommunenbewegung in den USA genähert, dem Magazin *Communities*. *Communities* wird seit dem Jahr 1972 von und für Kommunarde*innen herausgegeben. Dabei nutze ich die Tatsache, dass sich das Magazin als fester Bestandteil der Bewegung versteht, um die es hier geht. Wie ein Kommunarde und Herausgeber der Zeitschrift in den späten 1970er Jahren formuliert: »Over its history the magazine has lurched and soared; learned and forgotten through its changing personnel and collective personality. And grown along with the movement of which it is both a reflection and a part« (#31,40). Ich gehe daher davon aus, dass das Magazin als Artefakt eine protokollierte Spur sozialen Handelns darstellt,

deren Sinn rekonstruiert werden kann und welche als Knotenpunkt die meisten Veränderungen der Kommunenszene der letzten 30 Jahre gespiegelt, verdichtet, verändert und reproduziert hat. Kurz und knapp formuliert, folge ich *Communities* um die widerständige Praxis in Kommunen und deren Veränderung zu rekonstruieren. Diese Entscheidung möchte ich im Folgenden kurz begründen.

Erstens erschien mir der Zugang durch ein Magazin sinnvoll, um die Kommunenszene explorativ zu sondieren und die unterschiedlichen Selbstverständnisse und Weltverhältnisse der Kommunard*innen einzufangen. Eine trennscharfe Definition von »Kommune« oder »intentionale Gemeinschaft« zeitlich vor der empirischen Analyse festzulegen, hätte bedeutet, Annahmen über die politische Ideologie und das Weltverständnis der Kommunard*innen zu treffen. Genau diese will ich aber empirisch erheben. Zudem wären durch zu trennscharfe Definitionen jene Bereiche der Kommunenszene unsichtbar gemacht worden, die der Kommunenforscher Lyman Tower Sargent (2014) »Graubereiche« nennt und für die interessantesten Bereiche hält.⁶ So habe ich durch das Magazin z.B. als »Graubereich« entdeckt, dass religiöse intentionale Gemeinschaften zur Kommunenszene gehören, die ich vorher eher als »Sekten« betrachtet hätte. Ebenso habe ich durch *Communities* auch sogenannte »Co-Housing Gemeinschaften« als »Graubereiche« der Kommunenbewegung kennengelernt, die ich sonst eher als »gute Nachbarschaft« verstanden hätte.

Zweitens erschien mir der Zugang über das Magazin sinnvoll, da eine repräsentative und begründete Fallauswahl in der Erforschung der Kommunenszene sehr schwierig zu treffen ist. Das liegt daran, dass die Grundgesamtheit unbekannt ist. Nicht einmal die Herausgeber*innen von *Communities*, des größten und wichtigsten Kommunikationsorgans in der Kommunenszene, wissen, wie viele Gemeinschaften es in den USA (oder gar weltweit) gibt. Noch in den 1990er Jahren gehen sie davon aus, nur etwa die Hälfte der Szene in den USA zu überblicken. Das »Gesamtverzeichnis« aller US-amerikanischen Kommunen enthält laut den Herausgeber*innen nur etwa ein Fünftel aller bestehenden Kommunen.

6 Forscher*innen schneiden unterschiedliche Graubereiche der Kommunenszene ab, weil sie unterschiedliche Begriffe verwenden, um das zu bezeichnen, was sie erforschen. Um hier nur einige deutsche Begriffe zu nennen, spricht etwa Karl-Ludwig Schibel (2008) von »Kommunen«, Iris Kunze (2009) von »Gemeinschaften«, ich selbst habe über »Ökodörfer« geschrieben (Wallmeier 2015); es finden sich noch die Begriffe »sozialökologische Gemeinschaft« (Lambing 2014), »Landkommune« (Seitz 1991), »posttraditionale Gemeinschaften« (Hitzler 2008), »intentionale Gemeinschaft« oder »soziale Gemeinschaft« (Grundmann et al. 2009, Bohill 2010). Je nach Begriff und Definition halten die Wissenschaftler*innen Kommunen für ein zusammenhängendes Phänomen, wie die Begriffe »Kommunebewegung« (Schibel 2008) und »Bewegung intentionaler Gemeinschaften« (Schehr 1997) suggerieren. Oder sie sehen darin einzelne, mehr oder weniger vernetzte Gruppen (Böcker und Leistner 2013) oder einen kleinen Teil eines viel größeren sozialen Trends (Hitzler 2008).

Drittens erschien der Fokus auf *Communities* deswegen sinnvoll, weil das Magazin in den Vereinigten Staaten von Amerika gegründet wurde, von wo aus die Kommunenbewegung der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in unterschiedliche Regionen der Welt (insbesondere den globalen Norden) geschwappt ist. Durch den Fokus auf *Communities* werden also die Wurzeln der Bewegung sichtbar gemacht.

Viertens erlaubt mir der Zugang zum Rückzug durch das Magazin eine Perspektive einzunehmen, deren »Brennweite« sich aus dem Untersuchungsgegenstand ergibt und nicht aus den Kategorien der bestehenden politischen Ordnung. Das Magazin führt zu einer »translokalen Perspektive« (zu diesem Begriff, siehe: Greiner und Sakdapolrak 2013) – einer Perspektive also, die weder im Rahmen eines »methodologischen Nationalismus« (Wimmer und Glick-Schiller 2002) verhaftet bleibt, noch den Anspruch erhebt, etwas »globales« zu beschreiben.⁷ Mit dem Begriff »translokal« wird erstens etwas über den Fokus der Analyse gesagt. Das Präfix »trans« zeigt an, dass in dieser Analyse der *Austausch* zwischen unterschiedlichen Orten, Widerstandsgruppen und Personen im Fokus steht und nicht deren separate Fixiertheit. Zweitens wird damit etwas über die räumliche Reichweite der Analyse gesagt. Der Begriff »translokal« zeigt an, dass das Widerstandsphänomen in seiner Ausbreitung begrenzter ist als der Begriff »global« vermuten lässt und gleichzeitig weiter reicht, als der Begriff »national« suggeriert. Drittens wird damit etwas über den Bezugsrahmen der Analyse ausgesagt. Der Begriff »translokal« zeigt an, dass der Bezug zur Nation, der z.B. auch im Begriff »trans-national« angelegt ist, in die Irre führt, weil sich die Aktivist*innen gerade nicht an der politischen Gemeinschaft des Nationalstaats abarbeiten, sondern diesen häufig in einer »post-nationalen Identität« (vgl. hierzu: Mandaville 2002) zu unterlaufen versuchen. Der Bezugsrahmen der Bewegung liegt also einerseits unterhalb der Schwelle des Nationalstaats und geht andererseits über diesen hinaus. Der Zugang durch das Ma-

7 Ein wesentlicher Grund für den Zugang zum widerständigen Rückzug durch das Magazin *Communities* vor der Untersuchung bestand darin, dass ich mich nicht festlegen wollte, lediglich Kommunen in einem bestimmten Land anzusehen, wie sonst üblich (Kommunen in den USA (Fairfield 1972), in Australien (Metcalf 1995), in Japan (Fairfield und Sandoval 1972), in Ostdeutschland (Leuchte 2011) oder in der BRD (Grundmann et al. 2006)). Dies schien mir problematisch, weil die Kommunar*innen stets betonten, auf globale Probleme zu reagieren (für eine Welt oder »Mutter Erde« einzustehen) und transnationale Verbindungen aufbauen zu wollen. Manche sehen gar die Aufteilung des Planeten in Staaten als eines der Hauptprobleme an, gegen das sie vorgehen. Ich wollte daher – im Ansinnen ähnlich wie Oved (2012) und Grundmann und Kunze (2012) – betrachten, ob und wie stark sich Kommunen transnational oder global vernetzen. Insofern *Communities* von Beginn an auch über Kibbuzim und Kommunen in anderen Ländern berichtet, schien mir das Magazin hier ein geeigneter Zugangspunkt. Jedoch habe ich in dieser Hinsicht nur wenig interessante Ergebnisse zu vermelden.

gazin *Communities* bietet sich also auch deswegen an, weil sich die »Brennweite« der Perspektive aus den Zusammenhängen in der Praxis selbst ergeben.

Communities ist für mich in dieser Arbeit also der Zugang zum widerständigen Rückzug der Kommunar*innen, den ich – inspiriert von der Soziologie der Kritik – als Praxis rekonstruieren möchte. Auf einer *Metaebene* habe ich das Magazin erstens verwendet, um dieses Buch zu strukturieren. Da *Communities* nämlich nicht nur ein Medium ist, anhand dessen über Kommunen geschrieben wird, sondern ein Teil der Bewegung selbst, gehe ich davon aus, dass starke Veränderungen im Produktionsprozess der Zeitschrift Veränderungen innerhalb der Bewegung widerspiegeln. Ich habe daher die Geschichte des Magazins genutzt, um meine Forschungsergebnisse zur Kommunenbewegung zu periodisieren. Harte Einschnitte im Produktionsprozess des Magazins deuten darauf hin, dass eine bestimmte Periode der Bewegung insgesamt zu Ende geht. Zweitens hilft mir die detaillierte Rekonstruktion der Geschichte des Magazins, um einzuschätzen, inwiefern dessen Inhalte repräsentativ sind für die Bewegung insgesamt und inwiefern nur ein spezifischer Ausschnitt dort abgebildet wird. Auf einer *inhaltlichen* Ebene habe ich das Magazin im Hinblick auf drei unterschiedliche Aspekte befragt. Erstens habe ich das Magazin selbst als ein Produkt jener Widerstandspraxis analysiert, für die ich mich interessiere. Die Kommunar*innen schufen *Communities* als Zeitschrift, in der die Prinzipien der Bewegung selbst zum Ausdruck kommen sollten. Ich rekonstruiere also detailliert historisch, wie das Magazin über die Zeit hinweg entwickelt wurde und mit welchen Problemen die Herausgeber*innen konfrontiert waren. Zweitens habe ich das Magazin als Medium des Austauschs untersucht. Indem ich erhebe, welche Inhalte im Magazin über die betrachteten fast 30 Jahre hinweg gedruckt wurden, wird auch deutlich, welche Vorstellungen der in diesem Magazin repräsentierten Praxis implizit zu Grunde lagen. Drittens interessiere ich mich für die in den Artikeln explizit formulierte Herrschaftsdiagnose, das Selbstverständnis der Akteur*innen und die Kritik, welche diese an der eigenen Bewegung äußern. In dieser Hinsicht betrachte ich das Magazin als historisches Artefakt, durch das ich Zugang zu Diagnosen und Analysen erlange.

Knapp zusammengefasst, begegne ich dem Vorwurf der Isolation, indem ich mich den Kommunar*innen durch ein Produkt ihrer eigenen Praxis nähere. Entsprechend zeichne ich insgesamt kein repräsentatives Bild der Kommunenbewegung der USA. *Communities* ist kein neutraler Zugang, sondern das Ergebnis der Arbeit bestimmter Personen an bestimmten Orten, die Berichte, Diskussionen, Streitigkeiten und Briefwechsel in Texte gießen, diese drucken, binden und in viele Regionen der USA (und teilweise der Welt) schicken. Deswegen bekomme ich hier hauptsächlich progressive und links-radikale Kommunar*innen in den Blick. Der Aufbau dieser Studie führt aber dennoch zu einem Verständnis des widerständigen Rückzug, das eine gewisse Allgemeingültigkeit hat. Indem ich nämlich sowohl die Inhalte des Magazins *Communities* wie auch die Praxis der Herstellung der Zeit-

schrift beschreibe, erhebe ich immer schon mit, auf welche Art und Weise das Material zu einer bestimmten Zeit begrenzt war. Zweitens gehe ich in dieser Arbeit davon aus, dass die Zeitschrift *Communities* als wichtigstes Kommunikationsorgan der Szene selbst erheblich daran beteiligt war, die Kommunenbewegung in ihrer heutigen Form hervorzubringen und als Bewegung zu etablieren. Was als Begrenzung der Aussagekraft des Magazins erscheint, ist damit auch immer eine interessante Einsicht in die Kräfteverhältnisse innerhalb der Bewegung zu einer bestimmten Zeit. So versuche ich den widerständigen Rückzug zu analysieren, ohne die Szene vor der Untersuchung zu kategorisieren und ihre Teile in unterschiedliche »Käfige« zu sperren. Damit hoffe ich einen Zugang gefunden zu haben, der das »Ökosystem« in seiner »natürlichen Vielfalt« rekonstruiert.

3.4 Der Vorwurf der Überwältigung: Wissenschaft zwischen Herrschaft und Widerstand

Eng verbunden mit dem Vorwurf der Isolation, formuliert der oben zitierte Kommunarde eine Kritik an der Art und Weise, wie Wissenschaftler*innen über intentionale Gemeinschaften und Rückzugsbewegungen nachdenken. Sie würden mit theoretisch abgeleiteten Bezugsrahmen anrücken, ohne das Selbstverständnis der Kommunarde*innen zu berücksichtigen und damit fundamental missverstehen, um was es in der von ihnen analysierten Praxis wirklich geht. Dieser Vorwurf deutet auch für Wissenschaftler*innen auf schwierige Entscheidungen hin: Wie sollen die Situationsdeutungen der beobachteten Praktiker*innen in die Forschungsergebnisse einfließen? Im Folgenden werde ich zeigen, wie der Vorwurf der Überwältigung zu verstehen ist. Häufig greift die Forschung zu Rückzugsbewegungen nämlich »ins Leere« (Kelle/Kluge 2010: 17), wenn sie mit stark formalisierten Theorien anrückt. Als Reaktion auf dieses Problem entwickle ich eine Perspektive auf die Praxis von Kommunarde*innen, welche ohne starke theoretische Annahmen auskommt, dabei aber dennoch über deren Selbstverständnis hinausgeht.

Pointiert und lustig wird der Vorwurf der Überwältigung in einem Cartoon auf den Punkt gebracht, der in *Communities* (#85,13) erschienen ist. Der Cartoon zeigt die Unterhaltung zwischen einer jungen Wissenschaftlerin, die eine Kommune erforscht, und einem dort lebenden Kommunarden. Der Kommunarde berichtet der Wissenschaftlerin verärgert, dass er ihren neuen Aufsatz über seine Gemeinschaft gelesen habe. Dort werde sein egalitäres, konsens-basiertes Kollektiv als »Herde verdrohter Zombies« beschrieben. Anstatt jedoch auf die Irritation des Kommunarden einzugehen, zückt die Wissenschaftlerin stattdessen einen Bleistift und einen Block, sieht den Kommunarden aus zusammengekniffenen Augen an und fragt, was er verstecke und wer ihn wirklich beherrsche. Auf diese Ignoranz reagiert der Kommunarde konsterniert. Er schlägt sich mit der flachen Hand vor die

Stirn und murmelt »Ok, Du hast gewonnen«. Seine Gemeinschaft glaube daran, dass Elvis noch am Leben sei und alle Bewohner*innen der Kommune seien dessen heimliche Liebessklaven. Das Weltbild der Wissenschaftlerin ist so gefestigt, dass sie die Ironie in der Aussage des Kommunarden nicht bemerkt. Eifrig notiert sie das Gesagte: sie habe es ja geahnt!

Wie der Cartoon andeutet, wiegt der Vorwurf der Überwältigung gerade im Kontext von Forschung zu Herrschaft und Widerstand besonders schwer. Der Cartoon stellt nämlich dar, wie Forschung – wenn sie nicht angemessen zwischen der Perspektive der Akteur*innen und jener der Wissenschaftler*innen vermittelt – selbst herrschaftliche Wirkung entfalten kann. So erscheint die Wissenschaftlerin im Cartoon als festgelegt auf den Glauben, dass alle egalitären Kollektive – egal was sie zu tun vorgeben – in Wirklichkeit Sekten sind. Die Wissenschaftlerin kann sich nicht einmal vorstellen, dass Menschen herrschaftsfrei zusammenleben könnten. Damit erscheint sie aus der Perspektive der Kommunard*innen ideologisch verblendet – also als Produkt von Herrschaftsverhältnissen. Zudem macht sie sich zum Sprachrohr von Herrschaft, insofern sie ihre Vorurteile in Texte (etwa einen Aufsatz über »verdrogte Zombies«) gießt und damit die eigene vorurteilsbehaftete Sicht mit der Autorität der Wissenschaft weiterverbreitet. Aber auch aus der Perspektive der Wissenschaft ist hiermit ein ernsthaftes Problem angezeigt. Schließlich erscheint ein gewisses Maß an Skepsis gegenüber der Perspektive von Praktiker*innen – seien diese nun Aktivist*innen, Berufspoliker*innen oder Manager*innen – aus wissenschaftlicher Perspektive geboten. Die Nachfrage der im Comic dargestellten Wissenschaftlerin, wer den Kommunarden wirklich beherrscht, kann als Hinweis darauf gedeutet werden, dass die Wissenschaftlerin nicht naiv, sondern kritisch vorgehen möchte. Auch wenn sie sich dabei wenig elegant anstellt, geht es ihr doch darum, Herrschaftsverhältnisse zu entlarven. Der Vorwurf der Überwältigung ist also in der Erforschung von Herrschaft und Widerstand deswegen besonders ernst zu nehmen, da Forscher*innen einerseits selbst die Welt kritisch hinterfragen wollen, dabei aber andererseits schnell von Aktivist*innen als Ausdruck von Herrschaft wahrgenommen werden (vgl. Celikates 2009).

Dieses Problem stellt sich in der Erforschung von widerständigen Rückzugsbewegungen als noch gravierender dar. Rückzugsbewegungen stellen mit ihrem Widerstand nämlich eine gesamte Seinsweise in Frage und wollen einen Vorstellungshorizont eröffnen, der über diese hinausreicht. Hierbei ist der Vorstellungshorizont der Wissenschaft eingeschlossen. In dieser Hinsicht sind Rückzugsbewegungen, wie Abrams und McCulloch (1976: 7) schreiben:

»experiments in social solidarity based upon hypotheses which are, from at least some sociological points of view, incredible. They assert the possibility of rela-

tionships between the self and the social which the normal terms of thought in sociology make it difficult for us even to think about.«

So ergibt sich die Schwierigkeit, dass bestimmte wissenschaftlich etablierte Perspektiven schon in ihrer axiomatischen Anlage genau das ausschließen, worum es der zu erforschenden Rückzugsbewegung geht. Als Beispiel für eine solche Herangehensweise mag die ansonsten aufschlussreiche Studie von David Pepper (1991) über Landkommunen im Vereinigten Königreich dienen. Pepper setzt sich als Aufgabe, die Frage zu beantworten: »How important are communes in leading the way to a socially more just and ecologically more harmonious society« (1991: 1). Zur Beantwortung dieser Frage stellt Pepper einige Kommunen vor und erhebt, wie sich unterschiedliche Kommunard*innen sozialen Wandel vorstellen, und was sie tun, um diesen herbeizuführen (1991, Kap. 5-6). Jedoch fließen die Selbstverständnisse der Kommunard*innen am Ende nicht in Peppers Beantwortung der Frage ein, wie wichtig Kommunen für sozialen Wandel sind. Stattdessen präsentiert Pepper eine materialistische Theorie sozialen Wandels und erklärt die auf anderen Annahmen beruhende Praxis der Kommunard*innen dann aus dieser materialistischen Perspektive heraus als naiv und eher als Verstärkung von Herrschaftstendenzen. Dass er damit das Selbstverständnis der Aktivist*innen übergeht, begründet Pepper nur kurz: »This book does not presume (as some communards do) that all of these approaches are equally valid« (1991: 157). Damit erscheint Peppers Darstellung für einige dieser Kommunard*innen als Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen oder Vorurteilen.

Das Problem, welches aus diesem Missverhältnis von Theorie und Empirie folgt, ist aus der Sicht der Kommunard*innen ein politisches. Einigen Kommunard*innen muss Peppers Studie einfach als Ausdruck jener Herrschaftsverhältnisse erschienen sein, die sie durch ihre Praxis zu verändern suchen. Das Missverhältnis von Theorie und Empirie ist aber ebenso – und darum geht es mir hier – ein forschungspraktisches Problem. Denn durch die Perspektiven der etablierten Theorien kommen ja – zumindest aus dem Selbstverständnis von Rückzugsbewegungen – deren fundamentaler Beitrag, die Schaffung neuer Denk- und Seinsweisen, überhaupt nicht in den Blick. Ein Indiz dafür ist, dass Pepper seine materialistische Theorie sozialen Wandels auch hätte präsentieren können, ohne die Kommunard*innen vorher nach ihren Vorstellungen zu befragen. Damit aber zeigt sich hier, wie Rob Walker (1994: 672) argumentiert, auch ein wissenschaftliches Problem. Denn: »It is futile to try to gauge the importance of social movements without considering the possibility that it is precisely the criteria of significance by which they are to be judged that may be in contention«.

Kurz zusammengefasst, besteht der Vorwurf der Überwältigung in der Forschung zu Rückzugsbewegungen und alternativen Lebensformen darin, dass wir als Forscher*innen zu häufig »ins Leere greifen«, wenn wir mit Alltagsheuristiken

und stark fixierten Theorien anrücken (Kelle/Kluge 2010: 17). Gleichzeitig kann die Innenperspektive der Bewegung nicht einfach zum Goldstandard in der Deutung erhoben werden. Im Folgenden beschreibe ich, wie ich im Rahmen dieser Arbeit methodisch vorgehe. Darauf aufbauend beschreibe ich meine Antwort auf den Vorwurf der Überwältigung.

3.4.1 Forschungsmethode

Um dem widerständigen Rückzug der Kommunar*innen näher zu kommen, habe ich alle Ausgaben des Magazins *Communities* gelesen und kodiert, die zwischen den Jahren 1972 und 1999 erschienen sind. Dabei beginne ich mit der Gründung der Zeitschrift und schließe die Untersuchung vor Beginn des neuen Jahrtausends. So sind insgesamt 1.538 Artikel in 104 Ausgaben des wichtigsten Magazins von und für Kommunar*innen in den USA gelesen und kodiert worden.⁸

Das systematische Kodieren habe ich aus unterschiedlichen Gründen zur Textanalyse genutzt. Erstens helfen Kodierungen dabei, den Akt der Interpretation für Außenstehende nachvollziehbar zu machen. Die Leserin kann sich so vergewissern, wie sich die Behauptungen auf die Daten beziehen. Zweitens hat mir das Kodieren geholfen, einen Überblick über die großen Datenmengen zu bekommen. So werden bestimmte Charakteristika des Untersuchungsgegenstands anders hervorgehoben. Das gilt insbesondere für schleichend verlaufende Veränderungsprozesse. Drittens zwingt das Kodieren zu einer Entschleunigung der empirischen Forschung, was der Präzision im Nachdenken häufig förderlich ist. Das genaue Kodieren zwingt Wissenschaftler*innen dazu, Texte genau zu lesen, anstatt schon davon auszugehen, dass man ja ohnehin weiß, was dort steht. Ich verstehe diese Methode also weniger als Zwangsjacke, welche die Realität für meine Zwecke zurichtet. Vielmehr soll sie, im Sinne von Strübing et al. (2018: 88), die »Widerständigkeit und Eigensinnigkeit« der Daten noch verstärken.

Ich habe alle Ausgaben und zweitens alle Artikel, die in *Communities* zwischen 1972 – 1999 erschienen sind, kodiert. Im Anschluss daran habe ich eine im ersten Kodiervorgang als besonders relevant identifizierte Menge an Texten noch einmal

8 Diese Kodierung wurde mit Hilfe von Excel statt mit MAXQDA oder vergleichbaren Programmen vorgenommen. Der Grund hierfür ist, dass die Qualität der digitalen Abzüge des Magazins *Communities* teilweise nicht gut ist. Das ist auch nicht verwunderlich, handelt es sich bei den älteren Ausgaben doch um fast 50 Jahre alte Magazinausgaben, die handgeschriebene Passagen enthalten oder auf einfachen Schreibmaschinen abgetippt wurden und jahrelang auf Dachböden in Landkommunen lagen. Daher liefert die Texterkennung keine guten Ergebnisse. Programme wie MAXQDA oder andere hätten somit nicht in ihrer vollen Funktionalität verwendet werden können. Im Gegensatz dazu bot sich Excel an, weil es erlaubt, große Datenmengen unkompliziert zu verarbeiten.

detailliert in Bezug auf das explizierte Selbstverständnis der Aktivist*innen ausgewertet. Im Folgenden sollen diese drei Kodierschritte dargestellt werden.

3.4.1.1 Schritt 1: Kodierung der Ausgabenebene

Auf der Ebene der Ausgabe habe ich in einer Excel-Tabelle notiert, welche Nummer die Ausgabe der Zeitschrift trägt, in welchem Jahr sie erschienen ist, welchen Titel/Untertitel das Magazin zu dieser Zeit trug, wo die Produktionszentrale(n) war(en), welche Personen involviert waren, welche Institutionen als Herausgeber*innen fungierten, welches Thema eine Ausgabe hatte, was die Ausgabe kostete und was auf dem Titelblatt gezeigt wurde. Hierzu wurde – wo nötig – auch stets das Impressum befragt. Zudem wurde notiert, welche regelmäßig wiederkehrenden Kolumnen in dieser Ausgabe erschienen sind und wie viele andere Artikel in der Zeitschrift abgedruckt wurden. Eine letzte Spalte diente mir für Anmerkungen.

Diese Kodierung dient mir selbst dazu, den Produktionsprozess der Zeitschrift strukturiert aufzuzeichnen, um Veränderungen sichtbar zu machen. An der Tabelle lässt sich z.B. leicht ablesen, wann die Zeitschrift ihren Titel/Untertitel oder Preis änderte, wie sich der Produktionsprozess änderte, wie die Bewegung graphisch dargestellt und welche großen Themen behandelt wurden.

3.4.1.2 Schritt 2: Kodierung der Articlebene

Neben dieser groben Informationsaufbereitung wurde die Zeitschrift auf der Articlebene kodiert. Für diese Kodierung lehne ich mich lose an der Grounded Theory (GT) an, ohne diese jedoch als fertiges »Rezept« (Leander 2017) zu übernehmen. Das ist insofern unproblematisch, als die Grounded Theory ohnehin keine in sich geschlossene Theorie ist, sondern lediglich »eine konzeptuell verdichtete, methodologisch begründete und in sich konsistente Sammlung von Vorschlägen, die sich für die Erzeugung gehaltvoller Theorien über sozialwissenschaftliche Gegenstandsbereiche als nützlich erwiesen haben« (Strübing 2004: 7). Von der GT übernehme ich das Vorgehen, wie es Charmaz (2000: 515) beschreibt:

»Analysis begins early. We grounded theorists code our emerging data as we collect it. Through coding, we start to define and categorize our data. [...] We do not, or should not, paste catchy concepts on our data. We should interact with our data and pose questions to them while coding them. Coding helps us to gain a new perspective on our material [...]. Unlike quantitative research that requires data to fit into preconceived standardized codes, the researcher's interpretation of data shapes his or her emergent codes in grounded theory.«

Zur Kodierung auf der Ebene des Artikels, habe ich in einer Excel-Tabelle die Ausgabennummer, das Jahr des Erscheinens und den Titel des Artikels abgetragen. Zudem wird in einem Satz zusammengefasst, worum es in dem Artikel geht. Ne-

ben diesen allgemeinen Charakteristika habe ich die Artikel in vier Dimensionen kodiert.

Die *Funktion der Texte* (i) wurde induktiv kodiert. Ich habe jeweils notiert, was die Funktion eines Artikels war. Nach dieser ersten Phase habe ich die so entstandenen Codes auf Konsistenz überprüft und zusammengefasst. Insgesamt wurden so 18 unterschiedliche Codes über die Funktion der Texte gewonnen. Diese habe ich wiederum in sechs Kategorien zusammengefasst. Um nur ein paar Beispiele herauszugreifen: Ein im Magazin erschienener Text liefert eine Anleitung zur Herstellung von Tofu. Diese Art von Text wurde als »how-to-guide or tool« kodiert. Damit fällt der Text insgesamt in die Kategorie »Übermittlung praktischer Informationen«. Im Gegensatz dazu gibt es einen Text, der eine bestimmte Kommune darstellt: wer dort wohnt, wie Entscheidungen getroffen werden, wie gewirtschaftet wird. Dieser Text wurde als »Beschreibung einer Kommune« kodiert. Damit fällt der Text insgesamt in die Kategorie »Darstellung von Einzelprojekten«. Die induktiv gewonnenen Kategorien und Codes geben einen groben Überblick über die Art des Austauschs zwischen den Kommunard*innen. Ziel dieser Kodierung war es einerseits, die Praxis der Kommunenbewegung zu rekonstruieren, indem ich nachvollziehe, worüber sich die Kommunard*innen zwischen den Jahren 1972 und 1999 ausgetauscht haben. Andererseits bildet diese Kodierung aber auch die Grundlage für eine feinere Analyse jener Texte, die sich mit der Bewegung und ihren Zielen beschäftigten (dazu: siehe unten).

Neben der Funktion der Texte habe ich auch zu jedem Artikel notiert, auf *welche Art von Evidenz* (ii) sich die Autorin/der Autor bezieht. Das ist interessant, da man so etwas über die Art der Praxis erfährt, um die es hier geht. Auch diese Kodierung folgte einer induktiven Logik. Um wieder ein Beispiel zu nennen: teilweise werden Gedichte von Kommunard*innen in *Communities* abgedruckt. Diese habe ich als »Einsicht durch Kunst« kodiert. Insgesamt fallen Gedichte dann unter die Kategorie »spekulative Evidenz«. Verweist ein Text jedoch auf eine wissenschaftliche Studie, so habe ich ihn als »wissenschaftlichen Bericht« eingeordnet; insgesamt fällt er dann unter die Kategorie »objektive Evidenz«.

Neben dem Textgenre wurde auch für jeden Artikel notiert, auf *welches Referenzobjekt* sich die Autorin/der Autor bezieht (iii), bzw. welcher Gegenstand in einem bestimmten Artikel behandelt wird. Auch diese Kodierung folgte einer induktiven Logik. So berichtete ein Artikel zum Beispiel über Demonstrationen gegen den Klimawandel. Dieser Artikel wurde als »Aktivismus für die Umwelt« kodiert und gehört damit insgesamt zu den Texten, in denen es um »Aktivismus und Protest« geht.⁹

9 Um diese Unterscheidung hier noch einmal klar herauszustellen: Wenn es in einem Artikel darum geht, dass sich eine Umweltaktivistin auf einer Demonstration nach ihrer Tochter

Zudem wurden alle Artikel auch dahingehend kodiert, *innerhalb welcher Rechtfertigungskonvention sie argumentieren* (iv). Dabei handelt es sich um die einzige vorgekommene deduktive Kodierung. Diese wurde auf der Grundlage der von Boltanski und Thévenot (siehe: Tabelle 2) vorgeschlagenen Rechtfertigungsordnungen vorgenommen.

3.4.1.3 Schritt 3: Feinanalyse ausgewählter Texte

Da es in dieser Arbeit um den Widerstand in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften geht, wurden jene Texte noch einmal feiner analysiert, in denen sich Aktivist*innen explizit mit ihrer Bewegung beschäftigen. Alle Texte, die im oben beschriebenen Kodiervorgehen als »Nachdenken über die eigene Praxis als politische Strategie« oder als »Nachdenken über die eigene Praxis als Transformationsstrategie« kategorisiert wurden, erschienen hier relevant. Um das in ihnen explizierte Selbstverständnis zu erfassen, wurden diese Texte in anfänglich vier Dimensionen befragt, wovon sich allerdings im Forschungsprozess nur drei Dimensionen als aufschlussreich herausgestellt haben:¹⁰

- 1) Welche Gesellschaftsdiagnose wird in diesem Text formuliert?
- 2) Welche Rolle schreiben sich die Kommunard*innen in Bezug auf diese Diagnose zu?
- 3) In welche Richtung soll sich die Bewegung weiterentwickeln?

In dieser feineren Textanalyse habe ich mich eng an die von Ulrich Roos (2013) vorgeschlagene Methode zur Rekonstruktion von Überzeugungen angelehnt. Im Rahmen dieses Verfahrens, ziehe ich Passagen aus den relevanten Texten heraus, die Rückschlüsse auf die von mir gestellten Fragen erlauben und notiere eine »Hypothese« zu den Passagen. Weitere Textabschnitte können entweder bereits formulierten Hypothesen zugeordnet werden oder neue Hypothesen evozieren. Zudem können sie auch dazu führen, dass alte Hypothesen verworfen und neue Hypothesen formuliert werden. Am Ende dieses mehrstufigen Prozesses stehen Hypothesen auf unterschiedlichen Abstraktionsniveaus, die Auskunft über die protokollierte Praxis geben. Ich habe die Hypothesen immer weiter verdichtet, bis sich Muster herausgebildet hatten.

Diese Muster erlauben mir anzugeben, welche Herrschaftsdiagnose die Kommunard*innen in ihren Diskussionen zugrunde legten und welche Rolle sie ent-

gesehen hat, ist die Funktion dieses Artikels – trotz seines Gegenstandes – »Erfahrungsaustausch zwischen Individuen« (s. oben).

- 10 Zu den drei genannten Fragen habe ich noch erarbeitet, wie die Kommunard*innen über den Rückzug nachdachten. Die Antworten auf diese Frage waren aber weniger aufschlussreich und fließen daher nicht in die endgültige Darstellung mit ein.

sprechend für sich sahen. Zudem lässt sich zeigen, wie die Kommunard*innen miteinander über die richtige Ausrichtung der Praxis diskutierten und welche Gründe sie für das jeweils eigene Vorgehen anführten.

3.4.2 Zur Vermittlung von Innen- und Außenperspektive in der Dialektik des Rückzugs

Diese detaillierte Darstellung meines Lese-, Kodier- und Forschungsprozesses erlaubt mir darzustellen, wie ich im Rahmen dieser Arbeit zwischen Innen- und Außenperspektive vermittele. In meiner Analyse habe ich detaillierte Daten zum Magazin *Communities* auf drei unterschiedlichen Ebenen gewonnen. Auf einer ersten Ebene habe ich Informationen über das Magazin und die Praxis der Herausgeberschaft gesammelt. Hierzu gehört einerseits die Kodierung der Ausgabenebene. Dazu kommen Informationen zu dieser Praxis, die in abgedruckten Aufsätzen, Vorworten und Leser*innenbriefen sowie in den Angaben zu Auflage und Finanzen enthalten waren. Alle diese Informationen wurden verdichtet zu einer detaillierten Geschichte der Praxis der Herausgeberschaft des Magazins. In dieser Geschichte erscheinen sowohl implizite Annahmen der Herausgeber*innen (die in der inhaltlichen Ausrichtung des Magazins aufscheinen), als auch praktische Probleme (wie zum Beispiel regelmäßige Finanzierungsschwierigkeiten). Diese erste Ebene nutze ich zudem zur Periodisierung meiner Forschungsergebnisse.

Auf einer zweiten Ebene habe ich Informationen über die Bewegung – so wie sie im Magazin erscheint – gesammelt. Hierzu zähle ich z.B. Informationen über die Funktion der Texte, die Art von Evidenz, auf die sich Bewegungsakteur*innen beziehen, die Rechtfertigungsordnungen, die ihnen wichtig sind, sowie das Objekt, um das es hauptsächlich geht. Zusammengenommen mit den Informationen über die Bewegung, die aus den im Magazin abgedruckten Artikeln gewonnen werden, ergibt sich so ein relativ detailliertes Bild der Bewegung über die Zeit hinweg. Insofern diese detaillierten Daten die Debatten der Kommunard*innen untereinander repräsentieren, wird hier insbesondere implizites Wissen der Akteur*innen erhoben.

Auf einer dritten Ebene habe ich Informationen darüber gesammelt, welche Herrschaftsdiagnose die Kommunard*innen formulieren, welche Rolle sie sich selbst in diesem Kontext zuschreiben und was sie aneinander kritisierten. Damit erhebe ich ein expliziertes Selbstverständnis und zugleich Hinweise darauf, was sich in der Bewegung – aus der Perspektive einzelner Kommunard*innen – ändern sollte. Zusammengenommen werden diese aggregierten Spuren sozialen Handelns – die Praxisebene, die Ebene impliziten Wissens und die Ebene expliziten Wissens – in eine Deutung des widerständigen Rückzugs der Kommunard*innen überführt.

Dieser »Dreisprung« erlaubt mir jene Spannungen in der Praxis der Kommunar*innen freizulegen, welche als periodenspezifische Ausprägung der Dialektik des Rückzugs verstanden werden können. Die Rekonstruktion der Praxis der Herausgeberschaft des Magazins erlaubt mir am Beispiel des Magazins zu verstehen, wie Kommunar*innen praktisch vorgehen und mit welchen Schwierigkeiten sie konfrontiert waren. Die Rekonstruktion des impliziten Wissens der Bewegungsakteur*innen erlaubt mir Rückschlüsse darüber zu ziehen, auf welcher geteilten Grundlage sie agierten. Die Rekonstruktion des explizierten Selbstverständnisses der Bewegungsakteur*innen und ihrer Kritik an anderen ist Ausdruck der Deutung der praktischen Probleme durch die Akteur*innen selbst. So bin ich also in der Lage, praktisch auftretende Probleme anhand von expliziten Deutungen und vor dem Hintergrund impliziter Annahmen zu rekonstruieren und damit unterschiedliche Ausprägungen der »Dialektik des Rückzugs« zu rekonstruieren.

3.5 Ausblick

Insgesamt ist das Ziel dieser Arbeit, ein Deutungsangebot für den Rückzug von Menschen in Kommunen zu unterbreiten. »Rückzug« verstehe ich dabei als sensibilisierendes Konzept, das den Blick auf die wesentlichen Ausprägungen des Widerstands in Kommunen lenken soll.

Hierzu nähere ich mich der Praxis der Kommunar*innen über die Zeitschrift *Communities*, die seit 1972 in den USA erscheint. Da sich das Magazin nicht nur als Spiegel, sondern als fester Bestandteil der Widerstandsbewegung versteht, nutze ich die Daten aus *Communities*. Auf einer *Metaebene* nutze ich das Magazin, um jene Periodisierung vorzunehmen, der dieses Buch folgt, und um die Aussagekraft der erhobenen Daten einzuordnen. Auf einer *inhaltlichen* Ebene nutze ich das Magazin, um die Probleme kennenzulernen, mit der die Bewegung zu kämpfen hatte. Zudem rekonstruiere ich die impliziten Annahmen der Akteur*innen sowie ihre explizierten Selbstverständnisse, Herrschaftsdiagnosen und ihre Kritik an der eigenen Bewegung. Ich rekonstruiere so jene Spannungen in der Praxis der Kommunar*innen, die ich als spezifische Ausprägungen der »Dialektik des Rückzugs« deute.

Mit dieser Darstellung meines Vorgehens habe ich die Bedenken des eingangs zitierten Kommunarden adressiert. Gegen den Vorwurf der Abstraktion argumentiere ich, dass analytische Perspektiven auf intentionale Gemeinschaften wichtig sind. Seinen Vorwurf der Isolation entkräfte ich, indem ich die Kommunenbewegung durch die Perspektive des von und für Kommunar*innen produzierten Szenemagazins *Communities* in den Blick nehme. Ich vermittele zudem zwischen Innen- und Außenperspektive, indem ich Spannungen in der Praxis der Kommunar*innen aus dem Magazin *Communities* rekonstruiere und diese als Ausprägungen der

»Dialektik des Rückzugs« verstehe. So versuche ich den Vorwurf der Überwältigung zu entkräften.

Die Logik dieses Dreisprungs – Praxis, implizites Wissen, explizite Diagnosen – spiegelt sich auch in der Struktur der folgenden Kapitel. Auf eine einführende Anekdote folgt eine Beschreibung der Praxis der Herausgeberschaft des Magazins: von wem das Magazin in der analysierten Periode herausgegeben wurde, unter welchen Umständen dies geschah und welche praktischen Probleme sich dabei ergaben. Danach beschreibe ich die Bewegung anhand der aus den Inhalten des Magazins gewonnen Daten. Hierzu ziehe ich zuerst die Daten über implizites Wissen der Akteur*innen heran. Danach greife ich auf die Selbstdeutungen, Herrschaftsdiagnosen und die Kritik zu. In einem letzten Schritt nutze ich diesen Dreisprung, um die Kommunenbewegung in ihrem historischen Kontext als Widerstandsbewegung zu deuten und zeige gleichzeitig, wie sich dieser Kampf in der »Dialektik des Rückzugs« niederschlug. Bevor ich jedoch zu dieser empirischen Rekonstruktion übergehe, soll im folgenden Kapitel jene Periodisierung beschrieben und begründet werden, die dieses Buch strukturiert.

4. Das Missverständnis um »die Hippies«

Communities Magazine ist die »Protagonistin« dieser Untersuchung. Indem die Analyse dem Magazin an unterschiedliche Orte folgt und seine Veränderung nachvollzieht, wird die Kommunenbewegung sichtbar gemacht. Bevor ich jedoch in die detaillierte Rekonstruktion des widerständigen Rückzugs eintauche, wird in diesem Kapitel die Geschichte des Magazins mit groben Pinselstrichen nachgezeichnet. Dies dient erstens dazu, die Epocheneinteilung zu begründen, welche dieses Buch strukturiert. Ausgehend von der Annahme, dass das Magazin die Kommunenbewegung nicht nur abbildet oder beschreibt, sondern auch selbst Teil der Bewegung ist, habe ich die Epochalisierung aus Veränderungen in der Produktionsweise des Magazins abgeleitet. Zweitens nutze ich die Kurzdarstellung der Geschichte, um die großen historischen Linien darzustellen, um die es hier geht. Aus diesem historischen Weitwinkelobjektiv sieht man einerseits deutlich, in wessen Spurrillen sich die Kommunar*innen bewegten. Dies ist unerlässlich, will man diese Form von Widerstand verstehen. Zudem wird so deutlich, dass sich die Kommunen von einer Gegenbewegung zur Mehrheitsgesellschaft in eine Innovationsbewegung für eine bessere Zukunft derselben wandelten.

Im Folgenden möchte ich zuerst einen kurzen Einblick in die Vorgeschichte des Magazins *Communities* geben, indem ich fünf Protagonist*innen der Kommunen-szene vor 1960 vorstelle und ihren Einfluss auf die Gründung von *Communities* hervorhebe (4.1.). Danach stelle ich die Geschichte des Magazins grob dar (4.2.). Die so gewonnene Epochalisierung hilft mir dabei, im Anschluss eine knappe Übersicht über die Bewegung zu geben. Dabei stelle ich heraus, dass sich der Fokus der Bewegung über die Zeit änderte, sie sich langsam von einer Gegenbewegung in eine Innovationsbewegung wandelte (4.3.).

4.1 Die Vorgeschichte von *Communities*

Gab es Mitte der 1950er Jahre in den USA nur etwa zwei Hand voll intentionaler Gemeinschaften, sollen laut Miller (1999: xiv) in den 1960er Jahren 500.000 – 1 Million Menschen an Kommuneprojekten beteiligt gewesen sein. *Communities* ist

zwar aus dem Enthusiasmus hervorgegangen, der in dieser Massenbewegung freigesetzt wurde, dennoch spiegelte das Magazin eher den Geist der 1950er als jenen der 1960er Jahre wider.

4.1.1 Christliche und sozialrevolutionäre Wurzeln

Zwar wurden viele Kommunen in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren von Hippies gegründet, ideologisch einflussreich war die »Hippiekultur« aber nicht. Das liegt daran, dass die »Hippies«, wie der Historiker Timothy Miller (1992: 74) herausarbeitet, in der Kommunenbewegung Nachzügler eines Trends waren, der schon im Gange war, als der »summer of love« noch bevorstand. Insgesamt ist die Kommunenbewegung, um die es in diesem Buch geht, viel stärker geprägt von christlichem Pazifismus und staatskritischem Anarchismus, die spätestens seit den 1950er Jahren in den USA immer mehr an Popularität gewannen (Miller 1992: 75). Um eine grobe Idee von diesen Wurzeln zu vermitteln, sollen im Folgenden einige jener Protagonist*innen vorgestellt werden, welche den Boden für die in den 1960er Jahren neu entstehende Kommunenwelle bereiteten. Sie sind ein Schlüssel zum Verständnis jenes Widerstands, um den es hier geht.

Eine dieser Protagonist*innen war die Christin und Sozialistin Dorothy Day, die in den 1930er Jahren die »Catholic Workers« gegründet hatte. Die »Catholic Workers« leben noch heute gemeinschaftlich in großen Städten und verstehen sich als Zufluchtszentren für die Armen und Hungrigen. Gleichzeitig waren und sind sie aber politisch radikal in dem Sinne, dass sie jenes System umstürzen wollen, das so viele hungrig lässt. Die »Catholic Workers« hinterließen bleibende Spuren in der Kommunenbewegung, weil sich einige Bewegungsveteran*innen dem Neuaufbruch in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren anschlossen (Miller 1992: 81).

Als zweiter Protagonist kann der Christ und linksradikale Pazifist Dave Dellinger gelten, der einer der wichtigsten Anführer der Anti-Kriegsbewegung in den frühen 1970er Jahren werden sollte. Dellinger gelangte zu Berühmtheit, als er – bereits über 50 Jahre alt – zusammen mit den zwanzig Jahre jüngeren Abbie Hoffman und Jerry Rubin als Teil der »Chicago Seven« angeklagt wurde, 1968 Demonstrationen gegen die »Democratic National Convention« angezettelt zu haben (Miller 1992: 81). Für Dellinger war dies aber nur die Fortsetzung seines langjährigen politischen Engagements gegen Krieg und soziale Ungerechtigkeit. Er war bereits im spanischen Bürgerkrieg Ambulanzwagen gefahren, hatte im zweiten Weltkrieg den Kriegsdienst verweigert und in den 1950er Jahren unter anderem zusammen mit der bereits erwähnten Dorothy Day, Bayard Rustin und A.J. Muste die Zeitschrift *Liberation* herausgegeben, welche die sogenannte »Neue Linke« entscheidend mitprägte (Brick und Phelps 2015: Kap. 3). Zur Zeit der Gründung von *Liberation* lebte er zudem in einer intentionalen Gemeinschaft, der »Glen Gardner Cooperati-

ve Community« (»St Francis Acres«). Die Gemeinschaft wurde 1947 in New Jersey gegründet, betrieb Landwirtschaft, praktizierte radikalen Pazifismus, sprach sich vollständig gegen den Besitz von Land aus und überschrieb ihr eigenes Land an Gott (Miller 1998: 170). Neben Dorothy Day ist Dave Dellinger also ein Kronzeuge für die Verbindung der intentionalen Gemeinschaften der 1940/1950er Jahre zu den Protesten und den Kommunengründungen der 1960er Jahre.

Zudem sollen hier noch Ralph Borsodi und Mildred Loomis vorgestellt werden. Der 1887 geborene Borsodi war Schriftsteller und argumentierte bereits in den späten 1920er Jahren – wie viele während der Wirtschaftskrise – für eine Dezentralisierung der Produktion und des Lebens in den USA. In seinem 1933 veröffentlichten Buch »Flight from the city« argumentiert Borsodi etwa:

»Domestic production, if enough people turned to it, would not only annihilate the undesirable and nonessential factory by depriving it of a market for its products. It would do more. It would release men and women from their present thrall to the factory and make them masters of machines instead of servants to them; it would end the power of exploiting them which ruthless, acquisitive, and predatory men now possess; it would free them for the conquest of comfort, beauty and understanding« (1933: 9).

In jenem Jahr, in dem auch »Flight from the city« erschien, begann Borsodi an einem Modellprojekt zu arbeiten, das bis zu 2000 Familien ein Leben in kooperativen Gemeinschaftshöfen ermöglichen sollte. Als das Projekt jedoch an staatlichen Behörden und finanziellen Problemen scheiterte, entschied sich Borsodi – von den Institutionen weiter entfremdet – eine »School of Living« zu gründen. Dort sollten praktische Fähigkeiten der Selbstversorgung gelehrt werden, um einigen der durch die Große Depression Verarmten dabei zu helfen, Gemeinschaftshöfe (cooperative homesteads) aufzubauen. Das Projekt war so erfolgreich, dass selbst das *Fortune Magazine* 1938 über die neu entstandenen Höfe berichtete. Nach Borsodis Ausscheiden übernahm Mildred Loomis die »School of Living« 1945 (#30, 4-5), baute sie an anderer Stelle wieder auf und nannte sie bald »Heathcote Center«. So wurde Loomis zu einer Mentorin für einige der ersten Kommunard*innen der 1960er Jahre, die ihre »School of Living« besuchten und gab der folgenden Bewegung eine entscheidende Richtung (Miller 1999: 10). Noch heute gilt Mildred Loomis deswegen als »Grand-Mother of the Counter Culture«.

Den unmittelbarsten Einfluss auf jene Geschichte, die in diesem Buch beschrieben wird, hatte jedoch der Quäker und Bildungsreformer Arthur Morgan. Morgan kümmerte sich im zweiten Weltkrieg um Kriegsdienstverweigerer, die in Lagern für den Dienst an der Gesellschaft (»civilian public service camps«) interniert waren (Miller 1998: 157) und arbeitete im Rahmen einer Quäker-Initiative in Mexiko und Finnland, um Kriegsopfern zu helfen. Weil er überzeugt war, dass der Gesellschaft Gemeinschaftssinn fehlte, gründete Morgan 1937 den Verein »Community

Service, Inc« (CSI), der von Ohio aus »Gemeinschaft« als Lebensform propagierte (Miller 1998: 163). Wenig später entstand unter seiner Führung das sogenannte »Fellowship of Intentional Community« (FIC)¹ (Miller 1998: 163-164), in dem sich bestehende intentionale Gemeinschaften vernetzten. Zu den vernetzten Gemeinschaften gehörte etwa die 1942 gegründete christliche »Koinona« Gemeinschaft, in der schwarze und weiße Bewohner*innen lebten und ihren Besitz teilten – lange vor der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung (Oved 2013: Kap 1). Zudem gehörte »Macedonia« dem FIC an – eine überkonfessionelle Gemeinschaft, die hauptsächlich aus Pazifist*innen bestand (hier lebte der berühmte Anti-Vietnam Aktivist Staughton Lynd (Miller 1992: 82)). Natürlich war auch die »Glen Gardner Cooperative Community« (»St Francis Acres«) Teil des FIC, der Dave Dellinger angehörte. Das FIC wird in den 1990er Jahren der Kommunenbewegung wieder wichtig werden – aber dazu später.

Dorothy Day, Dave Dellinger, Ralph Borsodi, Mildred Loomis und Arthur Morgan sind fünf Personen, welche die Kommunenwelle der späten 1960er und frühen 1970er Jahre mit anarchistischen Ideen und christlichem Pazifismus verbanden. Es ist daher, wie der Historiker Timothy Miller (1992) herausarbeitet, keinesfalls so, als hätte die junge Generation der 1960er Jahre etwas erfunden, das es vorher so nicht gab. Neu waren an den intentionalen Gemeinschaften der 1960er Jahre, folgt man Millers Darstellung, nur vier Charakteristika. Die Kommunen der 1960er Jahre waren offener gegenüber Fremden, stellten ihre kulturelle Andersartigkeit zur Schau, Drogen waren weiter verbreitet und die Kommunen waren stärker von sexueller Freizügigkeit geprägt (was auch mit neuen Verhütungsmethoden zusammenhing). Darüber hinaus aber folgten sie jenen Spurrillen, welche Day, Dellinger, Borsodi, Loomis und Morgan hinterlassen hatten. Das spiegelt sich auch im Magazin *Communities* wider.

4.1.2 Die Gründungsgeschichte der Zeitschrift

Die Zeitschriften *Comunitarian*, *Comunitas* und *Alternatives* wurden beinahe gleichzeitig zu Beginn der 1970er Jahre und unabhängig voneinander als Medien der Gegenkultur und der boomenden Kommunenszene gegründet. Die Herausgeber*innen der drei Zeitschriften setzten in ihren ersten Ausgaben auf größtmögliche Außenwirkung. Die Zeitschrift *comunitas* z.B. druckte auf der ersten Seite der ersten Ausgabe ihrer neuen Zeitschrift Briefe, welche die Herausgeber*innen von berühmten Persönlichkeiten der Gegenkultur erhalten hatten, wie etwa Gar Alperovitz, Ralph Borsodi oder Robert Houriet (#c1, 1). Die damit zufällig entstandene Konkurrenzsituation zwischen den Zeitschriften wurde in der Szene schon bald als

1 Zu dieser Zeit hieß das FIC noch Inter-Community Exchange Network.

problematisch beschrieben: Aktivist*innen sahen sich ganz praktisch mit der Frage konfrontiert, welcher Zeitschrift sie ihre Artikel anvertrauen sollten (#c1, 14). Als sich die Herausgeber*innen der unterschiedlichen Zeitschriften auf einem Netzwerktreffen intentionaler Gemeinschaften begegneten, besprachen sie das Problem; auf einer nächsten Konferenz verständigten sie sich darauf, die Zeitschriften in eine gemeinsame Publikation zu überführen. Die neue Zeitschrift sollte *Communities* heißen (vgl. #c2) und von der neu zu gründenden, dezentral organisierten »Community Publications Cooperative« (CPC) herausgegeben werden.

Bei jenem im Jahr 1972 neu gegründeten CPC handelt es sich lediglich um einen losen Zusammenschluss sieben unterschiedlicher Gruppen (ohne Rechtsform), die sich einen gemeinsamen Namen gaben. Wie der Name anzeigt, wollten sie sich als dezentrales »Kollektiv« verstehen. Im Folgenden sollen die Gründungsmitglieder dieses Kollektivs vorgestellt werden. So kann die interne Vielfalt des CPC hervorgehoben werden, die eine entscheidende Rolle für die Rückzugsbewegung spielt, um die es hier geht. Zudem werden durch diese Darstellung Kontinuitäten zu den Kommunen der 1940er und 1950er Jahre sichtbar gemacht. Nicht zuletzt zeigt die folgende Darstellung auch, dass *Communities* aus langjähriger Erfahrung mit der Publikation von Zeitschriften hervorging.

Zu den Gründungsmitgliedern des CPC gehörte erstens die kleine (ca. 6 Erwachsene), politisch linksradikale Kommune Lime-Saddle. Zur Zeit der Gründung von *Communities* brachte sie auf der Grundlage einer mit der dazugehörigen Adressliste geerbten Zeitschrift (*The Modern Utopian*) das Magazin *Alternatives* heraus. Eine zweite Gruppe war ein loser Zusammenschluss an Menschen, die von Yellow Springs, Ohio, aus die Zeitschrift *Comunitas* herausgaben. Die Gruppe bestand aus einem verheirateten Paar, einem Kriegsdienstverweigerer, einer Quäkerin und einer Anthroposophin. Einige der Mitherausgeber*innen der Zeitschrift wohnten in der Gemeinschaft »The Vale« mit der Familie von Arthur Morgan, der bereits oben erwähnt wurde. So standen die Herausgeber*innen auch in Kontakt mit Mildred Loomis, Dave Dellinger und Dorothy Day. Drittens schloss sich dem Herausgeber*innenkreis auch die in den 1940er Jahren von Arthur Morgan in Yellow Springs, Ohio, gegründete Organisation »Community Services, Inc.« an sowie der dazu gehörende Fonds unter dem Namen »Community Educational Service Council, Inc.« (CESCI). Fünftens wurde die »North American Student of Cooperation« (NASCO) Teil des Herausgeber*innenkollektivs. Dabei handelte es sich um eine Dachorganisation unterschiedlicher Wohnungskooperativen von und für Studierende. »NASCO« brachte zu dieser Zeit den »Community Market Catalogue« heraus sowie auch die Zeitschrift *The New Harbinger*, die genossenschaftlich produzierte Produkte vertrieb. Nicht zuletzt wurden – sechstens und siebtens – zwei nach einem Roman des behavioristischen Wissenschaftlers Burrhus F. Skinner modellierte Landkommunen Teil des Herausgeber*innenkollektivs. B. F. Skinner, der noch heute als sozial- und bildungswissenschaftlicher Vordenker gilt,

hatte in den 1940er Jahren den »Behaviorismus« begründet. Er argumentiert, dass man das »Innenleben« von Menschen nicht studieren müsse, um ihre Handlungen zu verstehen. Es genüge sich anzusehen, was sie tun. Darüber entwickelte er eine Theorie der Verhaltensänderung, die auf positiven und negativen Anreizen beruht. Auf dieser Grundlage hatte Skinner 1948 den utopischen Roman »Walden Two« geschrieben, der eine perfekte Gesellschaft imaginierte. Die beiden Landkommunen »Twin Oaks« und »Walden Three« waren beide an den Roman und die Theorie von B. F. Skinner angelehnt. Walden Three gab zu dieser Zeit den *Comunitarian* heraus – eine Zeitschrift, die sich eher an den Mainstream richten sollte (c1, 59).

Insgesamt versammelte das CPC also sehr heterogene und über den gesamten Kontinent verstreute Gruppen, die – zusammengekommen – an radikale Traditionen der Vergangenheit anknüpften, bereits Erfahrung mit der Publikation von Zeitschriften hatten und ihre unterschiedlichen Leser*innenkreise in Kontakt miteinander bringen wollten. So wurde das CPC das größte gegenkulturelle HerausgeberInnenkollektiv der USA.

4.2 Die Phasen des Magazins: Zur Epocheneinteilung

Aufbauend auf dieser Gründungsgeschichte soll ein grober Überblick über die Geschichte des Magazins gegeben werden. Ich unterteile die Geschichte von *Communities* in vier Phasen. Eine Phase des Aufbruchs (1972 – 1976), eine Phase des Experimentierens (1977 – 1985), eine Phase der Erschöpfung (1985 – 1990) und eine Phase der Rückbesinnung (1990 bis 1999). Im Folgenden möchte ich anhand dieser Einteilung einen kurzen Überblick der Geschichte des Magazins *Communities* anhand von vier Titelseiten geben (vgl. Abbildung 1).

Aufbruch (1972 – 1976): Das Magazin *Communities* entstand 1972 in den USA aus der Vereinigung unterschiedlicher subkultureller Zeitschriften. Es wurde als zentrales Organ der Gegenkultur gegründet. Kurz nach seiner Gründung erhielt das Magazin den Untertitel »Journal of Cooperative Living«, was darauf verweist, dass das gemeinsame Leben hier im Vordergrund stand. Das mit der Zeitschrift zeitgleich gegründete Herausgeber*innenkollektiv CPC verstand sich als Bewegungsorganisation, die nicht weniger als eine soziale Revolution anstoßen wollte.

Die Herausgeber*innen illustrieren die erste Ausgabe (1972) des Magazins mit ineinander verknöteten, nackten Armen vor dem Hintergrund einer Wiese. Während die verknöteten Arme für gemeinsames menschliches Handeln, Unterstützung und Solidarität stehen, repräsentiert die Wiese sowohl ein Stück Natur wie auch eine noch unbearbeitete Fläche. »Lasst uns gemeinsam eine neue Welt aufbauen!« könnte die Überschrift über diesem Bild lauten. Teil dieser Ausgabe ist ein »Commune Directory«, also eine Liste bekannter Kommunen. Diese frühe Phase der Zeitschrift ist geprägt von Energie, aber auch von ständig wechselnden Her-

Abbildung 1a, b: Titelseiten des Magazins Communities zu unterschiedlichen Zeitpunkten

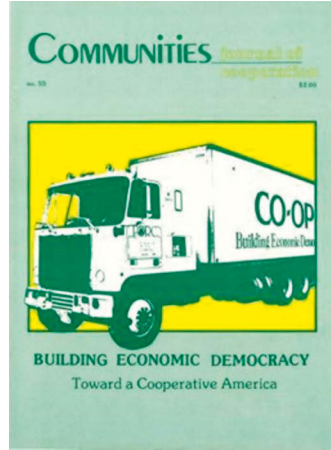
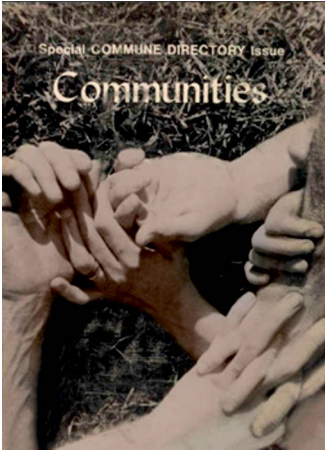


Abbildung 1a: Ausgabe Nr 1 (1972); Abbildung 1b: Ausgabe 55 (1982)

Abbildung 1c, d: Titelseiten des Magazins Communities zu unterschiedlichen Zeitpunkten

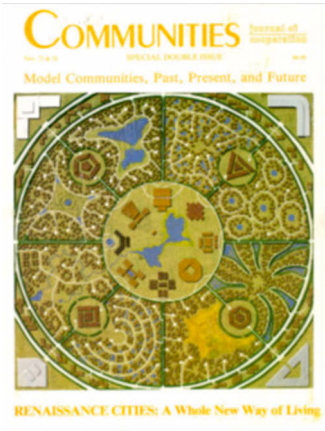


Abbildung 1c: Ausgabe 71/72 (1986); Abbildung 1d: Ausgabe 93 (1993)

ausgeber*innen. Sie endet im Jahr 1976, als vom großen Herausgeber*innenkollektiv nur noch zwei »Schultern« übriggeblieben sind, auf denen die Herausgeber-schaft des Magazins in den nächsten zehn Jahren lastet: die egalitäre Kommune

»Twin Oaks« kümmert sich um Produktion und Distribution des Magazins während der gegenkulturell geprägte Paul Freundlich große Teile der inhaltlichen Redaktion übernimmt.

Konsolidierung (1977–1985): Die Verkleinerung des Herausgeber*innenteams der Zeitschrift zum Ende der 1970er Jahre geht mit einer Konsolidierung der Bewegung einher. 1977 erscheint ein Artikel unter dem Titel »Don't start a commune in 1977«, der dazu aufruft, sich lieber bestehenden Kommunen anzuschließen, als neue zu gründen. Schließlich seien einige Gemeinschaften auf der Suche nach neuen Mitgliedern und der Zustrom an Interessierten nehme eher ab. Auch der Untertitel »Journal of cooperation« zeigt an, dass nicht mehr nur das gemeinschaftliche Leben, sondern Kooperation generell zum Thema der Zeitschrift wurde. Standen die frühen 1970er Jahre unter dem Eindruck der Landkommune, war in den späten 1970er Jahren die Genossenschaft das prägende Modell der Bewegung. Insgesamt war diese Phase zwischen 1976 und 1985 stark von der Idee geprägt, die Kommunenbewegung mit in den großen Städten aufblühenden Konsum- und Produktionsgenossenschaften zu verbinden. Dies spiegelt sich auch in der Illustration einer Titelseite aus dem Jahr 1982. Die unberührte Natur – in der 1972er Ausgabe z.B. die Wiese und die nackten Arme – sind der Darstellung eines LKW gewichen. Eine Maschine – ein Symbol der Industriegesellschaft – auf der Titelseite des Magazins abzubilden, wäre den Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre nicht in den Sinn gekommen. Der Untertitel »Building Economic Democracy – Towards a Cooperative America« zeigt an, dass hier die Vision einer industrialisierten, aber kooperativen Gesellschaftsform dargestellt werden soll. Die Nennung von »America« im Titel zeigt zudem, dass die nationale politische Gemeinschaft nicht mehr nur mit Problemen verknüpft wird. Mit Beginn der 1980er Jahre verliert die Bewegung jedoch insgesamt an Fahrt, das Magazin gerät in finanzielle Schwierigkeiten und auch jene Herausgeber*innen, deren Werk *Communities* über viele Jahre hinweg war, gehen getrennte Wege. Diese Phase endet im Jahr 1985 mit der Übergabe der Redaktion in neue Hände.

Erschöpfung (1985–1990): Mit dem Jahr 1985 beginnt eine unruhige Phase für das Magazin. Dieses wird nun von der »Stelle«-Gemeinschaft herausgegeben. Anders als »Twin Oaks« vorher, ist »Stelle« keine egalitäre Gemeinschaft, sondern ein loser Zusammenschluss von Individuen unter dem Dach einer gemeinsamen spirituellen Überzeugung. Dies ist auch ein Grund, warum die »Stelle«-Gemeinschaft kaum das notwendige Engagement aufbrachte, um die Organisation der mit der Zeitschrift verbundenen Aufgaben zu stemmen. Da sich zu wenige Personen für *Communities* engagierten, erscheinen zwischen 1985 und 1990 nur insgesamt zwölf Ausgaben. Diese Erschöpfung vorhandener Energien geht aber gleichzeitig mit einer Neuformierung der Kräfte im Hintergrund einher. Der Titel der Ausgabe »Model communities: past, present and future« verweist einerseits darauf, dass im Gegensatz zur von Genossenschaften dominierten Phase zwischen 1977 und 1985 nun

wieder gemeinschaftliches Leben im Fokus stand. Er verweist aber auch darauf, dass dieses gemeinschaftliche Leben nicht mehr als Teil einer sozialen Revolution gedacht wird. Vielmehr werden »Modelle« beschrieben, die es schon in der Vergangenheit gegeben hat, heute gibt und in Zukunft geben wird. Das Deckblatt aus dem Jahr 1986 zeigt zudem, dass es den Autor*innen in dieser Phase weniger um die Menschen geht, als um die physische Einrichtung von deren Lebensumständen: um Stadtplanung, Architektur und Infrastruktur. Als Verbildlichung dieses neuen »way of life« zeigt die Zeitschrift den Grundriss einer Siedlung, die wegen ihrer Symmetrie an die Renaissance erinnert. Diese Phase endet im Jahr 1990. Nachdem die »Stelle-Gemeinschaft« *Communities* kaum regelmäßig veröffentlichen konnte, gibt sie das Magazin an jene Organisation ab, die Arthur Morgan in den 1940er Jahre gegründet hatte, das »Fellowship of intentional communities«.

Rückbesinnung (1990 – 1999): Im Verlauf der späten 1980er Jahre schließen sich einige Veteran*innen der US-Amerikanischen Kommunenbewegung zusammen, um eine Organisation der Vergangenheit wiederzubeleben: das »Fellowship of intentional communities«. Das neubelebte FIC – ehemals ein Netzwerk radikaler Pazifist*innen, Kriegsdienstverweigerern und Quäker – soll eine Brücke zwischen den eher gegenkulturellen Kommunen der langen 1960er und 1970er Jahre und den schon länger bestehenden – häufig religiösen – Gemeinschaften herstellen und die Kommunenbewegung nach außen repräsentieren. Das FIC stattet das Magazin einerseits mit Kapital aus und organisiert andererseits auch die Herausgeberschaft neu. Damit ist eine neue Phase im Produktionsprozess angebrochen. Das gilt auch für die Bewegung selbst, die in den 1990er Jahren wieder Zulauf erhält. Sichtbar wird der damit einhergehende Wandel des Magazins und der Bewegung auch an jenem Titelbild, das exemplarisch für die Epoche steht. Abgebildet ist ein Mann mittleren Alters mit Polohemd, Brille und kurzem Haar, der einen geodätischen Dom baut. Im Hintergrund sieht man Bäume. Das große Thema der Ausgabe sind »Ecovillages«, ökologisch orientierte intentionale Gemeinschaften. Damit taucht hier eine neue Art an intentionalen Gemeinschaften auf, die sich explizit als Nachhaltigkeitsmodellprojekt versteht. Zudem lockt die Zeitschrift mit einem Artikel: »What if a communitarian were running for president?«. Derartige Gedankenspiele wären in den langen 1960ern und 1970ern unmöglich gewesen, als »das System« noch als korrupt und brutal galt. Der Begriff »communitarian« verweist zudem darauf, dass hier eine Selbstbeschreibung Einzug gehalten hat, die sich vom »communard« unterscheidet. Ich datiere das Ende dieser Epoche auf das Jahr 1999, da die Zeitschrift in diesem Jahr zum ersten Mal in ihrer Geschichte keine finanziellen Verluste machte.²

2 Zwar macht sie im Jahr 2000 wieder leichte Verluste. Dennoch deutet sich hier eine neue Phase an, in der die Zeitschrift als langfristiges Projekt angelegt ist. An der Produktion und am Herausgeber*innenteam ändert sich in den nächsten zehn Jahren sehr wenig.

4.3 Die Geschichte der Bewegung anhand von großen Trends

Die Epocheneinteilung für dieses Buch wurde aufgrund der Veränderung des Produktionsprozesses des Magazins vorgenommen. Auf der Grundlage dieser Einteilung können die gesammelten Daten sortiert werden. Im Folgenden sollen anhand dieser Einteilung die »großen Linien« in der Berichterstattung des Magazins sichtbar gemacht werden. So zeigt sich deutlich, dass die Kommunar*innen ihr Selbstverständnis radikal änderten: aus ihrem Widerstand *gegen* die Mehrheitsgesellschaft wird Engagement *für* dessen fundamentale Transformation.

4.3.1 Eine Bewegung im Wandel

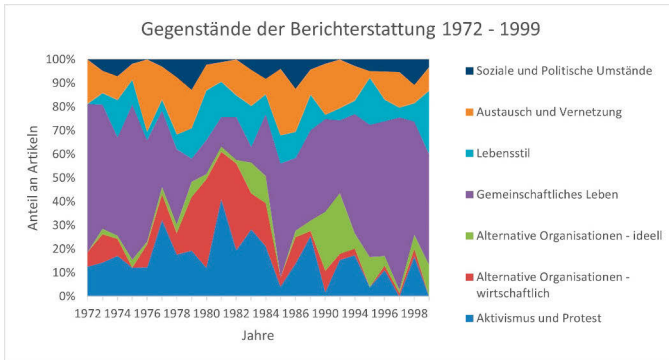
Aufschlussreich für einen ersten kursorischen Überblick über die Geschichte der Bewegung ist die folgende Darstellung (Abbildung 2). In dieser ist abgetragen, um welche Themen es in den Artikeln der Zeitschrift *Communities* ging. Diese werden als relative Häufigkeiten abgetragen, um darzustellen, welchen Stellenwert bestimmte Themen zu einer Zeit hatten. Dabei unterscheide ich Texte, die sich mit Aktivismus und Protest beschäftigen (z.B. einer Demonstration), von jenen, die sich mit alternativen Organisationen befassen (z.B. einer alternativen Schule), und jenen, die Fragen des Lebensstils diskutieren (z.B. einer neuen Ernährungsweise). Ich unterscheide jene Texte, in denen es explizit um gemeinschaftliches Leben geht (z.B. Kommunen), von jenen, die sich mit Austausch und Vernetzung beschäftigen (z.B. dem Magazin), und jenen, welche auf den sozialen Kontext verweisen (z.B. politische Entwicklungen).

Die Graphik zeigt, wie sich der Fokus der Bewegung über die letzten dreißig Jahre verschoben hat. Steht in den frühen 1970er Jahren, die von der Landkommune geprägt waren, das gemeinschaftliche Leben im Vordergrund der Berichterstattung, so sind die späten 1970er und die frühen 1980er Jahre insbesondere von Berichten über alternative Wirtschaftsorganisationen geprägt. Dies ist die Zeit der großen Konsum- und Produktionsgenossenschaften. Auch Aktivismus ist in dieser Zeit ein wichtiges Thema. In den späten 1980er Jahren jedoch rücken die Alternativprojekte wieder aus dem Fokus.

Neben gemeinschaftlichem Leben geht es auch um Fragen des Lebensstils – insbesondere um alternative Formen der Spiritualität. Mit Beginn der 1990er Jahre kehrt das Magazin wieder zurück zu seinem ehemaligen Fokus auf gemeinschaftliches Leben. Neben diesen Fluktuationen fällt auf, dass die Berichterstattung über Aktivismus in den letzten 30 Jahren insgesamt abnimmt.

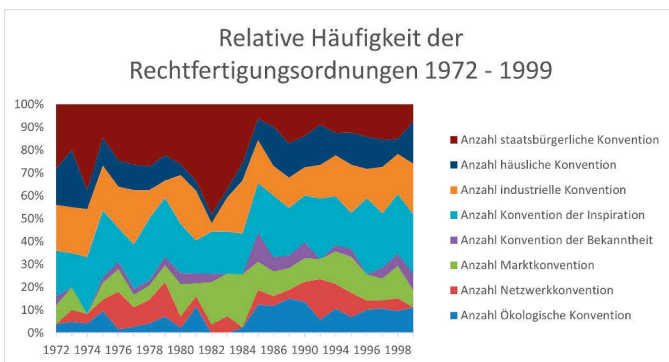
Wie sich der Charakter der Bewegung mit ihrem Schwerpunkt verändert hat, lässt sich an der Art von Evidenz (vgl. Abbildung 3) ablesen, auf welche die Kommunar*innen verwiesen. In der Kodierung unterschied ich Aufsätze, die sich auf wissenschaftliche Daten stützen oder als Bericht verfasst waren, von jenen, die

Abbildung 2



eher auf der Beschreibung persönlicher Erfahrungen und Gefühle verwiesen. Die einen werden hier als »objektiv« bezeichnet, die anderen als »subjektiv«. »Spekulativ« nenne ich die Evidenz von Gedichten und metaphysischen Überlegungen, während als »autoritativ« jene Aufsätze gelten, die auf gar keine Evidenz verweisen: dazu gehören insbesondere zahlreiche Artikel, in denen ein Autor oder eine Autorin erklärt, wie praktische Aufgaben zu lösen sind. Diese Artikel überzeugen insofern, als der Autor oder die Autorin eine glaubhafte Quelle darstellt.

Abbildung 3



So zeigt sich, dass die 1960er und 1970er Jahre geprägt waren von persönlichen Erfahrungen und individuellen Einsichten. Im Gegensatz dazu werden zum Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre »objektive Darstellungen« wichtiger; spekulative Aufsätze erscheinen kaum noch. Mit dem stärkeren Fokus der Bewegun-

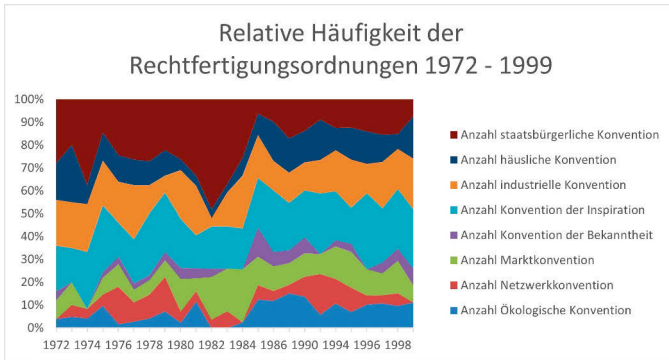
gen auf Genossenschaften ging also auch eine Verwissenschaftlichung der Sprache und der Berichterstattung in *Communities* einher. Zudem sind zu dieser Zeit auch Expert*innenmeinungen nicht selten. Um die Wende der 1990er Jahre ist für kurze Zeit »spekulatives« Wissen von Bedeutung. Zum Ende des Jahrtausends halten sich persönliche und objektive Repräsentationen die Waage. Insgesamt stellt sich die Kommunenbewegung, als eine Bewegung dar, in der abstrakte Spekulationen kaum eine Rolle spielen und in der auch nicht weiter begründete Expert*innenmeinungen wenig Gewicht haben. Die Kommunenbewegung ist eher eine praktische Bewegung: Man stützt sich am liebsten auf messbare Evidenz oder persönliche Erfahrungen.

4.3.2 Von der Gegenbewegung zur Innovationsbewegung

Dieser Wandel spiegelt auch weitergehende Veränderungen in der Bewegung, die immer weniger »politisch« wird. Sichtbar wird dies z.B. daran, auf welche Rechtfertigungsordnung sich die Kommunard*innen bezogen. Grob zusammengefasst, benennen Boltanski und Thévenot (1991) die Wertordnung der Gerechtigkeit (staatsbürgerliche Konvention), des Nutzens (Marktkonvention), der Effektivität (industrielle Konvention), der Authentizität (Konvention der Inspiration), der öffentlichen Zustimmung (Konvention der Bekanntheit), der Tradition (häusliche Konvention), der Nachhaltigkeit (ökologische Konvention) und der Projektevaluation (Netzwerkkonvention). Die folgende Abbildung zeigt (Abbildung 4), dass der Verweis auf die Konvention der »staatsbürgerlichen Ordnung« – also auf Prinzipien der Gleichheit – über die Zeit stark abnimmt. Auch wenn ein leichter Anstieg von den frühen 1970er Jahren bis 1982 zu verzeichnen ist, zeigt die Tendenz doch deutlich nach unten. Der Bedeutungsverlust der staatsbürgerlichen Konvention wird von einem leichten Bedeutungsgewinn der Konvention der Inspiration und der Bekanntheit sowie einem Zugewinn der ökologischen Konvention und der Marktkonvention wettgemacht. Knapp zusammengefasst, wurden also Rentabilität, Sichtbarkeit und Nachhaltigkeit für die Kommunard*innen wichtiger während Fragen der Gleichheit an Bedeutung verloren.

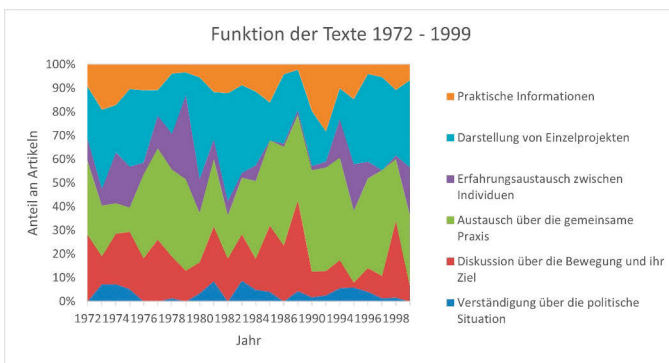
Sichtbar wird derselbe Trend auch in der folgenden Graphik (Abbildung 5). In dieser ist abgetragen, welche Funktion die in der Zeitschrift veröffentlichten Artikel über die Zeit hinweg erfüllten. Beim Kodieren unterschied ich Texte, die über die Bewegung und ihre Ausrichtung diskutieren (z.B. »wir müssen politischer werden«), von jenen, welche über die politische Situation in den USA oder der Welt diskutieren (z.B. »die Spaltung zwischen Arm und Reich nimmt weltweit zu«), und jenen, in denen sich Kommunard*innen über die gemeinsame Praxis austauschen (z.B. »Konsens hat bei uns nicht funktioniert«). Des Weiteren unterscheide ich Texte, welche ein bestimmtes Projekt vorstellen (z.B. »unser Projekt heißt x, wirtschaftlich sind wir soundso aufgestellt«), von Texten, in denen sich Individuen über

Abbildung 4



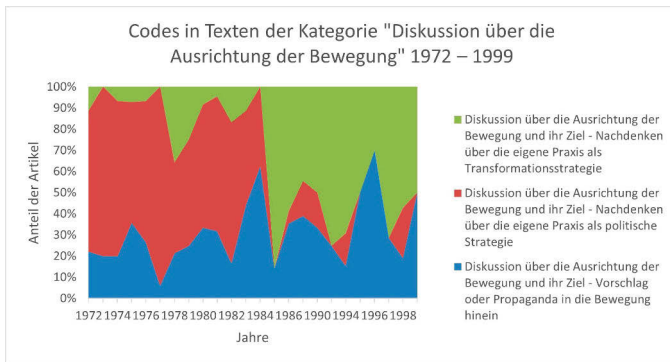
ihre persönlichen Entscheidungen austauschen (z.B. »als ich mich von meinem Mann getrennt habe, tat mir die Kommune gut«), und jenen Texten, die praktische Informationen aufbereiten (z.B. »mit Feuer kochen geht soundso«). Hier zeigt sich, dass »Diskussionen über die Bewegung und ihr Ziel« über die Zeit – trotz kleinerer Schwankungen – insgesamt deutlich abnehmen. Konstant zu nimmt hingegen der »Austausch über die gemeinsame Praxis«. Dies deutet darauf hin, dass sich die Bewegung immer weniger an einem Außen orientierte und dabei immer stärker auf die eigene Praxis achtete.

Abbildung 5



Noch deutlicher zeigt sich dies auch in der folgenden Darstellung (Abbildung 6), in welcher die Kategorie »Diskussion über die Bewegung und ihr Ziel« ausdifferenziert dargestellt wird.

Abbildung 6

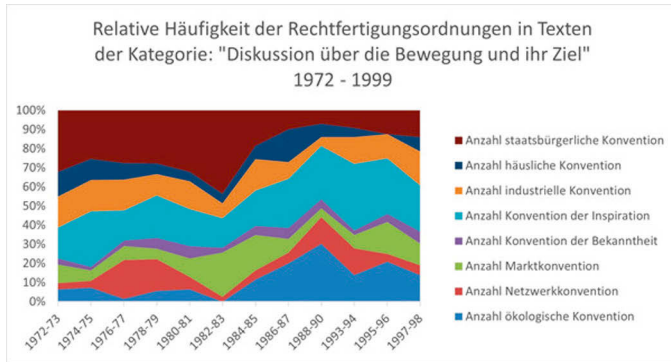


Die Kategorie setzt sich zusammen aus den drei induktiv gewonnenen Codes. »Nachdenken über die eigene Praxis als Transformationsstrategie«, »Nachdenken über die eigene Praxis als politische Strategie« und »Vorschlag oder Propaganda in die Bewegung hinein«. Die Graphik stellt deren Häufigkeit über die analysierten 30 Jahre dar. Diskutierten die Kommunard*innen zu Beginn der 1970er Jahre über ihre Praxis als politisch (im Sinne von: antagonistisch), standen diese Diskussionen am Ende der 1990er Jahre im Zeichen von Transformationsbemühungen, die eigene Praxis wurde eher als »exemplarisch« verstanden.

Dieselbe Veränderung – lediglich aus einer anderen Perspektive – zeigt sich auch in der folgenden Graphik (Abbildung 7). Diese stellt dar, auf welche Normen sich die Kommunard*innen bezogen, wenn sie über die Ausrichtung der Bewegung und ihr Ziel sprachen. Die Graphik zeigt einen klaren Trend. Während die staatsbürgerliche Konvention – in der es um Gleichheit geht – bis in die frühen 1980er Jahre eine wichtige Rolle spielte, ist diese danach beinahe bedeutungslos für Diskussionen über die eigene Veränderungsstrategie. In Debatten über Strategie und Transformation drängten stattdessen jene Argumente nach vorne, die sich auf die ökologische Konvention und die Konvention der Inspiration beriefen. Die Rolle des Marktes und der Öffentlichkeit nehmen ebenso leicht zu.

Auch diese Graphik zeigt also, dass sich die Bewegung in ihrem Nachdenken über die eigene Rolle immer mehr von einer Gegenposition verabschiedete und sich dafür immer mehr als Akteur*in sah, die mit gutem Beispiel vorangehen. Aus den Gegengemeinschaften wurden also immer mehr Beispielmgemeinschaften.

Abbildung 7



4.3.3 Der Rückzug

Neben der Veränderung des Charakters der Bewegung, zeigen die dargestellten Daten aber auch eine Konstante, die wesentlich für die Argumentation in diesem Buch ist. So blieb nämlich – wie Abbildung 2 (S. 103) zeigt – der Austausch über »politische und soziale Rahmenbedingungen« über die gesamte Zeitspanne niedrig (4 %). Darin spiegelt sich der *Rückzug* der Kommunard*innen. Diese Zahl ist das Abbild einer Erfahrung, die auch ich als Leser von *Communities* gemacht habe: Aus der Zeitschrift erfährt man nur sehr selten etwas über aktuelle politische oder gesellschaftliche Ereignisse oder Veränderungen – ob nun in den USA oder in der Welt. Um ein Beispiel zu nennen: Es wäre sehr schwierig, aus dem Magazin zu rekonstruieren, wer zwischen 1972 und 1999 Präsident der Vereinigten Staaten war. Man könnte noch nicht einmal herausfinden, ob es sich dabei um einen Demokraten oder einen Republikaner gehandelt hat. Das Ende des Kriegs in Vietnam wird in wenigen Artikeln nebenher erwähnt; dasselbe gilt für den Fall der Mauer und das Ende des kalten Kriegs. Aktuelle Gesetzesvorlagen oder Tagespolitik spielen fast gar keine Rolle. Die Zahlen zeigen, dass sich die Kommunard*innen kaum *gemeinsam als Kommunard*innen* darüber austauschten, wie politische oder gesellschaftliche Verschiebungen zu verstehen waren. Für die *Bewegung* – das mag für viele Einzelpersonen anders gewesen sein – waren politische Veränderungen kein Thema.

Einen weiteren Beleg für diese Diagnose liefert Abbildung 5, die oben zu sehen war und in der dargestellt wird, welche Funktion die in *Communities* erschienen Texten hatten. Auch hier zeigt sich, dass nur ein sehr geringer Anteil der Artikel (3 %) die äußeren Umstände diskutiert. Die Bedeutung dieses geringen Anteils lässt sich besser einschätzen, wenn man gleichzeitig in Betracht zieht, dass ein Fünftel

aller Artikel über die Bewegung und ihr Ziel diskutierte und fast ein Drittel dem »Austausch über die gemeinsame Praxis« diente. Es wäre also Unsinn, zu behaupten, die Kommunard*innen seien an (politischem) Wandel uninteressiert oder rein praktisch orientiert gewesen. Vielmehr zeigt sich hier, dass der Fokus der Kommunard*innen seit den 1970er Jahren sehr stark auf ihrer eigenen Praxis lag, womit eine Veränderung der sozialen und politischen Umstände angestrebt wurde. Das zeigt, dass das Selbstverständnis der Kommunard*innen als Akteur*innen, ihre Praxis und ihre Strategiediskussionen als Bewegung eher unabhängig von den politischen und sozialen Umständen funktionierten. Es war – überspitzt gesagt – für die Strategiediskussion der Kommunard*innen nicht so wichtig, wer gerade Präsident der USA war. Insofern ist es angemessen, ihre Praxis als Rückzug zu verstehen.

4.4 Ein erstes Fazit

Die Geschichte der Kommunenbewegung in den USA ist die Geschichte der Veränderung einer Rückzugsbewegung mit christlichen, pazifistischen und sozialrevolutionären Wurzeln. Es handelt sich um eine Rückzugsbewegung insofern die Bewegungsakteur*innen selten *als Bewegung* über die politischen und ökonomischen Verhältnisse diskutierten. Damit ist nichts über die Einzelpersonen in der Bewegung gesagt, aber etwas über den Charakter des Zusammenhangs.

Insgesamt zeigt dieser erste kursorische Überblick – neben Veränderungen in der Praxis der Bewegung – einen langfristigen Trend: Die Akteur*innen diskutierten immer weniger über eine antagonistische, politische Strategie und immer mehr über die Vorstellung, dass sie selbst mit gutem Beispiel vorangingen. Dieser Trend fällt zusammen mit einem Bedeutungsverlust der Rechtfertigungskonvention der Gleichheit und dem Bedeutungsgewinn der Rechtfertigungskonvention der Inspiration und der Nachhaltigkeit. Hiermit ist also bereits jener Trend dargestellt, mit dessen Rekonstruktion sich diese Arbeit beschäftigt: die Bewegung wandelte sich von einer Gegenbewegung zu einer Innovationsbewegung. Die folgenden Kapitel sollen diesen Veränderungsprozess detailliert rekonstruieren und damit verständlich machen.

5. Der Rückzug als Flucht: 1972–1976

Von und für Kommunard*innen im Jahr 1972 gegründet, sollte mit dem Magazin *Communities* eine gerechtere, freiere und dezentralere Welt geschaffen werden. Dabei war die Zeitschrift nicht nur Mittel zum Zweck, sondern sollte selbst bereits Ausdruck einer besseren Welt sein. Entsprechend bemühte sich das Herausgeber*innenkollektiv darum, auch den Produktionsprozess der Zeitschrift möglichst dialogisch, offen, ehrlich, authentisch und dezentral zu organisieren. So durften z.B. Gruppen bestimmte Ausgaben der Zeitschrift »adoptieren« und damit als Gastherausgeber*innen das Thema, die Autor*innen, den Inhalt der Texte und die graphische Gestaltung einer Ausgabe bestimmen.

Diese Chance ergriff eine den Herausgeber*innen nahestehende Gruppe, die eine Ausgabe zum Thema »work in community« erstellen wollten. Insbesondere sollte in dieser Ausgabe ein neues Verständnis von Arbeit aufgezeigt werden, das nicht in mechanischem Abarbeiten besteht, sondern in kreativer, gemeinsamer und authentischer Selbstverwirklichung. Kurz vor dem Einsendeschluss für das fertige Manuskript erklärte die Gruppe jedoch den Herausgeber*innen von *Communities*, man sei bisher leider nicht fertig geworden und werde auch nicht mehr fertig. Neue Intuitionen, Entwicklungen, Veränderungen, Möglichkeiten etc. – kurzum: man habe beschlossen, sich noch vor dem Winter zu trennen. Das Manuskript bedürfe daher noch der Überarbeitung. Um die Ausgabe zu retten, erklärten sich die Kommunard*innen der links-radikalen, eher straff organisierten Gemeinschaft »Lime-Saddle« dazu bereit, die bereits bestehenden Texte in eine Ausgabe zu gießen. Zwar äußern sie ihren Unmut über die Aufgabe, da sie sich selbst noch auf den Winter vorbereiten müssen – ein Kinderhaus bauen, das Dach abdichten, Feuerholz sammeln und die Ernte konservieren – aber: ein paar lose Enden im Text werde man schon noch zusammenbinden können. Als sie jedoch die bereits fertigen Seiten des Magazins per Post erhalten, sind sie schockiert. Ein Großteil der Seiten ist handschriftlich verfasst. Die bereits getippten Teile sind auf unterschiedlichen Schreibmaschinen mit unterschiedlichen Einstellungen abgetippt worden, was zu Problemen mit der Druckerei führte. »Lime-Saddle« rettet die Ausgabe, indem die Kommunard*innen einige Tage und Nächte durcharbeiten.

Verärgert und dennoch mit einem Augenzwinkern vermerken sie in der Einleitung zu der betreffenden Ausgabe:

»In a few months, if we're still together, if we have roofs over our heads and firewood stashed, if the 16-hour work days have ceased and the vibes mellowed, it will be funny. We will be prepared to try to understand and support our brothers and sisters who are searching with us for more satisfying ways of living, however varied our approaches. But in the past weeks at Lime-Saddle denunciations and tirades against the expletive *deleted* hippies have been more profoundly obscene than any reactionary hate group ever had the heart for« (#10, 2).

Die Kommunard*innen von »Lime-Saddle« berichten von diesen Schwierigkeiten im *editorial* der entsprechenden Ausgabe von *Communities*. Dabei geht es ihnen nicht nur darum, ihrem Groll Luft zu machen. Sie sind zudem der Überzeugung, dass man aus der Geschichte mehr über »work in community« lernen kann, als aus den meisten Artikeln der Ausgabe. Einerseits ziehen sie aus der Geschichte den Schluss, dass sie selbst hätten lockerer bleiben müssen. Das Magazin wäre dennoch fertig worden. Mehr Spontaneität und Offenheit täten ihnen und insbesondere ihrem Zusammenleben, das unter dem Druck gelitten habe, gut, meinen die Kommunard*innen. Gleichzeitig gebe es aber auch Grenzen der Spontaneität. So müsse das Magazin mindestens sechsmal im Jahr erscheinen, sonst verliere man die günstigen Konditionen bei der Post und könne den Versand nicht mehr bezahlen. Dann verliere man jenes Magazin, das ja gerade Ausdruck des eigenen Anspruchs auf die Weltveränderung sein sollte. Es bedürfe also einer Art zu denken, die keine der beiden Seiten überbetont: weder Spontaneität noch Rigidität.

»Western culture's suicidal overemphasis on rational, future-oriented activity requires some counteracting, but it does not require an equally suicidal denial of the legitimate and natural functions of the mind, including the capacity to extrapolate, plan and shape the future so as to enhance present experience« (#10,3).

Die Anekdote ist dem folgenden Kapitel über die Jahre 1972 – 1976 deswegen vorangestellt, weil in ihr wesentliche Charakteristika, Fragen und Spannungen der beschriebenen Epoche aufscheinen. Die Anekdote zeigt, erstens, dass es sich bei der Kommunenbewegung der frühen 1970er Jahre um einen Aufbruch handelt, der vor Energie strotzte, aber noch keine Form gefunden hatte. Zweitens stehen die beschriebenen Kommunen exemplarisch für jene Bewegung von Leuten, die aufs Land zogen, um sich dort selbst Häuser zu bauen und Feuerholz zu hacken. Drittens beschreibt die Anekdote eine Spannung, welche den radikalen Widerstand in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften der 1960er und 1970er Jahre kennzeichnet: die Spannung zwischen Spontaneität einerseits und Gemeinschaft andererseits.

Auf der Produktionsebene des Magazins führte diese Spannung dazu, dass sich das Herausgeber*innenteam ständig änderte und die Produktion von *Communities* ständig aufs Neue sichergestellt werden musste. Auf der Inhaltsebene des Magazins zeigte sich diese Spannung darin, dass ein Diskussionszusammenhang aus einer Vielzahl scheinbar unvereinbarer Positionen entwickelt werden sollte, die jedoch alle etwas Gemeinsames suchten. Auf der Ebene der Bewegung spiegelte sich die Spannung in dem praktischen Widerspruch, dass die Aktivist*innen alternative Lebensgemeinschaften gründen wollten, sich aber meist schon nach wenigen Monaten eingeeengt fühlten oder einfach noch etwas Neues ausprobieren wollten.

Um die Kommunenbewegung in den 1970er Jahren zu beschreiben und zu deuten, werde ich zuerst beleuchten, wie *Communities* gegründet wurde und wie die Produktion der Zeitschrift ihren Anfang nahm. Insofern es sich dabei um eine Praxisrekonstruktion handelt, zielen hier insbesondere auf implizite Wissensinhalte der Bewegung (5.1.). Danach rekonstruiere ich anhand der in der Zeitschrift veröffentlichten Artikel die Konturen der Bewegung und deren expliziertes Selbstverständnis (5.2.). Ausgehend von dieser Rekonstruktion impliziten und expliziten Wissens, deute ich die Kommunen der 1970er Jahre als Produkte radikalen Widerstands, der sich in einem Rückzug aus den bestehenden Verhältnissen ausdrückte, dabei aber auf der Suche nach Gemeinschaft war (5.3.).

5.1 Das Magazin

5.1.1 Produktionsprozess

Um die zentrale gegenkulturelle Zeitschrift der USA herauszugeben, schlossen sich im Jahr 1972 sieben Gruppen zum »Community Publications Cooperative« (CPC) zusammen. Zwar handelte es sich beim CPC um einen losen Zusammenschluss ohne Rechtsform.¹ Da die über das CPC verbundenen Gruppen jedoch alle bereits erhebliche Erfahrung mit der Publikation gegenkultureller Inhalte gesammelt hatten und in der Szene bekannt waren, wurden mit dem neu entstehenden CPC weitreichende Ziele verbunden, die in der ersten Ausgabe von *Communities* vorgestellt werden:

»This cooperative will have a number of goals to accomplish. We want to: 1) establish an alternative distribution network on this continent that will successfully provide the maximum amount of literature about various lifestyles to the people; 2) publish a relevant bimonthly magazine to report on the communal movement;

1 Detailliert wird die Gründung der »Community Publications Cooperative« (CPC) in Kapitel 4 beschrieben.

3) establish a publishing house to give others a chance to disseminate their ideas; 4) involve other collectives (cooperatives) in the operation, thereby providing support for as many people in the movement as possible; 5) provide capital for other collectives to borrow on a no-interest or low-interest basis; 6) establish a land trust fund to provide farmland for needy groups; 7) encourage the formation of centers around the country that can channel people to viable alternatives. Also, we would like to sponsor conferences like those at Twin Oaks to give people a chance to meet others of similar attitudes in their respective regions of the continent« (#1,0).

Als Verlagskooperative wollte die Gruppe also Material über die Gegenkultur und die Alternativkultur sammeln, ordnen, neu herausgeben und vertreiben. Als Non-Profit-Organisation wollte das CPC den erwirtschafteten Überschuss dafür nutzen, Informations-Zentren in großen Städten zu errichten, anderen Kooperativen Land zur Verfügung zu stellen und zudem günstige (oder unverzinsten) Kredite an Kooperativen zu vergeben. Diesen Zielen wollten die Aktivist*innen näherkommen, indem das CPC noch erweitert werden sollte. Gleichzeitig sollte das CPC und auch das Magazin eine bestimmte Größe nicht überschreiten. So legten die Herausgeber*innen fest, man wolle die Abonnements der Zeitschrift auf 20.000 begrenzen, um nicht »ein weiteres Monster« zu schaffen, das unfähig ist, mit seiner Leser*innenschaft zu interagieren (#2,12). Insgesamt sollte das CPC Teil eines revolutionären Wandlungsprozesses sein, der durch die »Kommunenbewegung« vorangetrieben wurde:

»This would all lead to a real network of alternative communities and that pie-in-the-sky communal movement that we always would refer to when describing ourselves. As this mushroomed, we could foresee our place in the puzzle that was a picture of the changing times and the new society. *Communities* was a tool for social change, and we were to be the skilled craftpeople that would help shape it« (#12,2).

Die Herausgeber*innen von *Communities* verstanden sich also keineswegs lediglich als Journalist*innen und *Communities* war nicht der Spiegel der Bewegung. Vielmehr war das Magazin Teil der Bewegung und die Gründung des CPC war das große Projekt, mit dem sie nicht weniger als den Lauf der Geschichte verändern wollten.

Wie die Geschichte zeigt, konnte das CPC die meisten seiner Ziele nicht erreichen. Das lag hauptsächlich an der Schwierigkeit, einen Produktions- und Distributionsprozess zu organisieren, der den Werten der Gegenkultur entsprach und dennoch langfristig stabil und verlässlich war. Warb das CPC z.B. noch in der ersten Ausgabe des Magazins dafür, dass die Anzahl der gemeinsam arbeitenden Kollektive vergrößert werden sollte, um Wandel noch effektiver voranzubringen (#1,0), gingen die ersten zwei Jahre mit einer Verkleinerung der Gruppe einher. Im Jahr

1976, das das Ende der in diesem Kapitel analysierten Epoche markiert, ist von den ehemaligen Herausgeber*innen nur noch die Kommune »Twin Oaks« aktiv an *Communities* beteiligt.

Es stellte sich heraus, dass der Koordinationsaufwand des dezentralen Netzwerks zu groß und die Abstimmungsmöglichkeiten über die Distanzen hinweg einfach zu gering waren. Um dieses Scheitern nachzuvollziehen, ist es nützlich, sich die geplante Funktionsweise des CPC zu vergegenwärtigen. Die dezentrale Organisation sollte so funktionieren, dass die Kommune »Twin Oaks« in Virginia die Geschäftsseite der Zeitschrift organisierte, z.B. die Abonnements verwaltete. Die ehemaligen Herausgeber*innen der Zeitschrift *Comunitas* übernahmen einige Redaktionsaufgaben in Yellow Springs, Ohio. Dort wurde das Magazin auch gedruckt. In der Kommune »Walden III« wurden Teile des Layouts für die ersten Ausgaben übernommen (#4,26). Kein einfaches Unterfangen, wenn man bedenkt, dass Informationen, die zwischen den Gruppen ausgetauscht wurden, zwischen Kalifornien, Virginia, Rhode Island und Ohio flossen und damit die gesamte Fläche der USA durchqueren mussten. Der Produktionsprozess wird von den Herausgeber*innen später so beschrieben, dass sie ein System nutzten, das »Network Letters« genannt wurde. Dieses System funktionierte so, dass Briefe von Herausgeber*innen stets in mehrfacher Ausfertigung geschrieben und an alle anderen Gruppen gleichzeitig verschickt wurden. Das führte, wie sich schnell herausstellte, dazu, dass häufig vollkommen unklar war, wer in einem Brief auf wessen Frage antwortet. Fragen und Antworten gingen im Wust von Blättern einfach unter. Wie ein Mitglied des Herausgeber*innenteams später schreibt, habe man zu Beginn der Arbeit an *Communities* jede Woche etwa zehn Briefe mit jeweils zwei bis neun Seiten bekommen. Damit war der Stapel an abzuarbeitenden Briefen meist größer als der Stapel an zu bearbeitenden Manuskripten und viele der Briefe hätten mit den Worten begonnen: »Help, I'm drowning in letters« (#31,33). Dieses Kommunikationschaos blieb natürlich nicht ohne Auswirkungen auf die Zeitschrift. Häufig, notiert einer der Hausgeber später, fragte man sich bei Erscheinen der neuesten Ausgabe: »Hey, what's this doing in! I thought I said...« (#4,26). Die beschriebenen Schwierigkeiten bei der Produktion, Vervielfältigung und Distribution des Magazins sollten aber nicht als Hinweis auf die Naivität der Kommunard*innen verstanden werden. Diese waren sich der Schwierigkeit ihres Unterfangens bewusst. Trotz bestand sie dennoch darauf, dass man es versuchen müsse. Statt als Naivität kann man diesen frühen Versuch, eine gegenkulturelle Zeitschrift dezentral herauszugeben, also eher als sturen Idealismus beschreiben.

»When we tell our friends about these developments they are astonished by the complexity of such an organization, exclaiming it will never work. Well, here it is! We see it as a positive attempt to decentralize the publishing effort and allow it to provide the maximum number of people with the most timely coverage« (0,1).

Neben diesen Schwierigkeiten mit der dezentralen Organisationsweise zeigte sich zudem, dass die Werte mancher Herausgeber*innen nicht problemlos mit der kontinuierlichen Produktion einer Zeitschrift vereinbar waren. Schon während die ersten drei Zeitschriftenausgaben erschienen, trat zutage, dass die Zukunftsoffenheit der Gegenkultur und der hohe Wert, welcher Spontaneität beigemessen wurde, zum Problem werden konnten. Darauf deutet auch die zu Beginn dieses Kapitels berichtete Anekdote hin, in der geschildert wird, wie die Bewohner*innen der Kommune »Lime-Saddle« Tage und Nächte durcharbeiteten, um eine Ausgabe der Zeitschrift zum Thema »Arbeit« zu retten. Ein Indiz für dieses Problem ist auch die Tatsache, dass nach nur vier Ausgaben (nicht einmal einem Jahr) kein »editorial office« mehr in Ohio sitzt. Denn, wie es in der Erklärung lapidar heißt: »Ellen and Brian from Yellow Springs moved to Massachusetts«. Auch die Gemeinschaft »Walden Three« löste sich bald auf. Schritt für Schritt mussten die Herausgeber*innen so erkennen, dass individuelle Spontaneität erhebliche Konsequenzen für die langfristige Funktionsfähigkeit des Projekts hatte. Nach einem Jahr stellen sie fest:

»Now, going into its second year of publication, *Communities* has yet to establish a firm identity as a magazine. In part, this is due to the various functions of publication being spread out across a continent, with editorial responsibility rotating with each issue. In part too, it reflects the fluidity of the communities movement itself – the staff has continually changed as people drop in and out of the movement, move among communities, try their hands at one project for a while, then another. This is as it should be: decentralization, flexibility, and personal experimentation are values of the movement, and we aim at maintaining them while searching for solutions to the problems they generate. Knowing that process is as important as product, we struggle to find a workable balance, like water which has not found its own level« (#7,0).

Mittelfristig zeigte sich, dass diese »workable balance« darin bestand, Dezentralisierung und Spontaneität auf ein Minimum zu reduzieren. Als Ausgabe 12 im Januar 1975 erscheint, arbeiten nur noch zwei Gruppen an der Zeitschrift: »Twin Oaks« und »Lime-Saddle« (#21,2). Die kleine Kommune »Lime-Saddle« übernahm vorübergehend die Distribution, den Großteil der Redaktionsarbeit und den Druck, während sich »Twin Oaks« um Buchführung, Werbung und Adresslisten kümmerte (vgl. #12). Die beiden Kommunen nannten sich von nun an »Communities East« und »Communities West«: zwischen ihnen lagen immer noch 2855 Meilen.

Doch auch diese vorübergehende »Balance« währte nicht lange. Ein Jahr und fünf Ausgaben später (#17) erklärte die Redaktion, dass die drei im Wesentlichen an der Zeitschrift beteiligten Männer der Kommune »Lime-Saddle« wegen Beziehungsschwierigkeiten ausziehen mussten. »Lime-Saddle« ist hiernach eine reine Frauengemeinschaft. Trocken vermerken die Redakteure:

»The result for this issue is that production has been a little half-hearted, as well as being disrupted by the practical necessities of putting together a new home. We're reevaluating our position and the magazine itself and some changes are likely, though these won't be evident for a while, since the next issues are committed to guest editors« (0,17).

Am Ende führte diese »Reevaluation« dazu, dass die ehemaligen Redakteure die Zeitschrift *Communities* hinter sich ließen. Übrig blieb im Jahr 1976 nur die Gemeinschaft »Twin Oaks«.

5.1.1.1 Auflage und Finanzierung

Auch auf anderen Feldern musste sich das CPC schon früh von selbstgesetzten Zielen verabschieden. Hatte man 1972 noch festgelegt, nicht mehr als 20.000 Abonnements abzuschließen, um persönliche Interaktionen zu ermöglichen, wurde diese Zahl nicht annähernd erreicht. Die frühen Ausgaben des Magazins wurden 10.000-mal gedruckt (#4,26) und spätere Ausgaben nur noch mit einer Auflage von 5.000. Von diesen 5.000 gedruckten Exemplaren gingen im Jahr 1975 z.B. 1.684 an Abonnent*innen, während 1.800 an Kiosken verkauft wurden. Der Rest wurde an befreundete Kommunist*innen verschenkt oder aufbewahrt.²

Diese unerwartet geringen Auflagenzahlen lassen schon erahnen, dass es auch finanziell um die Zeitschrift schlecht stand. Das lag nicht am geringen Preis. Eine Ausgabe der Zeitschrift kostete im Jahr 1972 am Kiosk immerhin \$1 und im Jahr 1976 sogar \$1,25 (inflationbereinigt etwa \$6 im Jahr 2018). Ein Jahresabonnement kostete \$6 (inflationbereinigt etwa \$34).³ Da die Zeitschrift jedoch keine Anzeigen druckte, kamen neben den Verkäufen keine weiteren Einnahmen dazu. Auf die ersten fünf Jahre zurückblickend, schreiben die Herausgeber*innen im Jahr 1978 mit einem Augenzwinkern:

»Financially, the magazine succeeded only in remaining true to its goal of remaining anti-profit, it never made any. Other ideologically motivated concerns of the

2 Dabei sollte aber bedacht werden, dass diese Zahlen wenig aussagekräftig sind, was die Leser*innenschaft angeht. Erstens handelt es sich bei *Communities* um eine Zeitschrift für Kollektive und Kommunen. Bedenkt man, dass in den frühen 1970er Jahren Gemeinschaften von mehreren hundert Leuten keine Seltenheit waren, ist es sehr wahrscheinlich, dass einzelne Druckexemplare der Zeitschrift eine hohe Anzahl an Leser*innen fanden. Zweitens ist bekannt, dass Zeitschriften »aus der Bewegung« zu dieser Zeit in einem dichten Netz gegenkultureller Gruppen und Kommunen von Hand zu Hand weitergegeben wurden. Nicht zuletzt ist zu erwähnen, dass die Zeitschrift zu dieser Zeit Teil des sogenannten »Underground Press Syndicate« war und explizit von Bewegungsakteur*innen beliebig vervielfältigt werden durfte.

3 www.in2013dollars.com/1973-dollars-in-2018?amount=6.

early days, such as the danger of expanding beyond a readership of 20,000 and becoming too slick, were similarly avoided« (#31,37).

Das bedeutete, dass die Herausgeber*innen teilweise in der Lage waren, sich 1\$ pro Arbeitsstunde auszuzahlen. Meist verzichteten sie aber selbst darauf, um die Produktion zu verbessern oder Werbung zu machen (#21,2). Die Arbeit galt ihnen nicht als Erwerbsarbeit, sondern als »labour of love«, wie es häufiger heißt (z.B. #12,3). Auch wenn der Weiterbestand der Zeitschrift zwischenzeitlich an die Möglichkeit geknüpft wurde, dass diese Löhne abwarf (#12,3), wurde sie stets gegen alle Wirtschaftlichkeitsberechnungen weitergeführt.

Möglich war dies nur, weil die Herausgeber*innen Teil funktionierender Kommunen (»Twin Oaks« und »Lime-Saddle«) waren und ihr geringer Verdienst durch andere Kommunenmitglieder kompensiert werden konnte. Wie die Geschichte von »Lime-Saddle« zeigt, bedeutete die Auflösung von Kommunen damit auch, dass Kommunard*innen ihre Mitarbeit an der Zeitschrift aufgeben mussten. Damit, dies sei zur Vollständigkeit noch erwähnt, waren natürlich auch die im Rahmen der CPC-Gründung formulierten Ziele (#12,3), Geld an andere Kommunard*innen zu verleihen oder gar Zentren zur Information über die Gegenkultur in großen Städten zu unterhalten, aufgegeben worden.

5.1.1.2 Inhaltliche Ausrichtung und Selbstverständnis der Zeitschrift

Trotz all dieser Schwierigkeiten sollte nicht geringgeschätzt werden, dass das Magazin *Communities* zwischen 1972 und 1976 sechsmal jährlich erschien. Dabei schlugen sich die Ziele des CPC, einen weltweiten Wandlungsprozess anzustoßen und zu begleiten, auf charakteristische Weise auch in der inhaltlichen Ausgestaltung des Magazins nieder.

Programmatisch heißt es in der ersten Ausgabe, *Communities* beschäftige sich mit »communes, co-ops, and collectives; concepts, ideologies, and theories dealing with our efforts to build a better world, a peaceful one in which all people will be able to live happy, productive lives without exploiting others« (#1,1). So ging es den Herausgeber*innen explizit darum, praktische Versuche der Weltveränderung abzubilden. Dabei verzichteten sie bewusst auf Darstellungen von Weltflucht oder gewaltsamen Strategien. »You won't find much about them in *Communities*. That's our choice. *Communities* is committed to non-violent change and generally hopeful-enough-stance to avoid fatalism« (#32, 31). Um diese Ausrichtung auch im Namen deutlich herauszustellen, wurde die Zeitschrift in der achten Ausgabe umbenannt in *Communities – a journal of cooperative living*. Damit wurde der Begriff »Gemeinschaft« mit seinem traditionellen Beiklang durch »Kooperation« ergänzt und erweitert. Dass das CPC unter »Gemeinschaft« eine Hinwendung zu einer besseren Zukunft und keine Rückkehr zur Vergangenheit verstand, zeigt sich auch darin, dass *Communities* die Anliegen der Frauenbewegung und der Bürgerrechtsbewe-

gung früh zum Thema machte.⁴ Eine Kommunenbewegung, welche die »hässlichen Merkmale des Mainstreams« – wie Wettbewerb, Sexismus oder Rassismus – reproduziere, sei keine Alternative. Daher müsse man diese Formen der Unterdrückung explizit in der Zeitschrift diskutieren (#1,1).

Neben diesen wenigen inhaltlichen Festlegungen, wollte *Communities* eine andere Welt insbesondere dadurch fördern, dass die Zeitschrift inhaltlich offen blieb für unterschiedliche Stimmen und Perspektiven. Zum Ausdruck kommt dies im Selbstverständnis der Herausgeber*innen, die ihre Aufgabe darin sahen, unterschiedliche Sichtweisen aus der Bewegung miteinander ins Gespräch zu bringen. (#8,65). Die Weichen hierfür wurden bereits in der ersten Ausgabe gestellt, die mit den Worten eingeführt wird: »The [...] articles reflect the variety of people involved in our movement—a rainbow movement. As decentralists aiming at change through creative expression by many and for many, without exploitation or repression, we will continue to provide this panorama of viewpoints« (#1,1). Auf diese Einführung folgt ein Text, der sich unter dem Titel »Flight from responsibility!« mit der Frage beschäftigt, ob sich Kommunard*innen nur unter Vorwänden aus der Verantwortung für das politische Gemeinwesen stehlen. Der zweite Artikel argumentiert unter dem Titel »Struggle in the country« im Gegensatz dazu, warum der Schritt in die Landkommune politisch und persönlich richtig ist. Um eine größtmögliche Perspektivenvielfalt zu garantieren, gab es auch die bereits beschriebene Möglichkeit, einzelne Ausgaben zu »adoptieren«.

Neben den Leitplanken und der inhaltlichen Offenheit, war die Zeitschrift formal so aufgebaut, dass sie viel Platz für den *praktischen* Austausch innerhalb der Bewegung ließ. Diesen Charakter bringen die Herausgeber*innen auf den Punkt, wenn sie darauf hinweisen, dass sie die Zeitschrift als eine Ressource oder ein Werkzeug (#8, 65) sehen. Mehr als die Hälfte der Zeitschriftenseiten entfällt in den ersten Jahren auf Untersektionen. In »News from our readers«, können Leser*innen über ihre Projekte berichten, »Readback« ist jene Sektion, in der Briefe an die Herausgeberinnen gedruckt werden. In »Reach« können Gemeinschaften Gesuche nach neuen Mitgliedern aufgeben, Personen können Gemeinschaften suchen und Services können angeboten werden. In »Grapevine« werden Briefe und Newsletter bestehender Gemeinschaften abgedruckt, um sie weiter zu verbreiten und so einen Austausch in der Bewegung zu schaffen.

4 Dabei gehen die Herausgeber*innen so weit, Mitte der 1970er Jahre die Personalpronomen he/him/her durch »co« zu ersetzen und die Possessivpronomen »his/hers« durch »cos« (#16,64).

5.1.2 Das Magazin *Communities*: Teilzeitpropagandist und Vermittler

Aus dieser Darstellung der Gründung und des langsamen Zerfalls des CPC wird klar, dass die Kooperative ihre selbstgesteckten Ziele insbesondere deswegen verfehlte, weil sie nicht in der Lage war, die Spannung zwischen spontaner, dezentraler Organisation und der langfristigen gemeinsamen Arbeit an der regelmäßigen erscheinenden Publikation *Communities* aufzulösen. Die Kollektive waren zu instabil und das Herausgeber*innenteam schrumpfte kontinuierlich. Der Koordinationsaufwand zwischen den ideologisch sehr unterschiedlichen und geographisch über das gesamte Land verteilten Gruppen war ohne rigide, arbeitsteilige Struktur zu groß. Die Spontaneität und Kurzfristigkeit der Bewegung mag auch ein Grund dafür gewesen sein, warum es den Herausgeber*innen nicht gelang, die Kommuneszene mittelfristig als aktive Leser*innenschaft zu gewinnen. Zu sehr waren viele Gruppen mit der eigenen spontanen Selbstverwirklichung beschäftigt. Das hatte auch finanzielle Folgen: weil die Zeitschrift sich deutlich schlechter verkaufte, als erwartet, spielte sie kein Geld ein, sondern wurde – im Gegenteil – finanziell zur Belastung. Unter diesem Druck entfernte sich das CPC vom Wert der Spontaneität und drängte immer stärker hin zu festgelegten Strukturen und langfristigen Vereinbarungen.

Diese Rekonstruktion des frühen Produktionsprozesses von *Communities* weist einerseits auf die Blindstellen der Zeitschrift hin: *Communities* bot keine Bühne für gewalttätige und konservative Gemeinschaften und druckte auch kaum Texte von Gruppen, welche auf spontane Unmittelbarkeit setzten, denn – wie die Einführungsanekdote zeigt – solche Gruppen schafften es selten, ihre Praxis in der Zeitschrift darzustellen (oder wollten dies gar nicht). Diese Bemerkungen sind jedoch nicht nur als Einschränkung der Aussagekraft des weiter unten analysierten Materials zu verstehen. Schließlich wurden diese Einschränkungen praktisch wirksam und führten zu der spezifischen Form von Bewegung, welche ich aus heutiger Perspektive »die Kommunenbewegung« nenne. Der folgende Abschnitt liefert ein Bild dieser Bewegung in den frühen 1970er Jahren. Hierfür nutze ich die im Magazin veröffentlichten Inhalte, erstens als Informationsquelle, um zu einer groben Darstellung der Kommunenbewegung zu gelangen. Zweitens kartographiere ich diese Inhalte, um den Charakter der Bewegung abzuschätzen. Drittens rekonstruiere ich das Selbstverständnis der Bewegung aus jenen Artikeln, die im ersten Analyseschritt als relevant identifiziert wurden (vgl. Kapitel 3).

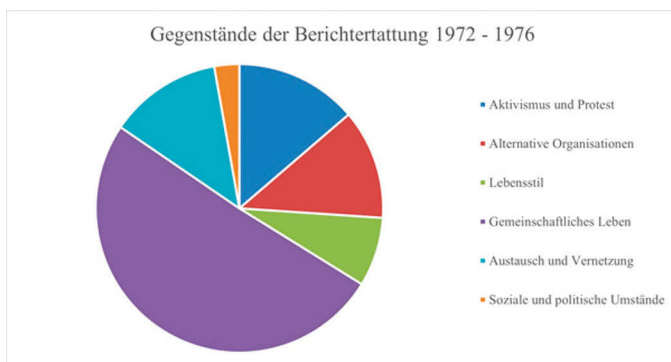
5.2 Die Bewegung

Nachdem ab 1965 Kommunen wie Pilze aus dem Boden geschossen waren, begannen sich um das Jahr 1970 Kommunard*innen Gedanken darüber zu machen, ob

und wie die vielen zeitgleich aber unabhängig voneinander gegründeten Projekte zusammengehörten. Magazine wurden gegründet und zahlreiche Netzwerktreffen organisiert. *Communities* ist ein solcher Versuch, das Gemeinsame der vielen gleichzeitigen Rückzugsbewegung herauszudestillieren und zusammenzuführen, wie ein Herausgeber erklärt: »We've learned a lot since the chaotic days of the crashpad communes of the middle 60's ... The very act of trying to communicate about our various processes indicates the dawning of a consciousness about the interrelatedness of all our actions« (#31,32). Im Folgenden soll dargestellt werden, dass dieses Zusammenführen unterschiedlicher Projekte von einer Spannung durchzogen war, welche die Bewegung in der analysierten Phase prägte: die Spannung zwischen individueller Spontaneität einerseits und Verlässlichkeit andererseits.

Communities war in den frühen 1970er Jahren das Magazin einer Bewegung von 500.000 bis 1 Million (Miller 1999, xiii-xx) zu großen Teilen jungen Amerikaner*innen, die aufs Land zogen, um ihr Leben umfassend zu ändern. Diesem losen Zusammenschluss an Projekten ging es hauptsächlich um die Frage, wie eine alternative Lebenspraxis etabliert werden konnte. Dies zeigt die folgende Graphik, in der abgetragen ist, wovon die im Magazin erschienenen Artikel handelten (Abbildung 8). Dabei unterscheide ich Texte, die sich mit Aktivismus und Protest beschäftigen (z.B. einer Demonstration), von jenen, die sich mit alternativen Organisationen beschäftigen (z.B. einer alternativen Schule), und jenen, die Fragen des Lebensstils diskutieren (z. B. einer neuen Ernährungsweise). Ich unterscheide jene Texte, in denen es explizit um gemeinschaftliches Leben geht (z.B. Kommunen), von jenen, die sich mit Austausch und Vernetzung beschäftigen (z.B. dem Magazin), und jenen, welche auf den sozialen Kontext verweisen.

Abbildung 8



Die Graphik zeigt, dass es in mehr als der Hälfte (51 %) der Artikel um »gemeinschaftliches Leben« ging. Damit ist dieser Bereich deutlich wichtiger, als »Aktivis-

mus« (14 %), »Austausch und Vernetzung« (13 %) und »alternative Organisationen« (12 %), die aber dennoch eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielten.

Mit der Idee des gemeinschaftlichen Lebens wurde in den frühen 1970er Jahren die Vision eines schrittweisen, aber umfassenden Wandels verbunden. Verständlich wird dieser Optimismus vor dem Erfahrungshintergrund der Kommunar*innen. So besuchte etwa Kat Kinkade, Mitgründerin der Kommune »Twin Oaks« (die auch an der Produktion von *Communities* beteiligt ist), zu Beginn des Jahres 1976 die Netzwerkorganisation »Kibbutz Artzi« in Israel, die noch heute unterschiedliche Kibbutzim verbindet, und kehrte begeistert in die USA zurück. Sie berichtete, dass »Kibbutz Artzi«, eine von vier großen Netzwerkorganisationen, im Jahr 1927 von vier Kibbutzim mit insgesamt 270 Einwohner*innen gegründet worden war und etwa 50 Jahre später – zum Zeitpunkt ihres Besuchs – eine Vereinigung von 77 Kibbutzim mit insgesamt mehr als 36.000 Bewohner*innen darstellte. Kinkade antizipierte eine ähnliche Entwicklung in den USA: insofern auch in den USA die Anzahl an Kommunen in den letzten 10 Jahren ständig zugenommen habe, gäbe es keinen Grund anzunehmen, dass dieses Wachstum enden könnte (#73,53).⁵

Die Kommunenszene der frühen 1970er Jahre war aber nicht nur von überbordendem Optimismus, sondern auch von einer Fluktuation von Menschen und Ideologien geprägt. Während der Begriff »Kommune« erst in den frühen 1970er Jahren in den Vordergrund rückte, bezeichneten sich frühe Gruppen als »Familie« oder »Stamm«. Dabei ist diese Wortwahl – die kleine, geschlossene Gruppen suggeriert, in denen sich Menschen einander verpflichtet fühlen – eher irreführend. So finden sich zahlreiche Berichte über das Problem der »fluctuation« (z.B. c1,12). Diese Fluktuation führte dazu, dass es häufig schwierig war, zwischen Gruppenmitgliedern und Besucher*innen zu unterscheiden. Anstatt getrennten Kommunen, entstand also eher eine bunte Szene, die von Bewegung und Wandel geprägt war (vgl. Oved 2012:85).

Darauf deutet auch die Tatsache hin, dass Authentizität – und nicht etwa Verlässlichkeit – der wichtigste Wert der Kommunar*innen der frühen 1970er Jahre war. Dies zeigt sich in der Analyse der normativen Grundlagen auf welche die in *Communities* veröffentlichten Artikel rekurrierten – kategorisiert nach den von Boltanski und Thévenot (2006) eingeführten Rechtfertigungsordnungen. Noch einmal grob zusammengefasst, benennen Boltanski und Thévenot (2006) die Wertordnung

5 Hier spiegelt sich auch die transnationale Vernetzung einiger Kommunen. Wie der Besuch von Kat Kinkade in »Kibbutz Artzi« zeigt, waren Besuche in den israelischen Kibbutzim prägend für wichtige Akteure der Szene. Das schlägt sich auch in der Zeitschrift *Communities* nieder: 14 der insgesamt knapp 300 in diesem Zeitraum veröffentlichten Artikel beziehen sich auf Kommunen in anderen Ländern oder internationale Entwicklungen. Diese Vernetzung ist prinzipiell nicht weiter verwunderlich, verstanden sich die Kommunar*innen doch als Aktivist*innen im Zentrum eines Systems, das globale Verwerfungen produzierte.

der Gerechtigkeit (staatsbürgerliche Ordnung), des Nutzens (Marktordnung), der Effektivität (industrielle Ordnung), der Authentizität (Ordnung der Inspiration), der öffentlichen Zustimmung (Ordnung der Bekanntheit), der Tradition (häusliche Ordnung), der Nachhaltigkeit (ökologische Ordnung) und der Projektevaluation (Projektordnung). Die Kommunar*innen stützten sich zuallererst auf die Ordnung der Inspiration, die Ordnung der Künstler und Spirituellen. Dies kann insbesondere als Hinweis darauf verstanden werden, dass die Kommunar*innen etwas Neues, nicht-entfremdetes suchten, das eine direkte Einsicht in die Welt ermöglichen sollte. Prominent ist daneben die Ordnung der Industrie, die etwa in jedem 2,5ten Artikel genannt wird und die sich auf solide Organisationsprinzipien bezieht. Knapp dahinter folgt die staatsbürgerliche Konvention – mit ihren Forderungen nach Gerechtigkeit und Gleichheit. Die Wichtigkeit der staatsbürgerlichen Konventionen weist darauf hin, dass weite Teile der Kommunenbewegung sich auch auf den politischen Wert der Gleichheit beriefen. Die häusliche Konvention – mit ihrer Wertschätzung von Tradition und Gemeinschaft – wurde nur in etwa jedem vierten Artikel bedeutsam. Das bedeutet zwar einerseits, dass immerhin mehr als jeder vierte Text auch eine Ordnungsvorstellung vertrat, in der feste Bekenntnisse zu Gruppen eine Rolle spielten. Es bedeutet aber andererseits, dass drei Viertel der Kommunar*innen, trotz ihrer Rhetorik der »Familie« und des »Stamms«, diese Wertordnung gar nicht lebten.⁶ Dies zeigt eindrücklich, dass man die Selbstbezeichnung vieler Gruppen als »Familie« oder als »Stamm« eher als Anspruch denn als Beschreibung verstehen sollte. Alle anderen Konventionen spielen fast keine Rolle. Die Kommunen zielten also weder auf öffentliche Wirkung, noch spielte etwa die finanzielle Tragfähigkeit der Bewegung eine Rolle.⁷

Die enorme Bedeutung der Konvention der Inspiration deutet darauf hin, dass die Kommunen in den frühen 1970er Jahren selten fest verankerten und für alle geltenden Organisationsprinzipien folgten. Es wurde vielmehr angenommen,

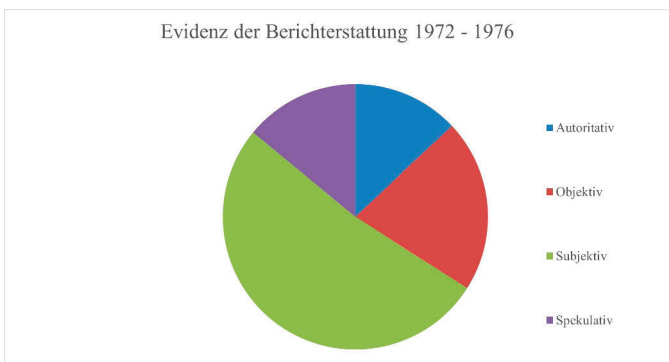
-
- 6 Von jenen Artikeln, die auf die häusliche Ordnung verweisen, riefen mehr als die Hälfte ebenso die Ordnung der Inspiration an. Bei diesen Artikeln handelt es sich meist um die Perspektive von Kommunar*innen, die sich einer spirituellen Ordnung mit einem »Familienoberhaupt« verpflichtet sahen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die anderen Beiträge relativ selten auf die häusliche Ordnung verwiesen. Hier zeigt sich also eine Trennung innerhalb der Kommunenbewegung der frühen 1970er Jahre zwischen eher »spirituellen Kommunen«, die (teilweise) eine Führungsperson kannten und den anderen Gemeinschaften, für welche die häusliche Ordnung eher einen Gegenpol darstellte.
- 7 Interessant ist in diesem Kontext zudem, dass sich die unterschiedlichen Konventionen kaum einem bestimmten Objekt der Berichterstattung zuordnen lassen. Zwar sieht man, dass z.B. jene Artikel, die sich mit Aktivismus beschäftigen, etwas häufiger als andere Artikel auf die staatsbürgerliche Ordnung verweisen. Aber auch viele Artikel über gemeinschaftliches Leben tun dies. Insgesamt ist das Bild überraschend ausgewogen. Dies zeigt, dass es in der Kommunenbewegung der frühen 1970er Jahren keine nennenswerten Ausdifferenzierungen gab.

dass die interne Organisation der Kommune »organisch« entsteht, wenn man dem »Flow« vertraute. Der Grund war einerseits, dass viele Kommunard*innen abstrakten Regeln misstrauten, da diese die Unmittelbarkeit der Begegnung beschränken könnten. Es gab aber auch praktische Gründe:

»We can decide at our Monday night meeting on a community policy, but before the next Monday some may have moved out, others may have moved in, and those who remain may have changed their minds. Occasionally someone will cite a community policy made three years ago. The group looks around in puzzlement. Who was here then? What was it all about?« (22,20).

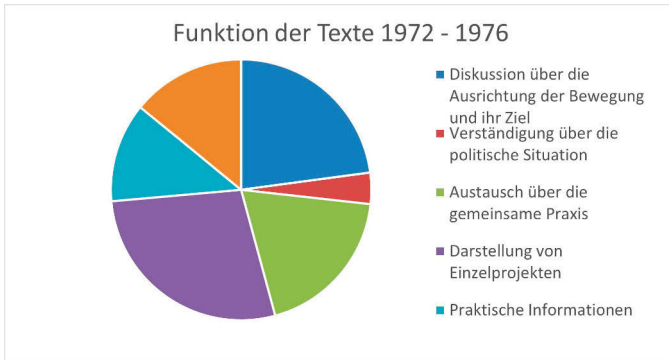
Dies führte dazu, dass die Kommunen der frühen 1970er Jahre finanziell größtenteils instabil waren. Die meisten Kommunard*innen gaben so wenig wie möglich aus und lebten von staatlichen Ressourcen und Spenden von reichen Unterstützer*innen. Zudem erhielten einige der Jugendlichen, die häufig aus der weißen Mittelklasse stammten, Geld von ihren Eltern, das auch als »love money« bezeichnet wurde (Berger 1981). Dass sich die Bewegung schwer tat mit überindividuellen Bestimmungen und Übereinkünften sieht man auch in der folgenden Darstellung der Evidenzen, auf die sich die Kommunard*innen bezogen (Abbildung 9). Hier unterscheide ich zwischen Texten, die auf persönliche Erfahrung verweisen (subjektiv), von jenen, die auf Daten oder Berichte verweisen (objektiv), jenen, die philosophisch sinnieren (spekulativ), und jenen, die eine überindividuelle Wahrheit behaupten, ohne diese zu belegen (autoritativ).

Abbildung 9



Die meisten in der Zeitschrift gedruckten Artikel beziehen sich primär auf persönliche Erfahrungen. Der geringste Anteil hofft zu überzeugen, indem er autoritativ »die Wahrheit« verkündet. Hier zeigt sich ein Charakterzug der Bewegung,

Abbildung 10



die sich gegen das Wissen und die Wahrheit von »Experten« und »Autoritäten« sperrt und eher dem Wissen als Ergebnis persönlicher Erfahrung folgt.

Obwohl also die Kommunenszene der frühen 1970er Jahre insbesondere von den Idealen der individuellen Entfaltung und der Spontaneität geprägt war, zielte sie gleichzeitig darauf ab, etwas Gemeinsames zu schaffen. Die Gründung der Zeitschrift *Communities* lässt sich etwa als Versuch deuten, die unterschiedlichen Individuen und Projekte der Gegenkultur zu verbinden und in einer Bewegung zu verknüpfen. Zwar gab es nämlich Kommunen-Cluster in und um bestimmte Gebiete wie Cambridge, Berkeley, Greenwich Village und Haight Ashbury, in denen sich Kommunar*innen untereinander kannten. Insgesamt aber waren die Kommunen über die gesamte Fläche der USA verstreut (Miller 1999: Kap. 1) und häufig sehr versteckt. Die Akteur*innen wussten wenig voneinander. So ist auch die Bitte der Herausgeber*innen von *Comunitas* im Jahr 1972 zu verstehen, die Leser*innen mögen ein paar allgemeine Fragen zur eigenen Gemeinschaft beantworten – man wolle versuchen, sich ein grobes Bild der Bewegung zu machen (#c1, S. 35). Dass sich die Bewegung in den frühen 1970er Jahren erst als solche kennenlernen musste und wollte, spiegelt sich auch in den Inhalten der Zeitschrift *Communities*. In der obigen Graphik ist abgetragen, welche Funktion die in der Zeitschrift abgedruckten Texte hatten (Abbildung 10).

Dabei unterscheide ich Texte, die über die Bewegung und ihre Ausrichtung diskutieren (z.B. »wir müssen politischer werden«), von jenen, welche über die politische Situation in den USA oder der Welt diskutieren, und jenen, die sich über die gemeinsame Praxis austauschen (z.B. »Konsens hat bei uns nicht funktioniert«). Dazu unterscheide ich Texte, welche ein bestimmtes Projekt vorstellen (»unser Projekt heißt x, wirtschaftlich sind wir soundso aufgestellt«), von jenen Texten, in denen sich Individuen über ihre persönlichen Entscheidungen austauschen (z.B. »als

ich mich von meinem Mann getrennt habe, tat mir die Kommune gut«), und jenen Texten, die praktische Informationen aufbereiten (z.B. »mit Feuer kochen geht so und so«). Die Graphik zeigt, dass die häufigste Funktion der Artikel darin bestand, den Leser*innen das eigene Projekt vorzustellen (28 %). Am zweitwichtigsten waren jene Texte, die sich mit der Ausrichtung und Transformationsperspektive der Bewegung beschäftigten (23 %), und drittens Texte, die dem Austausch über die gemeinsame Praxis dienten (19 %). Zwei Drittel der Texte dienten also – zusammengefasst – der Selbstverständigung der Aktivist*innen.

Sichtbar wird diese Suche nach dem Gemeinsamen der individualistisch geprägten Kommunenbewegung auch in den Listen bestehender Kommunen in den USA, welche *Communities* jedes Jahr veröffentlichte, den sogenannten »commune directories«. Im ersten Verzeichnis, das im Jahr 1972 erscheint, berichten die Herausgeber*innen des »directory« davon, dass viele Kommunar*innen besorgt seien, wenn ihre Adresse veröffentlicht würde. Sie müssten dann mit einer »Welle von Besucher*innen« rechnen. (#1,1). Diese Problembeschreibung nehmen die Herausgeber*innen im Jahr 1972 aber lediglich zum Anlass, den gelisteten Kommunen zwei Möglichkeiten aufzuzeigen, wie sie mit dem »Besucherproblem« umgehen könnten. Entweder könnten sie sich eine klarere Struktur der In- und Exklusion geben, oder »einfach mal lockermachen«. Hier zeigt sich also, dass es im Jahr 1972 keine oder nur wenige Normen gibt, welche die Zusammenarbeit unter Kommunar*innen regelten. Das ändert sich jedoch Schritt für Schritt. So werden am Ende der analysierten Epoche, im »Directory« des Jahres 1976, nur noch jene Kommunen in die Liste aufgenommen, die ihre Adresse freiwillig angeben. Zudem geben die Herausgeber*innen den Leserinnen mahnende Hinweise an die Hand:

»Remember that a community is not an institution, but the home of those who live there. Respect their home: If you are interested in visiting, write well in advance, including a self-addressed, stamped envelope, to see if and when a visit would be possible. Don't make them the crash pad for your cross-country trip, or the objects of a study for your college sociology course. If you do come to visit, expect to share their work, their play, and their expenses – freeloaders can make a group decide to close its doors to further strangers« (#12,23).

In der Entwicklung der »Directories« zeigt sich also eine Tendenz hin zu einem Wir-Gefühl, das auch in einem geteilten normativen Grundgerüst der Szene bestand. Dieses Grundgerüst ging mit einer größeren Verslossenheit der Gemeinschaften gegenüber dem »Außen« einher.

Insgesamt war also die Kommunenbewegung der frühen 1970er Jahre weder von der ideologischen Reinheit, Stabilität und Unterscheidung von einem Außen geprägt, das frühere utopische Bewegungen kennzeichnete, noch war sie organisiert oder kollektiv verfasst wie soziale Bewegungen. Sie war vielmehr gekennzeichnet von einer Spannung zwischen spontaner Selbstverwirklichung und kol-

lektiver verlässlicher Organisation. Diese praktische Grundspannung schlug sich auch im explizierten Selbstverständnis der Aktivist*innen nieder – wie im Folgenden gezeigt werden soll.

5.2.1 Gesellschaftsanalyse

Unabhängig davon, ob sie eher links-radikal, Hippies oder spirituell waren, kamen die Kommunar*innen der frühen 1970er Jahren in ihrer Gesellschaftsanalyse darin überein, dass sie auf ein »Herrschaftssystem« reagierten, das einer Maschine mit vielen kleinen Zahnrädern glich, die von vielen Menschen durch ihr alltägliches Miteinander in Gang gehalten wurde. Sie gingen davon aus, dass diese Maschine eine Vielzahl verbundener globaler Probleme verursachte und sich selbst dabei systematisch reproduzierte. Langfristig würde dieses System – davon waren die Kommunar*innen überzeugt – zu seiner eigenen Zerstörung führen.

Mit dem Begriff »System« brachten die Kommunar*innen eine Idee von *allumfassender* Herrschaft auf einen Begriff, welche die gesamte Organisation des sozialen Miteinanders durchdringe. Sie sprachen von »an increasingly bureaucratized, soul destroying, depressed, corrupt, pollutant ridden society [...] we are indeed caught in« (#19,6). Allumfassend ist dieser Systembegriff auch deswegen, weil – wie das eben angeführte Zitat zeigt – nicht nur spezifische Übel als Ausdruck des Systems gedeutet werden. Vielmehr erscheint alles Schlechte aus diesem System zu folgen: Es macht krank, es entfremdet die Menschen voneinander, es reproduziert globale Ungleichheit und führt langfristig in den ökologischen Kollaps. Zudem markiert der Begriff »System« die Selbstverstärkungstendenz dieser Herrschaftsform. Aus der Perspektive der Kommunar*innen verschleiert dieses System seine eigene Wirkungsweise und kapselt Kritik so systematisch ab, dass es von innen überhaupt nicht mehr sinnvoll verändert werden kann.

5.2.2 Selbstverständnis

Im Kontext dieser Gesellschaftsdiagnose verstanden sich die Kommunar*innen als eine heterogene Bewegung, die Wandel herbeiführen will, indem sie Mittel und Zweck im Alltag verbindet. Dabei ist die Betonung von Heterogenität sehr wichtig, wie ein Kommunarde formuliert: »Taken together, we represent, perhaps, a community of direction. But any representation of consistency is misleading« (19,0). Einigermaßen fassen lässt sich diese Heterogenität in vier unterschiedlichen Selbstverständnisse, welche die Kommunenbewegung in den frühen 1970er Jahren ausmachten.

Da waren zuerst diejenigen, die sich kaum um die sogenannte »Mainstreamgesellschaft« kümmerten, und die Kommunen und die Alternativbewegung eher

als den Kontext betrachteten, innerhalb dessen sie selbst sich weiterentwickelten. So formuliert ein Kommunarde:

»Personal change revolves around relationships – feelings about ourselves, our friends and the community at large. As we change, we begin to experience differences in the ways we interact and in the ways we pattern our lifestyles. This self-transformation is the initial step toward human freedom« (#12,12).

Die Vorstellung, dass die Lösung für die identifizierten Probleme bereits bekannt sein könnte, wird von dieser Gruppe abgelehnt. Daher stehen gemeinsame Lernprozesse und Austausch im Mittelpunkt des Selbstverständnisses: »It's not a question of what is the right path; political organizing vs. life-styles changes vs. spiritualism vs. whatever. [...] We're all on this trip together, and it'll move along best when each one of us finds the path that feels best at each moment« (#10,19). Aus dieser Perspektive boten die Gegenkultur und ihre Kommunen Möglichkeiten für Menschen, mehr über sich und die Welt zu lernen. Dem Mainstream standen ignorierten sie aus Ablehnung.

Eine zweite Gruppe an Kommunard*innen verstand sich eher als Innovationsmotor für die Gesamtgesellschaft. Eine Kommunardin schreibt:

»By exploring alternatives to the traditional family, to modes of interpersonal interaction, and to existing economic structures, those in communes are providing models that may have a considerable effect upon the way things are done by a lot more people than will ever think of joining a commune themselves« (#12,11),

Kennzeichnend für diese Perspektive ist, dass die Kommunenbewegung als Experimentierfeld oder als Modell gesehen wird, das in den Mainstream hineinleuchten soll. Dazu gehört auch die Idee, dass mit dem Leben in der Kommune keine Begründungslast, aber eine Beweislast einhergeht: »The 'alternative', communities of today have a heavy responsibility of showing by example how people can live happily and peacefully, without big government, big wars, big industries, big capitalists, big communists, and all-around big craziness« (#18,36).

Eine dritte Fraktion in den 1970er Jahren verstand sich hingegen dezidiert als antagonistische Widerstandsbewegung, die das System insbesondere indirekt über die Ökonomie anzugreifen hoffte. »[Communards] tend to be politically radical. But not in the conventional sense. [...] they imply a deliberate rejection of consumer society and the implications that holds of finding satisfaction [...] In this sense they constitute a challenge, first of all to the economic structure of our society, and in the second place to the political structure« (#c1,24). Damit ist also einerseits gezeigt, dass der Auszug einer Art »Streik« gleicht, der spürbare ökonomische Konsequenzen für Unternehmen und die institutionalisierte Politik hat. Gleichzeitig verbindet dieses Lager aber noch eine politische Strategie mit diesem Vorgehen: »The focus for a revolutionary strategy is to build new groupings that can concurrently resist

the injustices of the established order while creating parallel forms that can replace that order« (#12,17).

Eine vierte Fraktion sieht die Kommunen eher als alternative Gesellschaft, die sich aufgrund ihrer hohen Attraktivität und Funktionalität langfristig durchsetzen wird. Vertreter*innen argumentieren etwa: »many people come to intentional communities for help in solving problems which, for one reason or another, they could not find solutions for in the larger society« (#12,11). Langfristig hoffen die Kommunar*innen das kapitalistische System einfach zu ersetzen, da es unattraktiv wird: »On a political and social basis, if we are putting the right combination together, our cooperative movement will snowball and attract more and more people out of the capitalist's hands« (#3,17).⁸

5.2.3 Kritik

Auch wenn die Kommunenbewegung der frühen 1970er Jahre sehr heterogen war, schob die Kritik der Kommunar*innen an der eigenen Bewegung doch eine spezifische Spannung besonders deutlich in den Vordergrund: jene zwischen Kollektivierungstendenzen einerseits und der Verteidigung individueller Spontaneität andererseits.

Einerseits stand die Kritik der Kommunar*innen an ihrer eigenen Bewegung unter dem Vorzeichen, dass sich die Bewegung besser organisieren und stärker vernetzen musste. Verständlich wird diese Kritik vor dem Hintergrund, dass weite Teile der Bewegung in den 1970er Jahren zwar gemeinsam leben wollten, das gemeinsame Planen aber als »big future trip« und Teil der »old culture« ansahen, weil damit Spontaneität und Lebendigkeit verhindert würden (#16,23). Kritik an dieser Sichtweise wurde aus unterschiedlichen Richtungen formuliert. Jene Kommunar*innen etwa, die sich selbst eher als Modell für die Mehrheitsgesellschaft ansahen, argumentierten, dass nur gut organisierte Kommunen attraktive Modelle für andere Menschen sein könnten. Auch jene, die den Kapitalismus an Attraktivität übertrumpfen wollten, merkten an, dass die langfristige Funktionsfähigkeit von Kommunen stark davon abhängen, ob sie kollektiv organisiert seien: »As our communal groups start becoming economically self-sufficient communities, with community industries replacing outside jobs as sources of income, we naturally begin to appreciate the need for short range planning of the economic decision-

8 Am Rande erwähnt sei hier eine fünfte, jedoch im Magazin kaum vertretene Gruppe an Kommunar*innen, die sich als Keimzellen einer neuen Gesellschaft verstand, die entstehen sollte, wenn die zu erwartende Systemkrise voll durchbrechen würde. So argumentiert ein Kommunar*in etwa: »When workers begin to search for possible alternatives to the faltering system, then our own example of a system that continues to work will cause people to give special credence to the guidelines that communities begin promulgating in their local areas« (#16,8).

making processes and day-to-day routines« (#16,5). Aus den eher antagonistischen, politischen Kreisen wurde darauf hingewiesen, das kapitalistische System werde die Alternativbewegung einfach überfluten und damit von der Landkarte tilgen, wenn sie nicht in der Lage wäre, gemeinsam einige Rettungswände einzuziehen (#22,21). Daher sei eine Strategie gefordert und diese benötige auch Organisation (#19,53). Jene, welche die Kommune als Ort der Selbsttransformation sahen, formulierten die Notwendigkeit, sich besser untereinander zu vernetzen. Es gehe hierbei darum, einen »ganzheitlichen Ansatz« anzustreben, der Politik, Spiritualität und alternative Ökonomie verbinden würde (#3,22). Zusammengefasst wird diese Sichtweise von einem Kommunarden: »We can be a variety of lifestyles. How these can complement one another, what they have in common and how they can inter-link is important« (#12,14). Insgesamt kann man alle diese Anmerkungen als kritische Hinweise auf den vorherrschenden Individualismus in der Bewegung lesen, der jede Form von Verpflichtung unterband und damit auch gemeinsames Handeln unmöglich machte. Pointiert zusammengefasst wird dies von einem Kommunarden:

»Rather than abandoning an activity which no longer feels good for one that does, we might learn to fully experience and enjoy whatever it seems necessary to do, where ›necessary‹ means what is required for accomplishing what we would like to have happen. One thing this would mean is that if we make commitments to other people, and don't want to harm them or burn them out, we fulfill those commitments and fully appreciate the experience of doing it« (#10,3).

Seltener – aber doch nicht unüblich in dieser Phase – ist das gegenteilige Argument, man müsse mit neuen Regeln und einer strafferen Organisation vorsichtig sein. So schreibt etwa ein*e Kommunard*in, dass neue Regeln auch neue Zwänge mit sich bringen könnten: »It is as if, having discarded a lot of dumb old rules, we're loading right up again on dumb new ones« (#17,29). Aber auch strategische Gedanken werden in dieser Hinsicht angeführt. Ein Kommunarde argumentiert etwa, dass die kollektive Organisation auch individuelle Zwänge hervorrufen kann, welche mentale Klarheit und einen unverstellten Blick auf die eigenen Bedürfnisse verhindert. Gerade diese Klarheit sei aber notwendig, um politisch die richtigen Entscheidungen zu treffen (#10,18).

Insgesamt drängte die Bewegung in den frühen 1970er Jahren also hin zu einer stärkeren Organisation. Es wird eingeklagt, dass man sich auch aufeinander verlassen können müsse – das bedeute auch, den Individualismus in der Bewegung zurückzudrängen. Diese Wandlungsansprüche wenden sich gegen Werte wie Spontaneität und Authentizität, welche zu dieser Zeit noch insgesamt dominierten. Zweifel an diesen Forderungen werden insbesondere dahingehend formuliert, ob eine durchgeordnete Alternative überhaupt eine Alternative sei. Zudem weisen einige Kommunard*innen darauf hin, dass individuelle Freiheit notwendig sei, um

aufgeklärt handeln zu können. Aufbauend auf dieser Rekonstruktion der Bewegung und ihres Selbstverständnisses, soll im Folgenden eine Deutung dieser Praxis als Widerstand angeboten werden, die von einer Darstellung des historischen Kontextes eingeführt wird.

5.3 Gesamtdarstellung und Deutung

Die beschriebene Epoche Anfang der 1970er Jahre war geprägt von der Entstehung einer neuen radikalen linken Kraft in den USA, die sich der Parteipolitik verweigerte. Ehemals politische Heimat der radikalen Linken und der Arbeiterbewegung, verlor die »Communist Party of the United States of America« (CPUSA) in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg immer mehr an Legitimität. Das hatte einerseits damit zu tun, dass die CPUSA entgegen anti-faschistischer Beteuerungen aus »Solidarität« mit der UDSSR den Hitler-Stalin-Pakt begrüßte. Andererseits trug die Verfolgung der Partei und ihrer Anhänger durch Joseph McCarthy im Zeichen des Kalten Kriegs zu dieser Delegitimierung bei. Insgesamt geriet die CPUSA damit spätestens in den 1950er Jahren ins politische Abseits. Statt einer neuen radikalen Partei entstand die sogenannte *neue Linke*, die den Staat nicht länger als Scharnier für sozialen Wandel betrachtete. Sie sah in ihm vielmehr einen Kriegstreiber und die institutionelle Absicherung von Herrschaftsinteressen (Brick und Phelps 2015: 20). Dieser Eindruck verstärkte sich, als Martin Luther King und John F. Kennedy ermordet und mit der »Gulf of Tonkin Resolution« eine umfassende Beteiligung der US-Streitkräfte in Vietnam eingeleitet wurden. Zusammen mit den sogenannten »Freedom Summer Murders« führten diese Entwicklungen zu einer Welle der Empörung und Wut bei vielen Jugendlichen, die nicht einmal mehr daran glaubten, dass Straßenproteste etwas ändern würden. Sie entscheiden sich stattdessen für den Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften.

Zu dieser Entwicklung trug auch die Veränderung der Sozialstruktur in den USA wesentlich bei. In den 1960er Jahren wuchs die Babyboom-Generation der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg heran: Mitte der 1960er Jahre war mehr als die Hälfte der US-Bevölkerung unter 25 Jahren alt; die Gesamtzahl der Studierenden stieg von 1,7 Millionen im Jahr 1946 auf 6,7 Millionen im Jahr 1965 und 8 Millionen im Jahr 1970 (Gilcher-Holtey 2008: 52). Viele dieser neuen Studierenden kamen aus Familien der Unter- und Mittelschicht. So überrascht es kaum, dass die Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre in ihren Zwanzigern waren und ihren Lebensweg als vollkommen offen betrachteten.

Aus sozial- und wirtschaftspolitischer Sicht, war die Zeit bis Mitte der 1970er Jahre eine Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs und einer steigenden Nachfrage nach Waren und Dienstleistungen, in der auch »Suburbia« entstand. Diese sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen gingen Hand in Hand mit kulturellen

Veränderungen in der US-Gesellschaft. In den 1960er Jahren kam es durch das Ende des Japankriegs und neue Einwanderungsgesetze zu einem Zustrom asiatischer Religionen. Neue Drogen wie LSD kamen auf den Markt. Zudem wurde von der US-Administration ein nicht zu unterschätzendes Programm zur Bekämpfung der Armut ins Leben gerufen, das Bedürftigen Lebensmittelmarken garantierte (vgl. Zablocki 1980: 51). Insgesamt zeichneten sich die späten 1960er und frühen 1970er Jahre also auch dadurch aus, dass es viele junge Erwachsene gab, die nicht an Erwerbsarbeit gebunden waren, um in ihrem Alltag einigermaßen über die Runden zu kommen. Viele lebten von Lebensmittelmarken oder von jenem Geld, das die teilweise gut verdienenden Eltern den rebellierenden Kindern nachschickten und das in der Szene auch »love money« genannt wurde.

Entstanden die ersten Landkommunen zeitgleich zu den großen Protestwellen, muss *Communities* als erster Nachhall dieser gigantischen Welle an Kommunen-neugründungen betrachtet werden. Als die ersten Gemeinschaften sicher waren, den kommenden Winter zu überleben, stellten sie sich die Frage, wie genau ihre Praxis eigentlich zu verstehen war. *Communities* ist Ausdruck dieser Suche nach einer Deutung. Drei wesentliche Ergebnisse zur Kommunenbewegung aus diesem Kapitel möchte ich im Folgenden noch einmal knapp zusammenfassen.

Als erstes Ergebnis soll hier festgehalten werden, dass es sich bei der Kommunenbewegung der frühen 1970er Jahre um radikalen Widerstand handelte. Das Magazin *Communities* verstand sich als Kommunikationsorgan einer Bewegung, die auf die Umwälzung der Verhältnisse zielte. Den Kommunar*innen ging es um eine umfassende Demokratisierung, Befriedung und Dezentralisierung der Verhältnisse. Sie verstanden sich selbst als Teil einer Bewegung, die dieses System fundamental umstülpen wollte. Dabei unterschieden sich die unterschiedlichen Gruppen darin, auf welche Art und Weise sie dieses System verändern wollten. Eine erste Gruppe verstand die Gemeinschaften primär als Orte der Selbstveränderung. Sie hatten bemerkt, dass sich Neid, Missgunst und Eifersucht auch in ihnen regten und wollten durch eine Form der Re-Sozialisation eine andere, weniger gewalttätige Form des Zusammenlebens erlernen. Eine zweite Gruppe verstand sich als Innovationsmotor der Mehrheitsgesellschaft. Im Rückzug sahen sie eine Möglichkeit, eine neue Form des Zusammenlebens zu entwickeln und der Mehrheitsgesellschaft als bessere Alternative vorzuführen. Eine dritte Gruppe sah die Gemeinschaft als Ort der politischen Organisation. Sie hofften der kapitalistischen Wirtschaftsweise auch durch Konsumverzicht und durch »Do-It-Yourself« ein Schnippchen zu schlagen. So wollten sie sich selbst zu einer Macht aufbauen, die politisch die Verhältnisse ändern konnte. Eine vierte Gruppe verstand sich als Alternativgesellschaft, die sich langfristig wegen ihrer höheren Attraktivität durchsetzen würde. Aus ihrer Sicht bedurfte es gar keiner Überzeugungsarbeit, weil ihnen eindeutig erschien, dass sich die Menschen langfristig ihrer Lebensweise anschließen würden. Wir sollten die Kommunenbewegung der frühen 1970er Jahre also deswegen als radi-

kalen Widerstand ernstnehmen, weil sie einer grundsätzliche Gesellschaftskritik formulierte, sich selbst als Kraft der fundamentalen Ummwälzung sah und begründete (wenn auch unterschiedlich), wieso sie den Wandel auf diese spezifische Weise voranbringen wollte.

Als zweites Ergebnis soll hier festgehalten werden, dass sich die Praxis der Kommunard*innen zwar nur auf einer nationalen – eigentlich eher lokalen – Ebene entfaltete. Ihr Widerstand richtete sich aber gegen eine globale oder transnationale Herrschaftskonstellation, deren Zentrum die Kommunard*innen in den USA sahen, und das sie für so stabil hielten, dass es von Innen nicht verändert werden konnte. Die Kommunard*innen richteten sich gegen den Krieg in Vietnam und die Ausbeutung anderer Regionen der Welt, welche sie in ihrer eigenen Entfremdung gespiegelt fanden. Dabei betrachteten die Akteur*innen den Staat und die etablierten Institutionen in den USA als Gegenspieler. Dennoch zielte ihr Protest nicht nur auf die Veränderung dieser Institutionen, sondern der gesamten als herrschaftlich wahrgenommenen Lebensweise. Insgesamt sollte die Aktivist*innen als Gegenbewegung zu dieser herrschaftlichen Lebensweise verstanden werden und die Kommunen als »Gegengemeinschaften«.

Drittens zeigt sich in der Beschreibung dieses radikalen Widerstands eine Spannung, welche als spezifische Ausprägung der »Dialektik des Rückzugs« verstanden werden muss. Die Hauptspannung der Bewegung in den frühen 1970er Jahren bestand primär zwischen den Polen Spontaneität und Gemeinschaft. Zum Ende der betrachteten Periode wurde die Spannung zunehmend zur Seite der Gemeinschaft hin aufgelöst und das Bedürfnis nach Spontaneität trat in den Hintergrund, wie auch das folgende Kapitel verdeutlicht.

6. Der Rückzug als Aufbau von Gegenmacht: 1977-1985

»Don't start a commune in 1977!« heißt es auf dem Titelblatt der 25. Ausgabe des Magazins *Communities*. Die Zeitschrift spiegelt damit eine Stimmung wider, die kennzeichnend ist für die Kommunenbewegung der späten 1970er Jahre. Man versuchte die vielen unkoordinierten Projekte aus den Jahren des Aufbruchs und der Zuversicht in langfristig funktionierende Zusammenhänge einzubinden. Waren sich viele Kommunard*innen in den 1960er und frühen 1970er Jahren sicher, Teil einer bereits ablaufenden Umwälzung zu sein, stellten sich die Aktivist*innen diesen Wandel Ende der 1970er Jahre eher als das Ergebnis harter Arbeit vor. Man diskutierte über die richtige Strategie, um Wandel hervorzubringen, und über praktische Lösungen, wie die eigenen Ansprüche am besten umzusetzen wären. Diesen neuen Realismus fängt die Kommunardin Kat Kinkade mit ihrem Leitartikel ein: »Please don't start a commune in 1977!«.

Kinkade, die noch wenige Jahre zuvor in einem Artikel behauptet hatte, jeder könne eine Kommune gründen, argumentiert, dass das Jahr 1977 nicht der richtige Zeitpunkt dafür sei. Die Chancen auf Erfolg seien gering. Zu oft habe sie gesehen, wie die guten Ideen und die Moral einer Gruppe im Gründungsprozess durch ungenügende Hygiene und Krankheiten zerstört wurden. Natürlich könne man dagegen Vorkehrungen treffen, aber dazu brauche es handwerkliches Geschick und Wissen, das nur wenige der meist weißen Stadtkinder aus der Mittelschicht hätten. Eindringlich beschreibt sie die Armut, welche Kommunard*innen teilweise über mehrere Jahre ertragen mussten, bis erste basale Annehmlichkeiten – Abwasserleitungen, warmes Wasser und genügend Nahrungsmittel – zur Verfügung standen. Dazu kämen Machtkämpfe in noch nicht gefestigten Gruppen. Wenn dann ein unvorhergesehenes Problem auftrete (ein Auto geht kaputt, jemand braucht einen medizinischen Eingriff etc.), sei es um die Gruppe schnell geschehen. Neben diesen Schwierigkeiten, mit denen alle Kommunengründungen zu kämpfen hätten, betreffe zeitgenössische Neugründungen noch eine weitere Schwierigkeit: das Interesse der Öffentlichkeit sei erlahmt und es gebe bereits einige Kommunen, denen man sich anschließen könnte. Heutige Neugründungen dürften daher nicht auf wachsende Mitgliederzahlen hoffen.

Neben diesen Hinweisen auf praktische Probleme, argumentiert Kinkade zudem für eine realistischere Sicht auf neue Projekte. Neue Projekte seien gar nicht dringend notwendig, denn – trotz aller mit ihnen verbundenen Hoffnungen – würden auch sie nicht alle Probleme der Bewegung lösen. Um zu verstehen, wie der überbordende Idealismus der 1960er Jahre in den 1970er Jahren ironisch gebrochen und mit einem neuen Realismus konfrontiert wird, lohnt es sich, eine Passage aus Kinkades Aufsatz komplett zu zitieren.

»Why you will want to start another commune is obvious. For one thing, none of the communes now in existence will suit you. [...] Your brand of psychology, or therapy, or yoga, or religion, will prevent conflicts and struggles of the kind I speak of so knowledgeably. In fact, you can see right away that the major problems are not economic but (a. psychological) (b. spiritual) (c. emotional) (d. sexual) (e. sociological) (f. anthropological) (g. nutritional) (h. several of the above). Your idea is ... (fill in the blank), and it has a high potential for success because it combines the (...) with the (...) and eliminates the undesirable (...), which has been the major problem all along. [...] I'll say it as plainly as I can: No, it won't. No, you can't. No, your theory is not sufficient to deal with the multiple problems of community. No, the solutions you've thought up are not essentially new. And no, another twist in the long tail of communal complications will not help more people to find community. In fact, it will do the opposite.« (#25,4-5)

Kinkades beißende Ironie ist Ausdruck eines neuen Selbstverständnisses. Erstens stellt sie den überschießenden Idealismus der Szene infrage: Die einfache Lösung für gesellschaftliche Probleme gebe es nicht. Zweitens argumentiert sie strategisch aus der Perspektive der Bewegung, dass scheiternde Neugründungen der gesamten Szene schaden, weil potenzielle Kommunard*innen ausgebrannt würden und damit der Bewegung verlorengingen.

Gleichzeitig zeigt Kinkades Aufsatz, dass dieser neue Realismus und das neue Selbstverständnis kein Abgesang auf gesellschaftlichen Wandel war, sondern vielmehr der Versuch, die Bewegung langfristig auf solidere Beine zu stellen. Statt neue Gemeinschaften zu gründen, solle man sich den bereits bestehenden Kommunen anschließen, meint Kinkade. Diese bestünden aus funktionierenden Gruppen und hätten schon einige der Annehmlichkeiten geschaffen, die Neugründungen sich erst noch hart erarbeiten müssten. So werde langfristiger Wandel abgesichert bis es wieder sinnvoll sei, neue Gemeinschaften zu gründen: »Surely we don't expect the expansion of the movement to stop. To my mind, the time to start up again will be when the currently struggling communities are strong, strong enough to lend some help to new groups« (#25,5).

Diese Anekdote ist dem folgenden Kapitel über die Jahre 1976 – 1985 deswegen vorangestellt, weil in ihr die wesentlichen Charakteristika, Fragen und Kämpfe der Zeit aufblitzen. Die Argumentation von Kat Kinkade zeigt, erstens, dass die Pha-

se des wilden Aufbruchs der Kommunenbewegung in den 1970er Jahren langsam zu Ende geht. Sie deutet zweitens schon an, dass die Landkommunen – ehemals die Leuchttürme der Gegenkultur – an Bedeutung verlieren. In den 1970er und 80er Jahren wird das Bild der Bewegung zunehmend von Stadtkommunen und Genossenschaften geprägt. Sie zeigt drittens, dass diese Epoche geprägt ist von einem – wenn auch groben – geteilten Selbstverständnis der Kommunenszene: Das Problem des Scheiterns von Neugründungen besteht für Kinkade immerhin darin, dass die Bewegung insgesamt darunter leidet. Viertens weist diese Erzählung paradigmatisch auf jene Spannung hin, welche den radikalen Widerstand der 1970er/80er Jahre prägt: die Spannung zwischen einem neuen »Realismus« einerseits, der mit einem Anspruch auf Funktionalität verknüpft ist, und dem idealistischen Anspruch, die Gesellschaft radikal umzugestalten, der weiterhin und mit gleicher Vehemenz vertreten wird.

Auf der Ebene des Magazins führt diese Spannung dazu, dass die Herausgeber*innen ständig hin- und hergerissen waren zwischen einer stärkeren Anpassung von *Communities* an den Zeitschriftenmarkt einerseits und der Hoffnung andererseits, dass sich die Zeitschrift langfristig auch so wegen der Qualität ihrer Einsichten durchsetzen würde. Auf der Inhaltsebene spiegelte sich diese Spannung in der Entscheidung der Herausgeber*innen, auch über erfolgreiche Bewegungen zu berichten, die nicht basisdemokratisch organisiert waren. Auf der Ebene der Bewegung schlug sich diese Spannung am Ende gar in einer Trennung nieder zwischen den realistischeren Genossenschaftler*innen und den utopistischeren Kommunard*innen.

Um die Kommunenbewegung in den Jahren 1976 – 1985 zu beschreiben und zu deuten, werde ich zuerst im Detail beleuchten, wie *Communities* in dieser Phase produziert wurde. Hierdurch versuche ich insbesondere implizite Wissensinhalte der Akteur*innen und praktische Probleme der Bewegung nachzuvollziehen (6.1.). Danach rekonstruiere ich anhand der in der Zeitschrift veröffentlichten Artikel die Konturen der Bewegung und deren expliziertes Selbstverständnis (6.2.). Ausgehend von dieser Rekonstruktion, deute ich die Kommunen der Jahre 1976 – 1985 als Widerstand, der durch die Gründung von alternativen Organisationen den eigenen Alltag und die soziale Situation insgesamt radikal zu verändern suchte (6.3.).

6.1 Das Magazin

6.1.1 Produktionsprozess

War der Produktionsprozess der Zeitschrift in den frühen 1970er Jahren von wechselnden Herausgeber*innen und einer dezentralen Struktur geprägt, so änderte sich das im Verlauf des Jahrzehnts. Ab Mitte der 1970er Jahre kann der Produk-

tionsprozess als zentralisiert und stabil beschrieben werden. Von 1977 – 1985 saßen die Hauptverantwortlichen Redakteur*innen der Zeitschrift an zwei Orten: in der Kommune »Twin Oaks«, Virginia, und in einer Stadtkommune in New Haven. Die Kommune »Twin Oaks«, in der es zwischenzeitlich immer wieder Diskussionen über den hohen Arbeitsaufwand gegeben hatte, der mit der Zeitschrift einherging, erklärte sich dennoch bereit, mittelfristig deren Produktion und Distribution sicherzustellen. Dezentralisierung war damit nur noch insofern ein Thema, als Gastautor*innen einzelne Ausgaben der Zeitschrift »adoptieren« konnten. Auch personell begann für die Zeitschrift eine Phase der Stabilität. Als Bewohnerin von »Twin Oaks« übernahm Mellisa Wenig maßgeblich die redaktionelle Verantwortung. In New Haven kümmerte sich der Kommunarde Paul Freundlich (und mitunter Chris Collins) um die Zeitschrift. Da Paul Freundlich im Vorstand der New Havener Non-Profit Organisation »Un-school Educational Services Corporation« saß, wurde auch *Communities* Teil dieser steuerbefreiten Organisation. Mit diesem neuen Team beginnt 1976 also eine Phase der Konsolidierung für das Magazin. Die redaktionelle Arbeit und der Produktionsprozess werden zur Routine.

Zu Beginn der 1980er Jahre gerät diese relativ stabile Konstruktion jedoch langsam ins Wanken. Trotz zahlreicher Versuche, neue Leser*innenkreise für *Communities* zu erschließen, bleibt die Reichweite der Zeitschrift gering. Das hat auch damit zu tun, dass die Herausgeber*innen sich dagegen wehren, diese attraktiver zu gestalten. Wie Paul Freundlich lapidar bemerkt: »we've chosen to avoid the high-powered prose, layout and glossy appeal of mass-oriented publications in favor of quality, process and sincerity. (We're not into easy success.)« (#49, 45).

Die engen finanziellen Rahmenbedingungen und die begrenzte Sichtbarkeit der Zeitschrift führen dazu, dass sich Paul Freundlich und Melissa Wenig, die das Magazin beinahe zehn Jahre lang am Laufen halten, Anfang der 1980er Jahre neue Projekte suchen. Paul Freundlich gründet »Coop America«, deren Ziel eine kooperative, soziale und umweltverträgliche Art des Wirtschaftens ist. »Coop America« soll als Dachgenossenschaft und Vertriebssystem für die Produkte kleinerer Genossenschaften fungieren. Für die Gründung der einigermaßen erfolgreichen Genossenschaft greift Paul auf die durch *Communities* bestehenden Kontakte in Kooperativen und Kommunen zurück. Melissa Wenig verlässt die Kommune »Twin Oaks« im Jahr 1983, sucht sich eine Wohnung in der Stadt und beginnt als Öffentlichkeitsbeauftragte einer Aufnahmestation für Familien zu arbeiten. Sie koordiniert deren Angebot für Opfer von Vergewaltigungen (#61,2). Damit bleibt beiden immer weniger Zeit für *Communities*. Das schlägt sich auch in der Zeitschrift nieder. Anfang der 1980er Jahre werden immer mehr Artikel aus anderen Zeitschriften übernommen. Im Zuge dieser Veränderungen gibt schließlich auch die Gemeinschaft »Twin Oaks« ihr Engagement auf:

»We've seen our work with *Communities* as a ›labor of love‹. It's been a major contribution of ours to the communal and cooperative movement. In exchange, we've developed a lot of fine contacts from the magazine. We've gotten to see many interesting publications and newsletters because of our involvement. We've had access to publicity through the magazine. However, we've also put in 1000 plus hours of work each year for \$0-\$2 per hour. Twin Oaks now wants those work hours to put towards other projects« (#63, 2).

Da ein Neuanfang gemacht werden muss, formuliert das langjährige Herausgeber*innenteam Paul Freundlich und Melissa Wenig im Jahr 1984 schließlich vier Optionen für die Zukunft der Zeitschrift. Diese könnte in der Mitgliederzeitschrift der von Paul Freundlich gegründeten »Coop America« aufgehen. Die zweite Option bestünde darin, *Communities* mit einigen anderen Zeitschriften zusammenzulegen. Drittens liege ein Angebot von einer Gemeinschaft vor, die sich gerne an der Produktion von *Communities* beteiligen würde. Viertens sei man im Notfall auch in der Lage, die Zeitschrift mit wenig Aufwand weiterzuführen, wenn Inhalte komplett übernommen würden. Die Herausgeber*innen fordern ihre Leser*innen auf, mit Ihnen in Kontakt zu treten, um ihre Meinung zu diesen Vorschlägen zu äußern. Noch im selben Jahr präsentiert das Gespann die Zukunft der Zeitschrift: *Communities* soll ab dem Jahr 1985 von der »Stelle«-Gemeinschaft herausgegeben werden. Dass sich damit auch ein Wandel im Stil der Zeitschrift andeutet, zeigt schon die programmatische Ankündigung des neuen Chefredakteurs: »Stelle will seek to widen our relevance to the communities movement; engage the support of strong communities; promote and publicize the magazine; and underwrite our operating costs while we transition towards a stronger, more useful publication« (#64, 3). Knapp zusammengefasst, soll die Zeitschrift also in Zukunft stärker den Mainstream ansprechen.

6.1.1.1 Auflage und Finanzierung

Obwohl sich der Produktionsprozess von *Communities* in den 1970er Jahren deutlich stabilisierte, stand die Zeitschrift finanziell durchweg schlecht da. Das lag aber nicht am geringen Preis. Eine Ausgabe der Zeitschrift kostete im betrachteten Zeitraum am Kiosk zwischen \$1,25 und \$2,50 (inflationsbereinigt entspricht das 2018 etwa 6\$).¹ Ein Jahresabonnement kostete zwischen \$6 und \$10 (entspricht 2018 etwa \$24). Jedoch verzichtete die Zeitschrift auf Werbeanzeigen. Zudem stagnierten die Absatzzahlen. Obwohl die Herausgeber*innen schon im Jahr 1977 als Ziel ausgegeben hatten, die Verbreitung zu verdoppeln (#24, 2), verkaufte sich die Zeitschrift auch in den Folgejahren nicht besser. Mit geringen Abweichungen wurden in der

1 www.in2013dollars.com/1984-dollars-in-2018?amount=2.50.

analysierten Epoche jeweils ca. 5.000 Exemplare jeder Ausgabe verkauft (#61).² Zwar konnten so alle laufenden Ausgaben gedeckt werden, für Löhne reichte es aber kaum. Aufgefangen wurde diese ökonomische Lücke durch die Unterstützung der Kommune »Twin Oaks«, durch staatliche Subventionen, eine Sonderedition der Zeitschrift und die geringen Lebenshaltungskosten der Herausgeber*innen.

Die Kommune »Twin Oaks«, welche schon seit der Gründung der Zeitschrift im Jahr 1972 an deren Produktion und Distribution beteiligt war, entschied sich auch nach dem Ausscheiden der letzten anderen verbleibenden Kommune »LimeSaddle« dafür, *Communities* mittelfristig zu unterstützen. Der besondere Beitrag von »Twin Oaks« bestand darin, die Vergütung der sonst kaum entlohnnten Arbeit an der Zeitschrift auf ihre Gemeinschaft zu verteilen. Dies funktionierte, weil die Ökonomie von »Twin Oaks« in den späten 1970er Jahren nach dem sogenannten »Labour Credit«-System organisiert war. Das System sollte gewährleisten, dass die Kommunist*innen in der Verteilung von Arbeit unabhängig vom Arbeitsmarkt waren. Statt individuell Geld durch Lohnarbeit zu verdienen und ihre Hausarbeit privat zu erledigen, musste jede Kommunist*in in »Twin Oaks« pro Woche eine bestimmte Menge an »labour credits« erarbeiten. Die Anzahl an »labour credits«, die man für eine bestimmte Arbeit – egal ob Hausarbeit oder Lohnarbeit – bekam, wurde von der Gemeinschaft festgelegt. Hatte man die festgelegte Menge an »credits« erreicht, so wurde die eigene Versorgung komplett von der Gemeinschaft gewährleistet. Indem also die Arbeit am Magazin *Communities* mit »labour credits« entlohnt wurde, subventionierte die Kommune »Twin Oaks« die Zeitschrift indirekt (vgl. #26). Wie sehr *Communities* davon profitierte, erkennt auch die Herausgeberin Melissa Wenig erst, nachdem sie Twin Oaks verlassen hat:

»I left Twin Oaks thinking [...] that I would have more time and more energy to make it [the magazine] financially solvent. I was out of touch with what it takes to move, to leave one's life and friends, to make new friends, to look for work, to bring in a livelihood, to settle in. At Twin Oaks, *Communities* was the center of my life; it was my work. Suddenly it became peripheral, a hobby.« (#65,2)

Neben dieser Unterstützung durch »Twin Oaks«, profitierte die Zeitschrift in der analysierten Epoche auch von staatlichen Zuschüssen. Durch die Mitarbeit von Paul Freundlich war *Communities* Teil der sogenannten »Un-school Educational Services Corporation« geworden, einer Non-Profit Organisation, die eine alternative Schule betrieb und einen Newsletter herausgab. An diese Organisation war auch ein weiteres Projekt von Paul Freundlich angeschlossen, das »Training for Urban Alternatives« hieß und für das er 1974 \$250.000 vom »National Institute for Mental Health« (inflationsbereinigt ca. \$1.280.117 im Jahr 2018) eingeworben hatte. Paul Freundlich hatte glaubhaft darlegen können, dass die Arbeit im Rahmen der New

2 Damit ist keine präzise Angabe zu der Zahl der Leser*innen gemacht. Siehe hierzu FN 16.

Havener Gegenkultur auch der geistigen Gesundheit Einzelner und damit der Gesellschaft zu Gute kam. Seinen Berechnungen zufolge schaffte die Organisation ein Angebot für fast fünf Prozent der Stadtbevölkerung (#83, 10). Neben diesen Geldern profitierten Paul Freundlich und der zwischenzeitliche Mitherausgeber Chris Collins vom sogenannten »Comprehensive Employment and Training Act« (CETA). CETA war von Republikanern und Demokraten gemeinsam dazu aufgelegt worden, Langzeitarbeitslose und Geringverdiener*innen für die Dauer von bis zu zwei Jahren ein (zusätzliches) Gehalt zu ermöglichen, wenn sie für Non-Profits oder staatliche Organisationen arbeiteten. Wie der Name des Programms schon sagt, wurde mit dieser Unterstützung die Hoffnung verbunden, dass Personen durch ihre CETA-finanzierte Arbeit für den ersten Arbeitsmarkt qualifiziert würden. Auch wenn man durch die Auszahlungen das Subsistenzniveau kaum überschritt, wurde dieses Programm von vielen Aktivist*innen der Gegenkultur als Gehalt genutzt, während sie unentgeltlich in Bildungs- oder Pflegeeinrichtungen arbeiteten. Auch Paul Freundlich und Chris Collins erlaubte diese Förderung bis Ausgabe 39 für *Communities* zu arbeiten und dabei ein Gehalt zu beziehen, das zum Überleben reichte. Als jedoch die CETA-Unterstützung auslief und *Communities* finanziell immer noch auf sehr wackeligen Beinen stand, bemerken sie nur lapidar: »Right now we're basically just hoping for the best...« (#39, 0).

Um die leeren Kassen der Zeitschrift dennoch ein wenig zu füllen, geben die Herausgeber*innen Ende der 1970er Jahre eine Sonderausgabe heraus, den sie »A Guide to Cooperative Alternatives« nennen. Sie ist dicker als die Zeitschrift und richtet sich an die Mehrheitsgesellschaft, indem sie einen Überblick über den Stand der »Alternativbewegung« am Ende der 1970er Jahre gibt. Da die Sonderausgabe weitere Bevölkerungskreise anspricht als *Communities* und erheblich teurer ist, spült der Verkauf dieser »Sonderausgabe« noch einmal Geld in die Kassen und führt zu einer erhöhten Sichtbarkeit des Magazins *Communities* (#47).

Nicht zuletzt konnte das Magazin weiterbestehen, weil die Herausgeber*innen Paul Freundlich, Melissa Wenig und Chris Collins bereit waren, unter sehr knappen finanziellen Rahmenbedingungen zu arbeiten. Dabei wurde dieses Arrangement jedoch stets als prekär wahrgenommen.

6.1.1.2 Inhaltliche Ausrichtung und Selbstverständnis

Die beschriebene Konsolidierung des Produktionsprozesses von *Communities* hinterließ auch inhaltliche Spuren. So war die Zeitschrift in der betrachteten Periode viel klarer strukturiert als noch Anfang der 1970er Jahre und von regelmäßig erscheinenden Kolumnen geprägt. Dabei wurden auch wissenschaftliche Inhalte immer stärker akzeptiert: eine Kolumne »Social Sciences« widmete sich gar relevanten Ergebnissen in den Sozialwissenschaften; in der Kolumne »International«

wurde über Kommunen und Entwicklungen in anderen Ländern berichtet; in »Resources« wurden interessante Bücher oder Informationszentren vorgestellt.

Verstand sich *Communities* in den frühen 1970er Jahren als Kommunikationsorgan und Teil einer revolutionären, gegenkulturellen Bewegung, so nahm Ende der 1970er Jahre die Unmittelbarkeit ab, mit der ein Wandel erwartet wurde. An die Stelle des schmalen und zielgerichteten Selbstverständnisses der Zeitschrift – revolutionäre Umwälzungen voranzutreiben – tritt zum Ende der 1970er Jahre zunehmend das breitere Selbstverständnis, Verbindungen innerhalb der Gegenkultur herzustellen und dabei einen Wissenstransfer zwischen den verschiedenen Projekten voranzutreiben. Dabei etablierte sich *Communities* als feste Größe in der Bewegung; die Herausgeber*innen waren gut vernetzt und wurden in der Szene geachtet. Da die Zeitschrift einige Texte prominenter Bewegungsakteur*innen drucken konnte, wurde sie als Avant-garde-Blatt wahrgenommen (#29).

Zwar waren Offenheit und Ehrlichkeit auch schon zu Gründungszeiten der Zeitschrift wichtige Werte der Redaktion gewesen, sie wurden in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren aber noch intensiver gepflegt. Die Herausgeber*innen führten dies auch auf ihre mit einer bestimmten »Reife« einhergehende Selbstsicherheit zurück. Die Fähigkeit, ehrlich und offen sowohl über Erfolge und Misserfolge zu sprechen, »comes from a sense of security and solidity about the paths we follow that relieves us of the need to propagandize about them« (#31,36). Einhergehend damit auch eine zunehmende Pluralisierung der Perspektive(n), die in *Communities* zum Ausdruck kamen.

»*Communities* has changed and matured. Rather than being the mouthpiece for a particular approach like communal living, we've become a forum for a lot of different things that people are doing. From its original utopian models and ambitious, improbable projects, *Communities* has come to a loose form of alternative ›pluralism‹; something short of a defined ideology, which is nevertheless a particular perspective, an observation of alternatives that has to do with their intentionality and sense of community« (#31,40).

Der Fokus von *Communities* auf Kommunen und speziell Landkommunen wurde also zunehmend als zu schmal wahrgenommen. Paul Freundlich, der selbst in New Haven Teil der städtischen Alternativkultur war, legte schon in der ersten von ihm redaktionell betreuten Ausgabe den Fokus auf städtische Gemeinschaften und verschob damit den Schwerpunkt der Inhalte. »Cooperatives, radical human services and people's movements are part of the mix we try to present in *Communities* – along with intentional communities, healing and spirit, humane relationships and economic democracy« (44,2). Sichtbar wird die enorme Bedeutung dieser Blickverschiebung insbesondere daran, dass 1982 sogar der Untertitel der Zeitschrift geändert wird. Statt »*Communities – journal of communal living*« heißt die Zeitschrift nun »*Communities – journal for cooperation*« (#54). Damit wird das Wort »living«, das ja

speziell auf Kommunen und intentionale Gemeinschaften verweist, aus dem Titel gestrichen. Dieser Trend hat auch damit zu tun, dass sich der hauptverantwortliche Redakteur der Zeitschrift, Paul Freundlich, zunehmend für die Genossenschaftsbewegung engagiert und Mitte der 1980er Jahre die bereits erwähnte Dachgenossenschaft »Coop America« gründete.

Im Zuge dieser Neuausrichtung ändert sich aber noch ein wesentliches Merkmal von *Communities*: war es Anfang der 1970er Jahre noch von Bedeutung, dass über Projekte und Initiativen berichtet wurde, die selbst basisdemokratisch verfasst waren und dabei jenen Wandel vorwegnahmen, der erreicht werden sollte, nähert sich *Communities* in den 1980er Jahren immer stärker den Effektivitätsvorstellungen des Mainstreams an. Damit wird die Zeitschrift insofern »realistischer« als anerkannt wird, dass basisdemokratische Organisationsprinzipien unter den gegebenen Umständen ineffektiv sein können. »We ask ourselves if we can afford to ignore those success stories of the woman's movement which have come through hierarchically and non-democratically run organizations« (#61,2).

6.1.2 Das Magazin *Communities*: Austauschplattform der Gegenkultur

Aus dieser Darstellung der Konsolidierungsphase des Magazins 1977 – 1985 wird klar, dass sich *Communities* im betrachteten Zeitraum stark veränderte. Diese Veränderung war getrieben von einer Spannung zwischen Idealismus einerseits – also dem Anspruch eine andere Ordnung hier-und-jetzt zu erschaffen – und einem neuen Realismus andererseits, der sich darin ausdrückte, dass zunehmend die »Funktionalität« bestimmter Maßnahmen im Fokus stand. Dies ging einher mit drei Hauptveränderungen. Erstens verstand sich die Zeitschrift nicht länger als Medium und Treiber einer Revolution, sondern eher als Debattenorgan einer heterogenen Bewegung. Zweitens standen bei *Communities* nicht länger die Landkommunen im Fokus. Stattdessen berichtete die Zeitschrift häufiger über Stadtkommunen, alternative Betriebe sowie auch Produktions- und Konsumgenossenschaften. Drittens galten zunehmend auch jene Projekte als interessant, die nicht selbst basisdemokratisch organisiert waren, aber dafür als effektiv galten.

Diese Rekonstruktion des Produktionsprozesses weist einerseits auf die Blindstellen der Zeitschrift hin: wie schon in den frühen 1970er Jahren, bot *Communities* keine Bühne für gewalttätige oder konservative Gemeinschaften und druckte auch immer weniger Texte von Gruppen, welche auf spontane Unmittelbarkeit setzten. Aber auch Gedichte und verspielte Selbstbespiegelungen fanden nur noch selten ihren Weg in die Zeitschrift. Dafür tauschten sich die Kommunard*innen nun stärker über die Struktur von Genossenschaften aus. Diese Bemerkungen sind einerseits als Einschränkung der Aussagekraft des weiter unten analysierten Materials zu verstehen; andererseits zeigen sie aber auch einen wesentlichen Trend an: denn immerhin wurden diese Einschränkungen praktisch wirksam und führten zu der

spezifischen Form von Bewegung, welche ich hier »die« Kommunenbewegung nenne. Der folgende Abschnitt liefert ein Bild dieser Bewegung in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren.

6.2 Die Bewegung

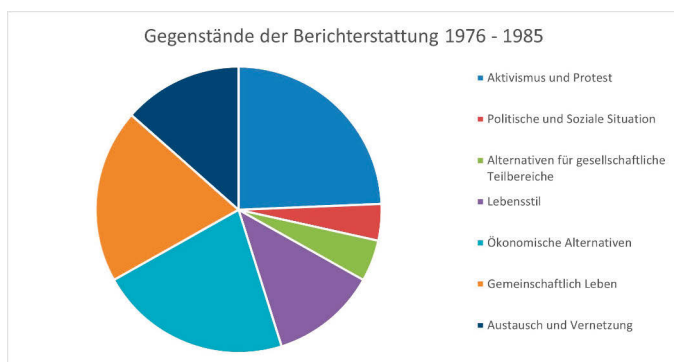
Communities war in den späten 1970er Jahren das Magazin einer Bewegung, die sich in unterschiedlichen Projekten ausprobierte. Die 1960er und frühen 1970er Jahre hatten zur Gründung unterschiedlicher alternativer Organisationen geführt (vgl. #26,42). Das Problem der Spannung zwischen Spontaneität und Gemeinschaft, welche die Bewegung in den frühen 1970er Jahren geprägt hatte, war zugunsten einer stärkeren Formalisierung aufgelöst worden: Die Frage der praktischen Weiterentwicklung der gegründeten Organisationen wurde zum Thema der 1970er und 1980er Jahre. Damit fand auch eine Ausdifferenzierung der Bewegung statt.

Bestand die Kommunenbewegung in den frühen 1970er Jahren noch mehrheitlich aus Landkommunen, so setzte sie sich nun aus unterschiedlichen Organisationen zusammen: Neben Landkommunen prägten auch Stadtkommunen, Produktions- und Konsumgenossenschaften, Kinderkrippen, kollektiv geführte Buchläden und Verlage die Bewegung. Diese Heterogenität spiegelte sich auch in den Artikeln von *Communities*. In der folgenden Darstellung (Abbildung 11) ist abgebildet, von welcher Praxis die im Magazin erschienenen Artikel handelten. Dabei unterscheide ich Texte, die sich mit Aktivismus und Protest beschäftigen (z.B. einer Demonstration), von jenen, die sich mit alternativen Organisationen beschäftigen (z.B. einer alternative Schule), und solchen, die Fragen des Lebensstils diskutieren (z. B. einer neue Ernährungsweise). Ich unterscheide jene Texte, in denen es explizit um gemeinschaftliches Leben geht (z.B. Kommunen), von jenen, die sich mit Austausch und Vernetzung beschäftigen (z.B. dem Magazin), und jenen, welche auf den sozialen Kontext verweisen.

Wie die Graphik zeigt, spielte das gemeinschaftliche Leben in der Phase zwischen 1977 und 1985 weiterhin eine wichtige Rolle für die Bewegung (20 %). Mehr Artikel beschäftigten sich jedoch mit alternativen ökonomischen Organisationen. Am prominentesten waren zu dieser Zeit sogar Diskussionen über Aktivismus (24 %). Insofern aber auch Fragen des Lebensstils (12 %) und der Vernetzung (13 %) thematisiert werden, spiegelt sich die Heterogenität der Bewegung auch in *Communities*.

Sichtbar wird diese Heterogenität zudem in jenen Verzeichnissen bestehender Kommunen, die regelmäßig in der Zeitschrift gedruckt werden: den sogenannten »community directories«. Diese wurden ab dem Ende der 1970er nicht mehr einfach alphabetisch sortiert, wie noch in den 1970er Jahren, sondern immer häufiger entlang bestimmter Dimensionen strukturiert. Diese Struktur erlaubte einen

Abbildung 11



schnellen Zugriff auf jenen Bereich der Bewegung, der die Leser*innen interessierte. Im Verzeichnis des Jahres 1977 konnte man sich den Gruppen der Bewegung anhand der Dimensionen Größe, Ort, Altersstruktur, Organisationsprinzip, Ernährung, Religion und Beziehungen nähern. Um nur einen knappen Überblick zu geben: die größte verzeichnete Gruppe besteht aus 5.000 Mitgliedern, die kleinste nur aus zwei. Etwa drei Viertel der gelisteten Gemeinschaften sind ländlich, das andere Viertel städtisch. Etwa in der Hälfte der Gruppen leben Kinder. Was ihre Organisation angeht, ordnen sich die Gruppen nach den Kategorien »Konsens«, »Mehrheitswahl«, »anarchistisch«, »Walden II« und »Führer/Guru«. Auffällig ist zudem, dass sich nur wenige Gruppen zu Lifestyle-Fragen positionieren. Auch zu Fragen der Ernährung, der Religion und Partnerschaften findet man sehr unterschiedliche Antworten. Es ist also unmöglich in dieser Phase ein »repräsentatives« Projekt auszuwählen.

Kat Kinkades 1977 oben beschriebener Artikel antizipiert einige der Veränderungsprozesse, die sich in den 1980er Jahren voll entfalteten. Die stärkere Formalisierung der Bewegung trug einerseits zu Kontinuität in der Bewegung bei. Gleichzeitig wurden so Fragen nach dem Verhältnis von Idealismus und Realismus virulent. Die aufzubauenden Organisationen sollten egalitär und dennoch ökonomisch stabil, basisdemokratisch organisiert und dennoch politisch schlagkräftig sein. Im Folgenden soll diese Spannung zwischen Idealismus und Realismus noch einmal beleuchtet werden, indem ich die Bewegung anhand der in der Zeitschrift veröffentlichten Texte darstelle. Hierfür nutze ich die im Magazin veröffentlichten Inhalte erstens als Informationsquelle über die Bewegung und zweitens kartographiere ich diese Inhalte, um den Charakter der Bewegung zu beschreiben. Drittens rekonstruiere ich das Selbstverständnis der Bewegung aus jenen Artikeln, welche im Prozess des Kodierens als relevant identifiziert habe.

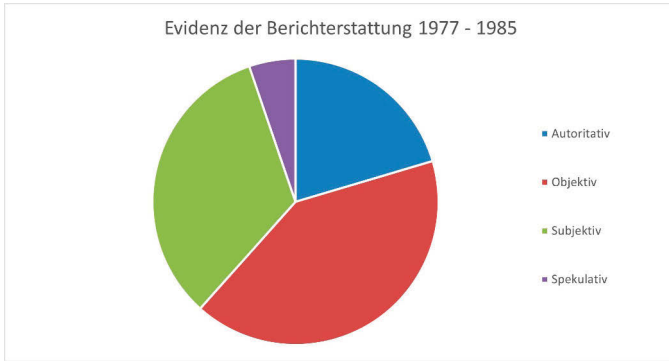
»So here's our story, folks. Contrary to popular opinion, communes, cooperation and community are alive and well in the 80's. Some of us have found that growing up and giving up our ideals are not synonymous. We've found that non-violence, cooperation, spiritual search and feminism are possible where, when and if we can create the worlds/institutions within which respect for those values is customary« (#46,2).

Wie dieses kurze Zitat zeigt, war die Kommunenbewegung der 1970er und 1980er Jahre insbesondere damit beschäftigt, alternative Institutionen aufzubauen, welche ein besseres und gerechteres Leben erlauben sollten. Spontaneität und Authentizität waren zwar als Werte nicht vergessen worden, dennoch war die Ansicht weit verbreitet, dass die Gegenkultur starke Organisationen brauchte: »Because your goal is to empower people. In order to do that against people with money – you know, ›one person, one vote‹ instead of ›one dollar, one vote‹ – you've got to organize« (#51,11). Dass dieser neue Realismus für die Kommunard*innen eine gewisse Anziehungskraft besaß, zeigt sich auch darin, dass in den späten 1970er Jahren einige Kommunard*innen die Kampagne der sogenannten »citizens party« unterstützen, die zwar auf eine radikale Transformation der Verhältnisse setzte, dabei aber mit dem Slogan warb: »common sense solutions through economic democracy« (#51,5).

Insgesamt spiegelte sich dieser neue Realismus auch in den Diskussionen der Kommunard*innen. Im Gegensatz zu den frühen 1970er Jahren, in denen mehr als die Hälfte der in *Communities* veröffentlichten Artikel auf persönliche Erfahrung und individuelle Einsichten verwiesen, spielten nun Daten, Berichte und Statistiken eine stärkere Rolle. Die folgende Graphik (Abbildung 12) stellt dar, auf welche Art von Evidenz sich die in *Communities* veröffentlichten Artikel bezogen. Hier unterscheide ich zwischen Texten, die auf persönliche Erfahrung verweisen (subjektiv), von jenen, die auf Daten oder Berichte verweisen (objektiv), jenen, die philosophisch sinnieren (spekulativ) und jenen, die Wahrheit behaupten, ohne diese zu belegen (autoritativ). Auffällig ist, dass sich mehr als 40 % der Texte auf eine Art »objektive« Evidenz bezogen. Was in den frühen 1970er Jahren (21 %) eher unüblich war, ist in den 1970er Jahren der gängige Stil. Der neue Realismus der Bewegung zeigt sich zudem in der geringen Bedeutung von »spekulativen« Aufsätzen. Entweder berief man sich auf objektiv messbare Fakten oder auf persönliche Erfahrungen. Das zeigt sich auch an der Art von Texten, die in *Communities* erschienen. War die Sprache der Zeitschrift Anfang der 1970er Jahre noch lebhaft, persönlich und verspielt, so sind viele der in den frühen 1980er Jahren erschienen Texte eher technisch, strategisch und teilweise langatmig. Einher geht mit diesem neuen Realismus eine neue Stabilität der Projekte und Initiativen. Zwar sprechen Kommunard*innen immer noch davon, dass jedes Jahr fast ein Viertel der Bewohner*innen wechseln würde (#35,11) – das ist aber im Vergleich zu den frühen 1970er

Jahren immer noch eine Stabilisierung. Zudem gibt es weniger Neugründungen von Kommunen und auch weniger Zusammenbrüche.

Abbildung 12



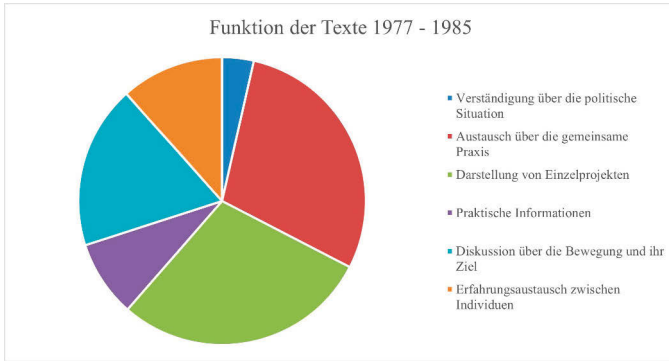
Diese langfristige Projektausrichtung spiegelt sich auch in einer veränderten Altersstruktur, die nicht nur über das Altern der Kommunard*innen erklärt werden kann (#28,9). Ein Kommunarde etwa beobachtet:

»The drug culture came and went. The wild rebels came and went. The escapist came and went. In these times, economically depressed and culturally conservative, the ›alternative society‹ is increasingly given its tone by dropout professionals – people who have finished formal education, started on remunerative careers, acquired some property, started families, and discovered that the fruit for which they had been reaching all their lives was wax« (#28,9).

Zudem aber führte der Fokus auf die effizientere und realistischere Einrichtung der alternativen Organisationen auch zu einer Ausdifferenzierung in der Szene, wie es sie vorher nicht gegeben hatte. Die Herausgeber*innen von *Communities* sind daher in den 1970er/1980er Jahren damit beschäftigt, eine Bewegung zusammenzubinden, die – schon allein wegen sehr unterschiedlicher Anforderungen im Alltag – sich immer weiter voneinander entfernte. Das zeigt sich auch in den Debatten, welche in *Communities* geführt wurden. In der obigen Graphik (Abbildung 13) ist abgetragen, welche Funktion die in der Zeitschrift abgedruckten Texte hatten. Dabei unterscheide ich Texte, die über die Bewegung und ihre Ausrichtung diskutieren (z.B. »wir müssen politischer werden«), von jenen, welche über die politische Situation in den USA oder in der restlichen Welt diskutieren, und jenen, welche sich über die gemeinsame Praxis austauschen (z.B. »Konsens hat bei uns nicht funktioniert«). Dazu unterscheide ich Texte, welche ein bestimmtes Projekt vorstellen (»unser Projekt heißt x, wirtschaftlich sind wir soundso aufgestellt«), von jenen

Texten, in welchen sich Individuen über ihre persönlichen Entscheidungen austauschen (z.B. »als ich mich von meinem Mann getrennt habe, tat mir die Kommune gut«), und jenen Texten, die praktische Informationen aufbereiten (z.B. »mit Feuer kochen geht soundso«).

Abbildung 13



Die Graphik zeigt, dass Texte in den Jahren 1977 – 1985 fast nur drei Funktionen hatten. Entweder man tauschte sich über die gemeinsame Praxis aus, um Erfahrungen zu erfragen oder weiterzugeben (29 %), man stellte das eigene Projekt vor (29 %) oder äußerte sich zur strategischen Ausrichtung der Bewegung. Insgesamt zeigt sich hier, dass *Communities* in den 1970er und 1980er Jahren stark damit beschäftigt war, eine gemeinsame Praxis herzustellen und damit auch eine Bewegung zusammenzuhalten. Einschließlich der Analysen der politischen Situation (4 %), die wie immer sehr selten vorkommen, machen alle anderen dargestellten Textarten insgesamt nur ein Viertel der Texte aus.

Diese Ausdifferenzierung der Bewegung zeigt sich auch deutlich darin, dass sich die Kommunard*innen in ihren Argumenten auf sehr unterschiedliche normative Grundlagen beriefen. Einen Einblick in diese normative Fundierung der Diskussionen unter Kommunard*innen, ihrer Gesellschaftskritik und ihres Austauschs, gibt die Aufschlüsselung der Rechtfertigungsordnungen, auf die sie in den Artikeln verwiesen. Noch einmal grob zusammengefasst, benennen Boltanski und Thévenot (2006) die Wertordnung der Gerechtigkeit (staatsbürgerliche Konvention), des Nutzens (Marktkonvention), der Effektivität (industrielle Konvention), der Authentizität (Konvention der Inspiration), der öffentlichen Zustimmung (Konvention der Bekanntheit), der Tradition (häusliche Konvention), der Nachhaltigkeit (ökologische Konvention) und der Projektevaluation (Projektkonvention). Insgesamt ist festzuhalten, dass die Kommunard*innen sich in dieser Phase der Bewegung zuallererst auf die staatsbürgerliche Konvention stützen. Fast jeder zweite

Artikel des Magazins verweist auf jene Ordnung der Gleichheit und des Rechts. Prominent ist die Konvention der Industrie, die etwa in jedem 2,5ten Artikel genannt wird, und die sich auf eine solide und effiziente Organisationsweise bezieht. Erst dahinter folgt die Konvention der Inspiration (fast jeder 5te Artikel) – mit ihren Einsichten in Authentizität und Selbstverwirklichung. Im Vergleich zu den frühen 1970er Jahren haben also die staatsbürgerliche Ordnung und die Ordnung der Inspiration die Ränge getauscht. Interessant ist zudem, dass die Konvention des Marktes wichtiger geworden ist. Über Bilanzen zu sprechen, war unter den Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre tabu. In den 1970er/80er Jahren verweist immerhin beinahe jeder vierte Artikel auch auf Marktprinzipien. Dabei hat die Rolle der häuslichen Ordnung sichtbar abgenommen. Auch in den verwendeten Rechtfertigungsordnungen zeigt sich also eine Art Realismus. Bestehende politische Institutionen und mögliche Strategien werden diskutiert und die Kraft des Marktes wird – im Gegensatz zu den frühen 1970er Jahren – als wesentlicher Faktor in die langfristige strategische Planung miteinbezogen.

Jedoch täuscht diese Gesamtdarstellung über Unterschiede innerhalb der Bewegung hinweg, die in der analysierten Phase immer prononcierter werden. Sieht man sich an, wie Rechtfertigungsordnungen und Themen der Texte zusammenhängen, so zeigt sich, dass die Konvention der Inspiration weiterhin eine nicht zu vernachlässigende Rolle für diejenigen spielte, die über gemeinschaftliches Leben berichteten. Die staatsbürgerliche Konvention spielte hingegen insbesondere für die aktivistischeren Teile der Bewegung eine Rolle. Der Markt wird für jene bedeutsam, die sich mit ökonomischen Alternativen beschäftigen. Die Trennung zwischen Idealismus und Realismus, welche im Produktionsprozess der Zeitschrift gezeigt wurde, spiegelt sich also auch in einer Spannung innerhalb der Bewegung wider.

Mitte der 1980er Jahre werden die Spannungen, welche aus dieser Vielfalt resultieren, immer sichtbarer. Dies unterstreicht auch Paul Freundlich am Ende seiner langjährigen Arbeit als Herausgeber von *Communities*:

»For the past decade, *Communities* has been carrying the first-hand reports of folks' effective dreaming; personal documents of the visions which bring people together, and the curious, glorious and disastrous happenings when they do. [...] The many cultural, political, spiritual and economic themes we have explored have meant separation as much as unity. The very qualities of community and the special nature of our collectivities have provided boundaries which no sense of movement has overcome. And so we have been a movement of small groups, often struggling with our virtues« (#58, 2; kursiv im Orig.).

Diese Diagnose von Paul Freundlich deutet schon jene Bruchlinien an, welche die Bewegung Mitte der 1980er Jahre in eher »realistische« Genossenschaftler*innen einerseits und eher »idealistische« Kommunard*innen andererseits teilen. Als nämlich Paul Freundlich, das Bindeglied zwischen Genossenschaften und Kom-

munen, *Communities* verlässt, nehmen die Berichte über Genossenschaften und alternative Betriebe rasant ab und *Communities* fokussiert sich wieder stärker auf gemeinschaftliches Leben. Sichtbar wird diese Bruchlinie auch bereits in der Analyse der Ziele und Selbstverständnisse innerhalb der Bewegung, um die es im folgenden Abschnitt gehen soll.

6.2.1 Gesellschaftsanalyse

In ihrer Gesellschaftsanalyse stellten die Kommunard*innen der späten 1970er und frühen 1980er Jahren insbesondere heraus, dass die amerikanische Gesellschaft ein gewalttätiges Herrschaftssystem sei, weil es Ungleichheiten entlang der Linien Geschlecht, Rasse und Klasse produzierte. Diese Ungleichheiten würden ganze Gruppen von wichtigen Entscheidungen ausschließen, die deren Leben beträfen. So würde die Gesellschaft individualisierte, entfremdete Personen hervorbringen. Insgesamt steuere dieses System auf eine Krise zu, die in Versorgungsengpässen und der ökologischen oder atomaren Selbstzerstörung Ausdruck finden werde. Im Gegensatz zu den frühen 1970er Jahren betonten sie aber weniger, dass es sich dabei um ein Herrschaftssystem handelt, das noch den letzten Winkel der Persönlichkeit infiltriert. Vielmehr weisen die Kommunard*innen auf den hierarchischen und undemokratischen Charakter dieses Herrschaftssystems hin, das insbesondere Menschen mit niedrigem Einkommen, Schwarze Menschen und Personen mit Migrationshintergrund von den wesentlichen Entscheidungen ausschließt.

Auch die Kritik am »politischen System« wird damit etwas abgemildert. Zwar gelten Demokraten und Republikaner – wie schon in den frühen 1970er Jahren – immer noch als »zwei Flügel ein und desselben Lagers« (#51,4). Dennoch wird repräsentative Politik von den Kommunard*innen nicht mehr grundsätzlich abgelehnt. Im Gegenteil sind einige Bewegungsakteur*innen auf lokaler und regionaler Ebene in der Politik aktiv. So ist die Kritik an den politischen Institutionen viel konkreter als in den frühen 1970er Jahren. Kommunard*innen erkannten z.B. an, dass die institutionalisierte Politik ein wichtiges Instrument zur Durchsetzung von Anliegen ist und auch, dass bestimmte Strategien im politischen System von Bedeutung sind, um den eigenen Anliegen Gehör zu verschaffen. Dennoch kritisierten sie, dass sich im politischen Prozess meist jene Akteur*innen durchsetzten, die Absprachen in Hinterzimmern trafen, was basisdemokratische Entscheidungsprozesse meist aushebelte (z.B. #51, 16).

6.2.2 Selbstverständnis

Vor dem Hintergrund dieser Herrschaftsdiagnose verstanden sich die Kommunard*innen als Teil einer heterogenen Bewegung für langfristigen Wandel jenseits von Kommunismus und Kapitalismus: »This is not a monolithic movement. It is a

diverse and multifaceted development – perhaps more a series of related trends« (#55,34). Was diese Bewegung vereinte, war ihr Verständnis, dass radikaler Wandel nur dann erreicht werden würde, wenn Mittel und Zweck zusammengedacht würden. Das ging so weit, dass jeder Bereich des Lebens auf radikalen Wandel ausgerichtet sein sollte. Sogar in Bezug auf eine Kinderkrippe notiert ein Aktivist, der mit »of course« die Selbstverständlichkeit dieser Aussage unterstreicht: »Methods, materials, and politics are, of course, not merely interrelated, but joined inextricably. In promoting a structure for children's play and learning, one does not merely follow prevailing theories of developmental growth; one reflects a politics of work and play (#46,4).

Die Heterogenität der Bewegung ging auch mit bedeutenden Trennlinien einher, die den Aktivist*innen klar vor Augen standen. Die erste Trennlinie verlief zwischen jenen, die relativ klar zu wissen meinten, dass sich die amerikanische Gesellschaft und die Welt gerade fundamental änderten und dass sie selbst Teil dieses Wandels waren (#49,20). Im Gegensatz dazu artikulierten einige Aktivist*innen Zweifel, was die Effektivität der Bewegung anging. Sie waren der Meinung, dass radikaler gesellschaftlicher Wandel nicht einfach so geschaffen werden kann. Denn die Situation sei neu und unbekannt und die Wahl der richtigen Strategie daher sehr schwierig sei. Es gebe schlicht keine Blaupause: »Nobody knows how to take over this country as it is. Too many people have burned out (or been coopted) by going traditional routes« (#24,39).

Eine zweite Trennlinie verlief zwischen Gruppen, die (mittelfristig) unterschiedliche Ziele anvisierten. Während eine Fraktion alle sozialen, ökonomischen und politischen Ungerechtigkeiten auf einen Schlag beseitigen wollte (#24,45), setzten andere eher auf viele richtige Schritte in Richtung Demokratisierung und Dezentralisierung: »What we're looking for all the time is – some kind of decentralized, people-responsive structure for governance. And by governance, what we mean is what it takes to run our lives. That's all we want.« (24,36-37).

Diese beiden Trennlinien gingen einher mit unterschiedlichen Vorstellungen davon, wie genau die Aktivist*innen zu radikalem gesellschaftlichem Wandel beizutragen dachten. Sie verstanden die Kommune oder Gemeinschaft entweder als politische Organisationsform, als Innovationsmotor oder als Rahmen der Selbsttransformation. Damit waren also aus den vier nicht vollkommen voneinander abgrenzbaren Selbstverständnissen der Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre (die Kommune als Lernbewegung, als Innovationsmotor, als Rahmen ökonomischen Widerstands, als attraktive Alternative), drei relativ sauber zu trennende Selbstverständnisse geworden.

Die erste Gruppe verstand »Gemeinschaft« primär als Form der politischen Organisation. Zu dieser Gruppe gehörten jene, die argumentierten, dass die Gemeinschaft ein Weg sei, Solidarität zu praktizieren und neue Verhaltensweisen zu entwickeln, um so in der politischen Auseinandersetzung effektiver zu werden (z.B.

#28,3). Ein Aktivist beschreibt die Logik: »We are redoing economics by strengthening the household economy and helping to unravel the centralized system of exploitation as we get free of it. We may not be rich, but we are no longer among the poor who are rendered helpless to improve their own condition« (#62, 38). Auch der Erfolg bestimmter Proteste wird mit einem Gemeinschaftsgefühl erklärt. So schreibt eine Kommunardin, dass die sogenannten »Seabrooke Proteste« gegen den Bau von Atomkraftwerken deswegen so effektiv waren, weil sie auf einem Gemeinschaftsgefühl basierten, das aus alternativen Organisationen stammte.

»What the press called ›military efficiency‹ or ›discipline‹ was not the result of a hierarchy, but came from the full participation of many people working together out of an exceptionally high level of agreement on purpose, goals, and strategy. And that sense of community [...] is the very vital element that must sustain any long-range effort toward social, political, and personal change« (#28,7-8).

Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der Durchsetzung bestimmter politischer Interessen. Die Gemeinschaft spielt hier insofern eine Rolle, als Individuen in und durch sie der eigenen Stimme Gehör verschaffen können.

Im Gegensatz zu jenen, die Gemeinschaft als Basis für antagonistischen Protest sahen, stand die Gruppe, die Gemeinschaft als Innovationsmotor der Gesellschaft sah. So freute sich etwa ein Kommunarde Mitte der 1980er Jahre: »[C]ooperative housing is no longer an experiment in utopia, but a tried and valuable alternative in the provision of quality homing for millions of people in the United States« (#61,39). Wie dieses Zitat zeigt, verstanden sich die Aktivist*innen in diesem Lager als Teil eines großen Versuchs. Dabei war die Idee nicht mehr, wie in den frühen 1970er Jahren, ein funktionierendes Modell zu schaffen, das andere einfach übernehmen konnten. Vielmehr verstanden sich die Aktivist*innen selbst als Teil eines Projektes in dessen Durchführung sie selbst transformiert werden würden: »In the developing communities movement, people are creating a new society within the old, and are changing it. Not through revolution, but through the long process of exploration and self-development« (#35,14). Kennzeichnend für dieses Selbstverständnis ist die Einsicht, dass das Wissen, wie eine komplexe, nicht hierarchische, demokratische und freie Gesellschaft hergestellt und gestaltet werden könnte, gar nicht fertig verfügbar ist, sondern erst erprobt werden muss. Zu dieser Einsicht gelangten auch jene Gruppen, die sich in den frühen 1970er Jahren noch als Modellprojekt bezeichnet hätten, wie etwa die Kommune »Twin Oaks«: sie sehen sich zum Ende der 1970er Jahre nur noch als »ein Experiment unter vielen« (#49,22). Dabei umfasste dieses Selbstverständnis in den 1980er Jahren auch radikale aktivistische Kräfte, die politisch orientierungslos geworden waren.

»I majored in Marx. I know him backwards and forwards, and he doesn't even light a candle to what's going on here. There's no way in hell to do it except get out there and muck around and try to figure out what's going on and say, *Well, ok I think we ought to change this or that*, you know, because there's absolutely no theory I know that can even give you a glimmer of what to do. [...] you have to go out and pretty much develop it all« (#24,27).

Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ähnelt einem Innovationsprozess. Die Gemeinschaft wird hier als eine Art Inkubator verstanden.

Eine dritte Gruppe radikalisierte hingegen die Idee der Selbsttransformation. Sie verstanden sich als Teil einer großen Bewegung des Wandels, der es darum ging, Strahlkraft zu entwickeln.

»Many people are hungry for the hopes that are becoming actualizing in the successful new communities and other alternate institutions. As we become strengthened we must not hide our lights. We must bear the risks of charisma« (#25,35).

Auch wenn dieses Selbstverständnis ähnlich klingt, wie jenes, das Gemeinschaft als Innovationsmotor versteht, gibt es aber wesentlichen Unterschied zwischen beiden Selbstverständnissen. Während sich die erste Gruppe eher als Forscher*innen versteht, sind für diese letzte Gruppe Experimente nicht planbar und nicht intentional. »[A] sense of community cannot be achieved through conscious effort. [...] Communion, quite simply, means learning to love together« (#26,49). In diesem Selbstverständnis vereinen sich eher spirituelle Gruppen mit jenen, die sich als radikal anarchistisch verstanden. Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist ein Prozess des »Erwachens«, der fast von selbst abläuft. Die Gemeinschaft spielt hier eine Rolle als Ausdruck und leuchtendes Beispiel für eine andere Lebensform. Aus der Perspektive dieser Teilgruppe schien die gesamte westliche, analytische Perspektive als Problem, das nicht Teil der Lösung sein würde.

6.2.3 Kritik und Veränderungsansprüche

In der betrachteten Periode wird Kritik innerhalb der Bewegung weniger drastisch formuliert als noch in den frühen 1970er Jahren. Verstanden sich damals noch Teile der Bewegung als revolutionär und bezeichneten andere Teile als »konter-revolutionär«, so war die Kritik aneinander in den 1980er Jahren von größerer Toleranz gekennzeichnet. Insgesamt war man sich einig, dass die Bewegung realistischer werden musste. Dieser neue Realismus war kein Eingeständnis des Scheiterns, sondern wurde von allen Seiten mit dem Anspruch verbunden, radikalen Wandel *wirklich* zu etablieren und auch lebbar zu machen. Im Geiste dieses neuen Realis-

mus adressierten die Vorschläge zur Veränderung der Bewegung in dieser Phase häufig spezifische Verfahren und Praktiken.

»So I think we have a new mix at this point; a reeducated class of people functioning within alternative environments (collectivity, flow, political ideology, business practice). It's not flower power anymore or total rejection, so *now let's get down to business having some serious effect*« (#26,20; kursiv im Orig.).

Durch diese Einigkeit darüber, Wandel effektiv etablieren zu wollen, traten jedoch neue Trennungslinien zu Tage, die zum langsamen Auseinanderdriften der Bewegung führten. Diese Trennlinien verliefen zwischen jenen, die konkrete praktische Maßnahmen vor Augen hatten und diese effektiv umsetzen wollten, und jenen, die sich von der Umsetzung konkreter Maßnahmen kaum Verbesserungen erhofften. Das Auseinanderfallen dieser beiden Flügel in der Friedensbewegung bringt etwa der Aktivist George Lakey auf den Punkt:

»War abolitionists [...] divide into two tendencies. One soft-pedals the sound of abolition and appears, in everyday peace work, to be devoted to this particular arms race, or this particular war. [...] The second tendency is utopian. These abolitionists develop schemes of how the world could manage without war, or they analyze how the dialectical forces of History or the spirit of the New Age will one day create global peace, or they put energy into living peaceably now in intentional communities« (#57, 40-41).

Diese Spannung spiegelte sich auch in Diskussionen über die richtige Strategie der Bewegung. Die eine Seite rief etwa dazu auf, man müsse strategischer vorgehen, wenn man wirklich Wandel erzeugen wolle. »Our organizations and our alternate institutions die because we become obsessed with process, group dynamics, making everybody happy rather than getting a concrete job done« (#33,44). Von der anderen Seite hingegen wurde die Sorge artikuliert, dass man in Diskussionen über die richtige Strategie die Mittel der politischen Auseinandersetzung nicht aus dem Blick verlieren dürfe. Dabei gehe es auch um Gerechtigkeitsfragen innerhalb der Bewegung. Nur so könne ein Ziel erreicht werden, das wirklich erstrebenswert sei. Eine Aktivistin bringt dies wie folgt auf den Punkt: »Not that we are giving up wanting to achieve goals of social change. Far from it! But we try to pay as much attention to how we do things as to what we do in the belief that we must build a ›new‹ society now« (#25,13).

In den 1980er Jahre löste sich ein Teil der Bewegung entlang dieser Perforationslinie ab. Dabei handelte es sich weniger um einen großen Bruch als um das Auseinanderfallen unterschiedlicher Praxisformationen, die nur lose verbunden waren.

6.3 Gesamtdarstellung und Deutung

Die beschriebene Epoche von 1977 – 1985 war – im Gegensatz zu den frühen 1970er Jahren – von einer ökonomischen Krise und Rezession geprägt, welche Klassen- und Verteilungsfragen wieder stärker in den Fokus von sozialen Bewegungen rückten (Brick & Phelps 2015: 177-179). So kam es insbesondere Ende der 1970er Jahre zu einem Aufleben sozialistischer Ideen unter amerikanischen Aktivist*innen (Brick & Phelps 2015: 185). Die Kommunenbewegung spiegelt diesen Trend in ihrem stärkeren wirtschaftlichen Fokus, im Aufleben der Genossenschaftsidee und in ihrer Kritik an wirtschaftlicher Ungleichheit wider.

Die wirtschaftlich schlechte Lage in den 1970er und frühen 1980er Jahre führte zu einer Entfremdung des Mainstreams von den politischen Institutionen. Die Ölkrise Ende der 1970er Jahre, Hyperinflation, hohe Arbeitslosenzahlen und die Absetzung des von der amerikanischen Regierung unterstützten Schahs im Iran trugen ihren Teil dazu bei. Diese Entfremdung kann als noch tiefgreifender bezeichnet werden, als jene der frühen 1970er Jahre, da Kritik an der Regierung und am »Establishment« sowohl von links wie auch von rechts kam (Brick und Phelps 2015: 213). Die Kommunenbewegung positionierte sich quer zu diesen politischen Verhältnissen. Weder stellte sie sich auf die Seite der etablierten Parteien, noch befeuerte sie die ohnehin weitreichende Kritik am »Establishment«. Stattdessen setzte sie sich von beiden Seiten durch den pragmatischen Versuch ab, radikale Alternativen im Kleinen zu etablieren und zu leben.

Zugleich war diese Phase der Kommunenbewegung geprägt von tiefschürfenden Zweifeln. Als nach 1979 in Kambodscha Leichen und Knochen gefunden wurden (Brick und Phelps 2015: 202-203), breiteten sich in der Kommunenbewegung – die teilweise voller Hoffnung nach China geblickt hatte – Zweifel aus, was Alternativen zum kapitalistischen Modell anging. Auch der medial ausufernd aufbereitete Massenselbstmord einer großen religiösen, intentionalen Gemeinschaft, die sich »Jonestown« nannte, führte mit fast 1.000 Toten zu erheblichen Zweifeln an der Tragfähigkeit von radikalen Alternativen. Nicht zuletzt war die Wahl des konservativen marktliberalen Ronald Reagan zum 40. Präsidenten der USA ein herber Rückschlag für jene Bewegungsakteur*innen, die ihr Kreuz stets links von der demokratischen Partei setzten. Mit Reagan feierte eine konservative, marktliberale Politik ihr Comeback, die in den USA seit der Großen Depression unpopulär gewesen war. Reagans Reformen – teilweise auch Reaganomics genannt – würden in den folgenden Jahren zu einer massiven Umverteilung von unten nach oben führen und die Industrielandschaft in den USA umkrepeln (Brick und Phelps 2015: 225). Insgesamt machte sich damit in der amerikanischen Linken auch ein Gefühl der Machtlosigkeit breit (Brick und Phelps 2015: 217). Dieser Energieverlust spiegelt sich auch in der Kommunenbewegung, die ab den 1980er Jahren zunehmend an Fahrt verlor.

In diesem Kapitel habe ich beschrieben, wie sich *Communities* innerhalb dieses historischen Kontexts als Magazin konsolidierte und zu einem wichtigen Sprachrohr in der erstarkenden gegenkulturellen Bewegung wurde. Dabei gelang es den Herausgeber*innen, über immerhin zehn Jahre hinweg regelmäßig eine eigene Zeitschrift redaktionell zu erstellen, zu produzieren und zu verschicken.

Möglich war dies einerseits, weil Ende der 1970er Jahre noch staatliche Sozialprogramme die Zeitschrift unterstützen. Zudem trugen mittlerweile solide alternative Organisationen, wie z.B. die Kommune »Twin Oaks«, einen Teil der Finanzierung des Magazins, das wirtschaftlich nicht rentabel war. Damit finanzierte »Twin Oaks« eine Zeitschrift, die eine große Anzahl unterschiedlicher Kollektive und Personen verband und diese weniger zu einer Bewegung, denn zu einer Art Föderation machte. Dabei geriet die Zeitschrift aber finanziell immer mehr unter Druck, als mit den 1970er Jahren auch staatliche Unterstützungsprogramme ausliefen. Da die Herausgeber*innen nicht bereit waren, sich den ökonomischen Zwängen anzupassen und das Magazin marktfähiger zu machen, musste es mittelfristig in andere Hände wechseln. Drei wesentliche Ergebnisse zur Kommunenbewegung aus diesem Kapitel möchte ich festhalten.

Erstens handelte es sich bei der Kommunenbewegung der 1970er und 1980er Jahre um radikalen Widerstand. Auch wenn die Herausgeberschaft des Magazins *Communities* nicht mehr an eine revolutionäre Agenda gebunden war, formulierten die Kommunar*innen eine Herrschaftsdiagnose, die insbesondere auf ökonomische und politische Ungleichheitsverhältnisse hinwies. Sie selbst verstanden sie als Teil einer heterogenen Bewegung, die zur Umwälzung dieses Herrschaftssystems beitragen wollte. Dabei unterschieden sich unterschiedliche Gruppen darin, auf welche Art und Weise sie dieses Herrschaftssystem verändern wollten. Für eine erste Gruppe war »Gemeinschaft« das Organisationsprinzip für ihre politischen Aktionen. Sie sahen ihren Rückzug als Möglichkeit, ihre Kräfte zu bündeln, um politisch schlagkräftig zu werden. Eine zweite Gruppe verstand sich als Experimentierfeld für neue Institutionen. Sie waren überzeugt, dass politische Lösungen deswegen nicht gelingen würden, weil gar nicht klar war, was genau zu tun wäre. Eine dritte Gruppe wiederum verstand Gemeinschaft als Rahmen, innerhalb dessen sich die Aktivist*innen selbst transformieren wollten, um als »Leuchttürme« Hoffnung auszusenden. So unterschiedlich diese Selbstverständnisse auch sein mögen, sind sie sich doch in einem Punkt einig: Aus ihrer Perspektive schien die gesamte westliche Sichtweise als Problem; sie suchten nach einer neuen Lebensform. Wir sollten die Kommunenbewegung der 1970er und 1980er Jahre deswegen als radikalen Widerstand ernstnehmen, weil sie eine Herrschaftsdiagnose formulierten, sich selbst als Kraft der fundamentalen Transformation sahen, und begründeten, wieso sie diesen Wandel auf diese spezifische Weise voranbringen wollten.

Als zweites Ergebnis soll hier festgehalten werden, dass sich die Kommunenbewegung als Widerstandsbewegung gegen eine globale oder transnationale Herr-

schaftsformation richtete, deren Zentrum die Kommunard*innen in den USA sahen. Die Kommunard*innen richteten sich gegen transnationale Herrschaft, insofern sie gegen eine drohende nukleare Katastrophe und Umweltzerstörung kämpften. Das Herrschaftssystem schien ihnen dabei so stabil gefügt, dass es von Innen nicht verändert werden konnte. Dabei sahen weite Teile der Bewegung den Staat, die etablierten Institutionen und die Mehrheitsgesellschaft in den USA als Gegenspieler an, die ungerechte Verhältnisse reproduzierten. Gleichzeitig zeigt die Debatte in der Kommunenbewegung zu dieser Zeit, dass die Frage, wie antagonistisch man sich zur Mehrheitsgesellschaft verhalten sollte, umstrittener war, als noch in den 1970er Jahren. Insbesondere jene, die ihre Gemeinschaften als Innovationsmotoren und Orte des Erwachens verstanden, waren skeptisch gegenüber zu kämpferischen Selbstverständnissen – am Ende wollten sie ja friedlich und aus freien Stücken zusammenleben und nicht nur vereint sein im Kampf. Damit war ein Teil der Kommunard*innen von der Überzeugung abgewichen, die noch in den frühen 1970er dominant war: dass die Mehrheitsgesellschaft das zu bekämpfende Problem war.

Drittens zeigt sich in der Beschreibung dieses radikalen Widerstands eine Spannung, welche als spezifische Ausprägung der »Dialektik des Rückzugs« verstanden werden muss. Die Hauptspannung der Bewegung in den 1970er/1980er Jahren bestand darin, dass sie sich zwischen Realismus einerseits und Idealismus andererseits aufrieb. Wie die Geschichte der Zeitschrift zeigt, führte diese Spannungen am Ende der analysierten Epoche einerseits zu einer Abspaltung der Genossenschaften von der Kommunenbewegung. Aber auch innerhalb der Kommunenbewegung wurde die Spannung zum Realismus hin aufgelöst. Während man deutlicher über die bestehende Ordnung hinauszielte als die Genossenschaftler*innen, galt als ausgemacht, dass die in der Gesellschaft wirkenden Kräfte nicht ignoriert werden durften. Diese Hinwendung zur Seite des Realismus wird auch im nächsten Kapitel noch einmal deutlich.

7. Der Rückzug als Liebesbeweis: 1985-1990

Im Jahr 1985 übernahm der Stadtplaner Charles Betterton im Namen der »Stelle«-Gemeinschaft die Redaktion der Zeitschrift *Communities* von Paul Freundlich und der Kommune »Twin Oaks« und führte die Zeitschrift innerhalb weniger Monate an den Rand des Bankrotts. Paul Freundlich gab die Redaktionsaufgaben nach 10 Jahren weiter, um eine große amerikanische Dachgenossenschaft aufzubauen, die er »Coop America« nannte. Die egalitäre Gemeinschaft »Twin Oaks«, welche die Zeitschrift seit deren Gründung im Jahr 1972 unterstützte, zog sich ebenfalls zurück, um die freiwerdende Arbeitszeit für andere Projekte einzusetzen. Obwohl Betterton mit ehrgeizigen Zielen antrat, entwickelte sich *Communities* in der Zeit seiner Herausgeberschaft schlecht. Nach nicht einmal drei Jahren erschien das Magazin zum ersten Mal seit seiner Gründung unregelmäßig und stand kurz vor dem Aus. Zu dieser Entwicklung trug das geringe Engagement der Bewohner*innen der »Stelle«-Gemeinschaft bei.

Die »Stelle«-Gemeinschaft war aus der Trennung einer neureligiösen Bewegung hervorgegangen, die sich »Lemurier« nannten. Die »Lemurier« bildeten sich in den 1930er Jahren um den Mythos einer Pazifikinsel. Sie glaubten daran, dass die Insel »Lemuria« vor langer Zeit untergegangen sei und sich bald wieder aus dem Meer erheben würde – mit katastrophalen Konsequenzen für die Menschheit. Zu einem Bruch innerhalb der Glaubensgemeinschaft kam es, als der Lemurier Richard Kieninger die zu erwartende Katastrophe auf den 5. Mai im Jahr 2000 datierte und in seinem Buch »The ultimate Frontier« beschrieb, das unter dem Künstlernamen Eclat Kueshana in den 1960er Jahren erschien. Nach dem Bruch zwischen Kieninger und Teilen der Lemurier, sah sich dieser von einer »unsichtbaren Bruderschaft« dazu angeleitet, eine neue Glaubensgemeinschaft in Illinois zu gründen. In der neuen Gemeinschaft sollte das »Königreich Gottes« entstehen; er nannte sie »Stelle«-Gemeinschaft (#66,17-21). Als auch »Stelle« Mitte der 1980er Jahre mit ihrem Gründer brach, löste sich die Gemeinschaft nicht auf, sondern öffnete sich für Personen, die nicht an den Mythos von »Lemuria« glaubten (Miller 1998: 189-190).

Als Charles Betterton die Zeitschrift *Communities* im Namen der »Stelle«-Gemeinschaft übernahm, beriefen sich die Bewohner*innen also nicht mehr auf

den Mythos von Lemuria als Grundlage der Gemeinschaft, sondern auf zwei Grundannahmen und Ziele (#63,9-10). Erstens glaubten sie an dramatische bevorstehende Naturkatastrophen – ob nun verbunden mit der Insel »Lemuria«, mit der Übernutzung natürlicher Ressourcen oder dem menschengemachten Klimawandel – und wollten die Menschheit vor diesen nahenden Katastrophen schützen oder zumindest Teile der Zivilisation bewahren. Hierzu führten sie wissenschaftliche und pseudo-wissenschaftliche Experimente durch. Die »Stelle«-Gemeinschaft beschrieb sich daher selbst als: »Scientist/philosophers dedicated to improving and maintaining the best of civilization«. Zweitens wollten die Bewohner*innen von »Stelle« die Menschheit zur Entfaltung ihres vollen Potenzials führen. Hierzu förderten sie die »Exzellenz« in jedem Individuum und insbesondere in den Kindern, die in der »Stelle«-Gemeinschaft aufwuchsen und deren Intelligenzquotient als Beleg für den Erfolg der Gemeinschaft regelmäßig gemessen wurde (#66,19-20).

Aus dieser kurzen Darstellung wird einerseits ersichtlich, warum *Communities* an die »Stelle«-Gemeinschaft übergeben wurde. Nicht nur handelte es sich mit 125 Einwohner*innen um ein relativ großes Gemeinschaftsprojekt. Da unter den Bewohner*innen einige Wissenschaftler*innen und Ingenieur*innen waren, die die Gemeinschaft Exzellenz als Ziel ausgab und wohlhabend war, traute man der Gruppe zu, die Produktion und Distribution der Zeitschrift effizient zu organisieren. Andererseits wurde dabei jedoch jene Spannung unterschätzt, welche die »Stelle«-Gemeinschaft nach ihrer Öffnung im Jahr 1982 durchzog. Auf der einen Seite wollte die Gemeinschaft etwas für die Außenwelt tun, gar die Zivilisation durch die Erfindung neuer Technologien retten. Dies wollten die Bewohner*innen erreichen, indem sie ihre Forschung, ihre Gemeinschaft und ihr Leben perfektionierten. Auf der anderen Seite blieb vor dem Hintergrund dieser Aufgabe nur wenig Zeit und Raum für Aktivitäten, die diesen Zielen nicht unmittelbar dienten. Insofern individuelle Exzellenz als Ziel der Gemeinschaft galt, waren die Bewohner*innen (auch finanziell) auf sich selbst gestellt und hatten daher Schwierigkeiten, sich als Kollektiv zu organisieren. So reichte ihre Zeit nicht, um Aufgaben für jenes Magazin zu übernehmen, das auf Perspektivenvielfalt und Verständigung statt auf wissenschaftliche Einsichten und Perfektion zielte. Resigniert und etwas verbittert resümiert Betterton im Jahr 1987: »While we have been able to involve a growing number of Stelle residents in the work with *Communities*, most residents are too busy with other activities to get involved« (#74,2).

Diese Anekdote ist dem folgenden Kapitel über die Jahre 1985 – 1990 deswegen vorangestellt, weil in ihr die wesentlichen Charakteristika, Fragen und Kämpfe der Zeit in der Kommunenbewegung aufscheinen. Die Darstellung der »Stelle«-Gemeinschaft zeigt erstens, dass sich der Kampf gegen ökonomische Ungleichheit für viele Bewegungsakteur*innen mehr und mehr in den Hintergrund schob, während Fragen der Ökologie und der Nachhaltigkeit stärker in den Vordergrund rückten. Die Anekdote zeigt zweitens, dass sich der Charakter der Bewegung mit der

Abspaltung der Genossenschaftsbewegung in den frühen 1980er Jahren verändert hatte. Ende der 1980er Jahre stand wieder das gemeinschaftliche Leben im Vordergrund und utopische und esoterische Positionen dominierten die Diskussion. Drittens weist diese Erzählung paradigmatisch auf jene Spannung hin, welche den radikalen Widerstand der späten 1980er Jahre durchzog: die Spannung zwischen eigener Perfektion einerseits und dem Kontakt nach Außen andererseits.

Auf der Ebene des Magazins zeigte sich diese Spannung darin, dass die Bewohner*innen von »Stelle« das Magazin *Communities* vernachlässigten, weil ihnen sonst die Zeit und das Geld für ihre eigenen Ziele – individuelle Exzellenz und Forschung – fehlten. Auf der Inhaltsebene des Magazins zeigte sich diese Spannung in einer Abwendung von der konkreten, aber widersprüchlichen Praxis von Kollektiven und Gemeinschaften und der stärkeren Hinwendung zu abstrakten Zusammenhängen und Einsichten. Auf der Ebene der Bewegung mussten viele Gemeinschaften abwägen, ob sie Zeit und Geld in den Kontakt mit Besucher*innen und Interessierten investierten oder lieber in den Ausbau der Gemeinschaft. Die Spannung zeigte sich aber auch in der Frage, wie man nachhaltig leben sollte, ohne sich dafür von der Außenwelt abzuschotten.

Um die Kommunenbewegung in den Jahren 1985 – 1990 zu beschreiben und zu deuten, werde ich zuerst im Detail beleuchten, wie *Communities* in dieser Phase der Zeitschrift produziert wurde – insofern es sich dabei um eine Praxisrekonstruktion handelt, ziele ich hier insbesondere auf implizite Wissensinhalte und praktische Probleme der Bewegung (7.1). Danach rekonstruiere ich anhand der in der Zeitschrift veröffentlichten Artikel die Konturen der Bewegung und deren expliziertes Selbstverständnis (7.2.). Ausgehend von dieser Rekonstruktion, deute ich die Kommunen der Jahre 1985 – 1990 als Widerstand, der durch die Gründung von alternativen Organisationen, den eigenen Alltag und die soziale Situation insgesamt radikal zu verändern suchte (7.3.).

7.1 Das Magazin

7.1.1 Produktionsprozess

Der Produktionsprozess von *Communities* lief in der »Stelle«-Gemeinschaft« nur schleppend an. Da Charles Betterton kaum Unterstützung aus den Reihen seiner Gemeinschaft bekam, kam es schon früh zu Engpässen. Das neue Herausgeber*innenteam war personell unterbesetzt und stand finanziell von Beginn an knapp vor dem Abgrund. Im Sommer 1987, nur knapp zwei Jahre nachdem Betterton die Zeitschrift übernommen hatte, baten die Herausgeber*innen ihre Leser*innen um Unterstützung:

»We believe *Communities* is an important and worthwhile publication. We are willing to continue to provide hundreds even thousands of hours of volunteer work in this labor of love. But for us to do so, we need your support and understanding. If you are willing to help in a more direct way such as donating or lending money or perhaps by writing articles or guest editing an issue, please write or call. For someone interested enough to join us in this adventure, we would be willing to provide room and board (and possibly a small allowance) to an intern. Give us a call if you're interested« (#74, 2+36).

Jedoch verhält der Aufruf einigermaßen ungehört. In der folgenden Ausgabe, die erst ein Jahr später erscheint, heißt es dann blumig: »While we did receive a few beautiful and heartfelt letters of support, the other types of assistance we requested haven't materialized« (#75, 4). Kurz und gut: die Leser*innen und die Bewegung waren also nicht bereit oder in der Lage, Arbeit oder Geld in *Communities* zu investieren. Im Vokabular der »Stelle«-Gemeinschaft stellt Betterton nach zwei Jahren als Herausgeber fest, dass die Arbeit an *Communities* eine Herausforderung für die Bewohner*innen von »Stelle« darstellte, weil für die Zeitschrift Ressourcen benötigt wurden, die dann an anderer Stelle nicht mehr zur Verfügung standen. In einer für die Stelle-Gemeinschaft typischen Formulierung notiert Betterton: »Our work on *Communities* has been growth endangering in addition to the obvious growth« (#74,36).

Dennoch hatten die Herausgeber*innen der Zeitschrift in der Sommerausgabe des Jahres 1988 gute Neuigkeit für die Leser*innen von *Communities* zu verkünden: Man spreche mit einer wiederbelebten Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften, dem »Fellowship for intentional communities«, über deren Möglichkeiten, die Herausgeberschaft der Zeitschrift zu übernehmen (#75,4). Damit tat sich also einerseits eine vielversprechende Zukunftsperspektive für das Magazin auf; gleichzeitig blieb vorerst unklar, wie die unmittelbare Zukunft des Magazins aussehen sollte. Bis dies geklärt wäre, schreiben die Herausgeber*innen pragmatisch, müsse man *Communities* von einem »quarterly« in ein »periodical« umwandeln. Damit war der Erscheinungstermin der nächsten Ausgabe auf unbestimmte Zeit aufgeschoben. Betterton begleitete hiernach keine Ausgabe von *Communities* mehr redaktionell. Erst im Jahr 1990 bekennt sich die wiederbelebte Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften, das »Fellowship for intentional communities« (FIC), zum Magazin. Gemeinsam mit Betterton produzieren sie das neueste »Directory« und übernehmen schließlich die Herausgeberschaft der Zeitschrift (#79,3).

7.1.1.1 Auflage und Finanzierung

Als Charles Betterton *Communities* im Jahr 1985 übernahm, war die finanzielle Lage prekär. Das Magazin konnte schon in den 1980er Jahren nur deswegen weiter

produziert werden, weil es von der Kommune »Twin Oaks« und anderen Organisationen der Alternativkultur unterstützt wurde. So musste auch der Umzug der Zeitschrift über ein Darlehen aus der Szene finanziert werden (#71,4).

Im Verlauf der folgenden fünf Jahre verbesserte sich die finanzielle Situation der Zeitschrift nicht, obwohl die Herausgeber*innen unterschiedliche Maßnahmen ergriffen. Erstens erhöhten die Herausgeber*innen z.B. den Abonnementpreis im Jahr 1986 auf \$16.00 (entspricht ca. \$37 in 2018)¹ und begründeten diesen Schritt mit einer Studie, die ein befreundetes Unternehmen für sie durchgeführt habe. Laut dieser Studie über sieben »Fachpublikationen« sei der Abonnementpreis von *Communities* um 30 % geringer als der Durchschnittspreis der anderen Zeitschriften. Deswegen sei man der Meinung, die Preiserhöhung auf \$16 sei gerechtfertigt (#71,4). Zweitens versuchten die neuen Herausgeber*innen die Einnahmen auch durch Werbung und Anzeigen zu erhöhen, die sie als relevant für Kommunar*innen und gemeinschaftliches Leben ansahen. Dieses Angebot wurde teilweise von Kommunen angenommen, die ihre eigenen Gemeinschaften bewarben, aber auch von Unternehmen, die an New Age Ideen anknüpfen (z.B. #69,9). Drittens versuchten die Herausgeber*innen auch über die etablierte Sektion »Reach« Geld einzunehmen. Wenn eine Gemeinschaft in dieser Sektion dargestellt werden wollte, musste sie nun einen geringen Betrag zahlen. Viertens rief auch der ehemalige Herausgeber der Zeitschrift, Paul Freundlich, noch einmal eindringlich dazu auf, die Zeitschrift zu abonnieren, wenn man nicht auf sie verzichten wolle.

»The economic reality of *Communities* is an annual deficit of several thousand dollars. It's only that low because of substantial volunteer time. *Communities* has generated a very real flow of membership to hundreds of intentional communities over the past dozen years. Membership is the lifeblood of communities. I'd like to speak directly to those communities and groups who have a long-term stake in this information-membership flow, and to those individuals who believe in the importance of a communities movement: If *Communities* didn't exist, we'd have to invent it.« (#70)

Doch diese Versuche blieben am Ende erfolglos. Das Magazin verkaufte sich immer schlechter. 1986 wurden nur noch etwas über 3.000 Ausgaben verkauft. In den folgenden Jahren erschien die Zeitschrift bereits unregelmäßig. Im Jahr 1990, als das FIC die Herausgeberschaft übernahm, hatten sich insgesamt mehr als \$15.000 Schulden angehäuft (inflationbereinigt etwa \$27.000) (#79,3).

1 www.in2013dollars.com/1986-dollars-in-2018?amount=16.

7.1.2 Inhaltliche Ausrichtung und Selbstverständnis

Die »Stelle«-Gemeinschaft übernahm das Magazin mit ehrgeizigen Zielen. Noch im Jahr 1985 gab sich Charles Betterton überzeugt, das Magazin unter seiner Führung auf solidere Beine stellen zu können:

»Stelle will seek to widen our relevance to the communities movement; engage the support of strong communities; promote and publicize the magazine; and underwrite our operating costs while we transition towards a stronger, more useful publication« (#64, 3).

Zwar stellen die Herausgeber*innen – wie bereits beschrieben – über die Jahre fest, wie schwierig es ist, *Communities* finanziell auf solidere Füße zu stellen. Die anderen Versprechen lösen die neuen Herausgeber*innen aber ein: Sie versuchen die Relevanz des Magazins für die Bewegung zu vergrößern indem sie auch die vielen spirituellen Perspektiven in der Bewegung stärker zu Wort kommen lassen, als dies die säkulare, egalitäre Gemeinschaft »Twin Oaks« getan hatte. Mit dieser stärkeren Einbindung von spirituellen Perspektiven, die auch der »Stelle«-Gemeinschaft nahestehen, ändert sich auch der Fokus der Berichterstattung. Die Herausgeber*innen Paul Freundlich und Melissa Wenig hatten viel Wert darauf gelegt, dass konkrete Projekte und gelebte Praxis beschrieben wurden, damit auch Probleme und Widersprüche in der Bewegung sichtbar würden. Unter den neuen Herausgeber*innen bewegt sich die Zeitschrift von dieser Ausrichtung weg. Explizit heißt es etwa zu Beginn einer Ausgabe (#69,3):

»Good works‹ projects abound in the world. We could have called on some to be included here, but it is not my impression more good works will bring creative and lasting change to our harried planet. Something deeper, something more fundamental and genuine is required of us«.

So erscheinen in den Jahren zwischen 1985 und 1990 also immer weniger Artikel, die sich mit der mühsamen Praxis von Kollektiven beschäftigen, die im Kleinen etwas besser machen wollen. Stattdessen beschäftigen sich immer mehr Artikel mit der Tiefenstruktur der globalen Situation, in der sich viele Kommunard*innen wiederfanden, oder einer allumfassenden Lösung.

Neben diesem neuen Schwerpunkt auf abstrakte Einsichten und teilweise spirituelle Themen, binden die neuen Herausgeber*innen zudem auch Wissenschaftler*innen ein, die sich nicht als Teil der Bewegung verstehen. Eine gesamte Ausgabe verantwortete etwa der Historiker Donald Pitzer, der für seine Arbeiten zu intentionalen Gemeinschaften bekannt ist (#86). Die Ausgabe ist gestaltet wie ein akademisches Journal und enthält Artikel von Wissenschaftler*innen, die sich mit »historischen Gemeinschaften« beschäftigen, was auch der Titel der Ausgabe ist.

Diese neue Nähe zur Wissenschaft drückt sich auch darin aus, dass zum ersten Mal in der Geschichte der Zeitschrift die akademischen Titel von Autor*innen genannt werden. Auch gegenüber Adelstiteln haben die Herausgeber*innen in dieser Phase weniger Berührungängste. So zitiert man etwa selbstverständlich »Prince Charles« Gedanken zur Umweltzerstörung (#74,31) und »Sir George Trevelyan« Voraussagen zum »neuen Zeitalter« (#69,6). Damit hat die Zeitschrift, die in den frühen 1970er Jahren – wenn überhaupt – ihre Autor*innen nur anhand von Kosenamen, wie »Sunny«, identifizierte einen weiten Weg zurückgelegt.

Nicht zuletzt führen die neuen Herausgeber*innen eine Kurzbeschreibung der Autor*innen ein, die jeweils unter den Artikeln gedruckt wird. Darin liefert die Zeitschrift meist Hinweise darauf, warum der Autor oder die Autorin als Autorität auf dem Gebiet anzusehen ist, von dem der Artikel handelt.

7.1.3 Das Magazin *Communities*: Medium in der Krise

Communities schlug also in der krisenhaften Phase zwischen 1985 und 1990 einen neuen Ton an. Spirituelle Sichtweisen wurden stärker in den Fokus gerückt. Dabei verschwand die Darstellung von konkreten Praktiken zugunsten von allumfassenden Perspektiven. Die Zeitschrift rückte zudem näher an den Mainstream heran. Die Herausgeber*innen führten die Nennung von akademischen Titeln und Adelstiteln ein, druckten Werbung und betrieben sogar ein wenig Marktforschung. Dabei fanden sich die Herausgeber*innen des Magazins jedoch gefangen in einer Spannung zwischen Selbstperfektionierung einerseits und Arbeit für die Außenwelt andererseits. Häufig zogen beide Ideale in entgegengesetzte Richtungen. Diese Spannung zeigt sich z.B. daran, dass der Herausgeber Betterton kaum Mitherausgeber*innen in der »Stelle«-Gemeinschaft fand, weil die Bewohner*innen nach individueller Exzellenz strebten und das Magazin in dieser Hinsicht hinderlich erscheint. Die Spannung zeigt sich aber auch darin, dass einige Kommunen von der Zeitschrift *Communities* profitierten, insofern ihnen die Zeitschrift potenzielle neue Mitglieder zutrieb; zugleich war aber niemand gewillt oder in der Lage, Geld oder Zeit für die gemeinsame Sache aufzuwenden.

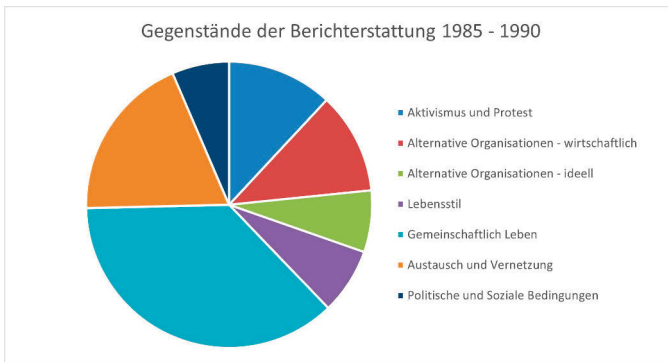
Diese Rekonstruktion des Produktionsprozesses weist auch auf die Blindstellen der Zeitschrift in jener Phase hin. *Communities* druckte 1985 -1990 nur 12 Ausgaben und damit deutlich weniger, als in den anderen analysierten Perioden. Insgesamt sind also weniger unterschiedliche Perspektiven in dieser Phase in der Zeitschrift vertreten. Zudem fokussierte die Zeitschrift zu dieser Zeit stark auf spirituelle Gemeinschaften und entfremdete manche Gruppierungen, die sich als »politisch« verstanden. Diese Bemerkungen sind einerseits als Einschränkung der Aussagekraft des weiter unten analysierten Materials zu verstehen. Andererseits zeigen sie aber auch einen wesentlichen Trend an: denn immerhin wurden diese Einschränkungen praktisch wirksam und führten zu der spezifischen Form von Bewegung,

welche ich hier »die« Kommunenbewegung nenne. Der folgende Abschnitt liefert ein Bild dieser Bewegung in den späten 1980er Jahren.

7.2 Die Bewegung

Communities war in den späten 1980er Jahren das Magazin einer Bewegung in der Krise: alte Zusammenhänge und Selbstverständlichkeiten gerieten ins Wanken, während gleichzeitig eine ungeheure Innovationskraft freigesetzt wurde, welche die 1990er Jahre der Bewegung entscheidend prägen würden. Nach der Abspaltung der Genossenschaftsbewegung in den frühen 1980er Jahren (vgl. Kap. 6), wendete sich die Kommunenbewegung wieder stärker dem gemeinschaftlichen Leben zu. Dies spiegelt sich auch in den Artikeln, die in *Communities* gedruckt wurden. In der folgenden Darstellung ist abgetragen, von welcher Praxis die im Magazin erschienenen Artikel handelten (Abbildung 14).

Abbildung 14



Dabei unterscheide ich Texte, die sich mit Aktivismus und Protest beschäftigen (z.B. einer Demonstration), von jenen, die sich mit alternativen Organisationen beschäftigen (z.B. einer alternative Schule), und jenen, die Fragen des Lebensstils diskutieren (z. B. einer neue Ernährungsweise). Ich unterscheide jene Texte, in denen es explizit um gemeinschaftliches Leben geht (z.B. Kommunen), von jenen, die sich mit Austausch und Vernetzung beschäftigen (z.B. dem Magazin), und jenen, welche auf den sozialen Kontext verweisen. Hatte sich in den Jahren 1970 – 1980 noch jeder vierte Artikel in *Communities* mit »ökonomischen Alternativen« beschäftigt, machten Berichte über alternative Organisationen Ende der 1980er Jahre insgesamt weniger als 20 % der Artikel aus (nur 7 % entfallen auf alternative ökonomische Organisationen). Aktivismus und Protest – in den späten 1970er Jahren

das wichtigste Thema der Berichterstattung – verloren ebenfalls an Bedeutung. Beschäftigte sich noch etwa jeder vierte Artikel in den späten 1970er Jahren mit Protesten und Fragen von politischer Organisation, ist dieser Anteil in den späten 1980er Jahren nur noch halb so groß. Dafür steht nun eindeutig wieder das gemeinschaftliche Leben im Mittelpunkt der Diskussion, dem sich mehr als ein Drittel der Artikel widmet (37 %). Stark an Wichtigkeit gewonnen hat zudem der Bereich Vernetzung und Austausch. Insgesamt zeigt sich schon in dieser Abbildung, dass sich die Kommunenbewegung der späten 1980er Jahre nicht mehr als Teil einer großen Gegenkultur verstand, sondern – viel spezifischer – als Zusammenschluss intentionaler Gemeinschaften.

Darauf deutet auch die Tatsache hin, dass in den späten 1980er Jahren eine Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften wiederbelebt wurde, deren Wurzeln bis in die 1940er Jahre zurückreichte: das »Fellowship for intentional communities« (FIC). Die Wiederbelebung dieser Organisation ist für das Verständnis der Kommunenbewegung der späten 1980er Jahre deswegen von Bedeutung, weil hiermit ein Prozess der Rückbesinnung auf jene Wurzeln der Bewegung beginnt, die zeitlich noch vor der Gegenkultur liegen.

Um die Art dieser Rückbesinnung zu verdeutlichen, soll das wiederbelebte FIC hier mit groben Pinselstrichen dargestellt werden.² Das FIC wurde in den 1940er Jahren vom Anti-Kriegs-Aktivist Arthur Morgan gegründet, der sich dafür einsetzte, den Gemeinschaftsgedanken stärker gesellschaftlich zu verankern (Miller 1998: 163-164). Das FIC war zu dieser Zeit nicht mehr als ein loser Zusammenschluss intentionaler Gemeinschaften, die sich zusammengetan hatten, um untereinander Waren auszutauschen. Als sich dies jedoch als unpraktisch herausstellte, wurde das Netzwerk lediglich zum inhaltlichen Austausch genutzt (#97,12). Insgesamt gehörten 1953 etwa zwölf intentionale Gemeinschaften zum FIC (vgl. Miller 1998: 162 – 179). Dazu zählten sowohl eher religiös orientierte Gruppen, wie die wiedertäuferische »Bruderhofgemeinschaft«, als auch eher politische Zusammenschlüsse. Zum FIC konnten intentionale Gemeinschaften gehören, wenn sie die Mitgliedsriterien erfüllten (vgl. Miller 1998: 164-165): Es musste sich um Gruppen handeln, die vereint lebten, um ein Ziel zu erreichen; die aus mindestens 3 Familien oder 5 Erwachsenen bestanden; die materiellen Besitz teilten (Land und/oder Gebäude); und die für Gewaltlosigkeit, Demokratie, Kooperation, Toleranz in religiösen Fragen und Wahlfreiheit in Lebensformfragen einstanden (Oved 2013: 11). Ende der 1950er Jahre geriet das FIC in eine Krise, als die größte Gemeinschaft des Verbunds, die wiedertäuferische »Bruderhofgemeinschaft«, das FIC verließ (Miller 1998: 164). Geldschwierigkeiten und ideologische Auseinandersetzungen taten das Übrige. Seit Ende der 1950er Jahre blieb vom FIC lediglich ein kleiner Fonds übrig, der dazu genutzt wurde, Gemeinschaftsprojekte finanziell zu unterstützen (z.B.

2 Vgl. zur frühen Geschichte des FIC auch Kapitel 4.

wurde die Gründung von *Communities* hierdurch unterstützt). Als im Jahr 1986 unterschiedliche Kommunar*innen auf Einladung von Charles Betterton die »Stelle«-Gemeinschaft besuchten, um über eine Wiederbelebung des FIC zu beraten (#71/72,44), knüpfen sie also einerseits an die Vorstellung von einer demokratischen, kooperativen Welt ohne Gewalt und Krieg an, andererseits aber auch an eine stärkere Zurückhaltung, was Fragen des Lebensstils angeht.

Die Wiederbelebung des FIC deutet auf das Entstehen eines neuen Selbstverständnisses unter den Kommunar*innen hin. So nennen sich viele Kommunar*innen der 1980er Jahre »New Utopians« und grenzen sich explizit von den als unorganisiert wahrgenommenen »Hippie-Kommunen« der 1960er Jahre ab. Ein Kommunarde bringt die Unterschiede zu den 1960er Jahren wie folgt auf den Punkt: Die »New Utopians« seien weniger politisch, dafür finanziell stärker als die 1960er Kommunen; sie seien weniger deutlich in ihrer Forderung nach Vergemeinschaftung, dafür stärker in der gegenseitigen Unterstützung; sie böten zudem etwas, das es in den 1970er Jahren kaum gab: einen Lohn, von dem man leben kann (#70,10). Teilweise geht mit dieser scharfen Abgrenzung von den 1960er Jahren und der Rückbesinnung auf alte Ideale der Bewegung auch eine politische Abgrenzung gegenüber den eindeutig links positionierten Kommunen der früheren Jahre einher. So meinen manche der »New Utopians«, sie präsentierten eine neue Form der Politik, die weder links noch rechts sei, sondern sich aus der Sorge um die Welt und die Mitmenschen speise (#85,13). Diese Abgrenzungen gegenüber den 1960er Jahren sind deswegen möglich, weil sich die Bewegung zu weiten Teilen erneuert hat. Nur wenige Kommunen und Kollektive der späten 1980er Jahre bestehen bereits seit den frühen 1970er Jahren. Folgt man der Einschätzung des Kommunenforschers Donald Pitzer, dürften von den ca. 100.000 seit 1965 gegründeten Kommunen maximal fünf Prozent länger als 5 Jahre überlebt haben. Nur etwa zehn bis fünfzehn Projekte der 1960er Jahre, die keine Sekten seien, hätten bis in die späten 1980er Jahre überlebt (#68, 12).

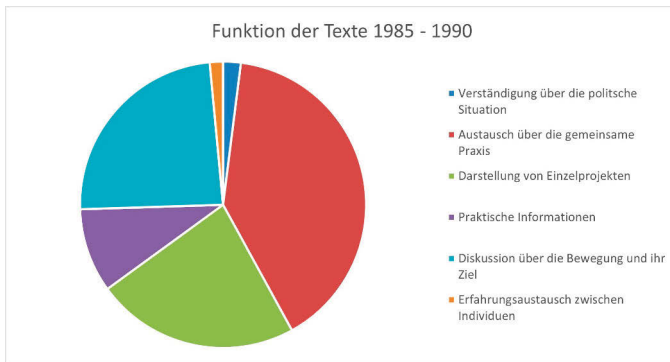
Diese Veränderungsprozesse haben auch deutliche Spuren in den normativen Grundlagen der Diskussionen unter Kommunar*innen hinterlassen. Einen Einblick in diese Grundlage gibt die Aufschlüsselung der Rechtfertigungsordnungen, auf die Kommunar*innen in ihren Artikeln verwiesen. Noch einmal grob zusammengefasst, benennen Boltanski und Thévenot (2006) die Wertordnung der Gerechtigkeit (bürgerschaftliche Ordnung), des Nutzens (Marktordnung), der Effektivität (industrielle Ordnung), der Authentizität (Ordnung der Inspiration), der öffentlichen Zustimmung (Ordnung der Bekanntheit), der Tradition (häusliche Ordnung), der Nachhaltigkeit (grüne Ordnung) und der Projektevaluation (Projektordnung). Die mit Abstand wichtigste Konvention in den späten 1980er Jahren ist die Konvention der Inspiration. Mehr als jeder zweite Artikel verweist auf jene Rechtfertigungskonvention, die sowohl religiöse wie auch kreative Momente zur Begründung anführt. Als zweitwichtigste Konvention folgt weiterhin jene der Industrie,

auf die in etwa jedem 2,5ten Artikel verwiesen wird. Dasselbe gilt – interessanter Weise – für die Konvention der Ökonomie. Das ist deswegen aufschlussreich, weil diese in den 1970er Jahren hauptsächlich dann eine Rolle spielte, wenn es um ökonomische Alternativen ging. Obwohl nun ökonomische Alternativen fast keine Rolle mehr spielen, hat die Konvention des Marktes weiter an Bedeutung gewonnen. Nicht zuletzt ist wichtig zu erwähnen, dass die ökologische Konvention an Bedeutung gewonnen hat. Auch diese wird ca. in jedem 2,5ten Artikel erwähnt.

Mit den veränderten Begründungsmustern ging auch eine Abstraktion in den Diskussionen der Kommunard*innen einher. Diese zeigt sich ebenso an den Debatten, welche die Kommunard*innen führten. In der folgenden Graphik ist abgetragen, welche Funktion die in der Zeitschrift abgedruckten Texte hatten (Abbildung 15). Dabei unterscheide ich Texte, die über die Bewegung und ihre Ausrichtung diskutieren (z.B. »wir müssen politischer werden«), von jenen, welche über die politische Situation in den USA oder der Welt diskutieren, und jenen, welche sich über die gemeinsame Praxis austauschen (z.B. »Konsens hat bei uns nicht funktioniert«). Dazu unterscheide ich Texte, welche ein bestimmtes Projekt vorstellen (»unser Projekt heißt x, wirtschaftlich sind wir soundso aufgestellt«), von jenen Texten, in welchen sich Individuen über ihre persönlichen Entscheidungen austauschen (z.B. »als ich mich von meinem Mann getrennt habe, tat mir die Kommune gut«), und jenen Texten, die praktische Informationen aufbereiten (z.B. »mit Feuer kochen geht soundso«). Die Graphik zeigt, dass der Austausch über die gemeinsame Praxis deutlich mehr Raum einnimmt, als in den vorherigen Perioden (40 %). Diskussionen über die Ausrichtung der Bewegung machen immerhin noch beinahe ein Viertel der veröffentlichten Artikel aus. In diesem Kontext bleibt wenig Raum für individuelle Perspektiven (2 %) und die Darstellung von konkreten Einzelprojekten (23 %). Diese Phase der Bewegung zeichnet sich also aus durch große und weitreichende Einsichten und weniger durch kleine, praktische Alternativen.

Insgesamt deutet das Abstraktionsniveau der Debatten in den 1980er Jahren hin auf die Richtungssuche einer Bewegung in der Krise, in der große Fragen gestellt und enorme Innovationskräfte freigesetzt wurden. Zu diesen Innovationen gehörte erstens die Wiederbelebung des FIC, welches in den 1990er das Magazin *Communities* herausgeben würde. Zweitens wuchs neben dem FIC Ende der 1980er Jahre noch eine weitere Organisation heran, welche die Kommunenszene der folgenden Jahre maßgeblich prägen würde: das »Global Ecovillage Network«, welches auf die Initiative des Finanzinvestors Ross Jackson zurückgeht. Jackson, der sich für Umweltthemen interessierte, entwickelte Ende der 1980er Jahre Pläne für eine Stiftung unter dem Namen »GAIA Trust«, die sich für gelebte Nachhaltigkeit einsetzen sollte. Eine für die Stiftung erstellte Studie sprach von nachhaltigen

Abbildung 15



Gemeinschaftsprojekten als »Ökodörfern«.³ Drittens gehörte zu den Neuerungen der späten 1980er Jahren das Aufkommen des Begriffs »co-housing«. Dieser wurde vom amerikanischen Architektenpaar Kathryn McCamant and Charles Durrett auf der Basis ihrer Erfahrung in Dänemark in den amerikanischen Kontext eingeführt und ersetzte den dänischen Begriff »bofællesskab« (Wohngemeinschaft). Der Begriff »Co-housing« beschreibt Quartiere in Großstädten, die gemeinschaftlich von den Bewohner*innen geplant und gebaut, zumindest aber organisiert werden. In der langsamen Popularisierung dieses Konzepts zeigt sich eine engere Anlehnung der Bewegung an den Mainstream, die eine Relevanz für sich beanspruchte, da sie »workable solutions to real life problems« (#66,10-11) schuf. Viertens zeichnet sich bereits in den 1980er Jahren eine stärkere Tendenz zur Internationalisierung der Bewegung ab. Von 200 in dieser Phase gedruckten Artikeln, beschäftigten sich immerhin 10 % mit globalen Fragen oder Entwicklungen in einem anderen Land. Dabei geht es häufig um internationale Netzwerke spiritueller Kommunen – wie etwa die »Emissaries of the Divine Light« (#67,12-14), die ihren Hauptsitz in den USA hatten, die Bewegung »L'Arche« aus Frankreich oder aber die »Findhorn-Gemeinschaft«, die vermutlich bekannteste »New Age« Gemeinschaft aus dem Norden Schottlands.

Insgesamt befand sich die Kommunenbewegung der Jahre 1985 – 1990 in einer Krise, die einerseits mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und andererseits mit einer Spannung zu tun hatte, welche die Bewegung durchzog. Während in den USA der 1980er Jahre neue Jobs entstanden und die Wirtschaft an Schwung

3 Im Jahr 1987 veröffentlichten Robert und Diane Gilman im Auftrag von Ross Jackson ihren Bericht über nachhaltige Gemeinschaften, die dort als »Ökodörfer« bezeichnet werden.

aufnahm, wurden intentionale Gemeinschaften – ähnlich wie viele Non-Profit Organisationen – auf Anweisung der konservativen Regierung häufig scharf und bis ins Detail vom »Internal Revenue Service« überprüft. An dieser Prüfung zerbrachen viele Gemeinschaften (#92, 49). Die stabileren unter ihnen hatten zunehmend Schwierigkeiten, »Nachwuchs« zu finden. Der Besucherstrom, der die Kommunen der frühen 1970er Jahre teilweise überschwemmt hatte und später ausreichte, um die Bewegung am Leben zu halten, ließ in den 1980er Jahren stark nach. Jedoch handelt es sich bei diesem Problem nicht lediglich um eine zu geringe Nachfrage nach gemeinschaftlichem Leben. Das Problem ist vielmehr Ausdruck einer Spannung, welche die Bewegung der Periode durchzog, wie das Lamento einer Kommunardin zeigt: »This puts us in the position of needing to ›sell‹ our lifestyle to others in order to interest them in joining us« (#73,47). Die Spannung bestand also darin, dass die Kommunen einerseits auf neue Mitglieder angewiesen waren, andererseits aber ihr Gemeinschaftsleben nicht auf dieses Anwerben (und damit die Mehrheitsgesellschaft) ausrichten wollten. So verzichteten sogar viele jener Gemeinschaften, die am Ende der 1980er Jahre neue Bewohner*innen suchten, darauf, im »Communal directory« aufgeführt zu werden. Sie scheuten den Aufwand, der mit den vielen Briefen und Anfragen einherging. Die viele Korrespondenz halte sie von jenen Aufgaben ab, um die es im gemeinschaftlichen Leben doch eigentlich gehe (#66). Um dieses Problem zu lösen, erklärte sich die »Stelle«-Gemeinschaft bereit, eine Computerdatenbank einzurichten, in der Gemeinschaftssuchende das für sie passende »Angebot« ohne den Austausch zahlreicher Briefe finden konnten (#77-78,141). Insgesamt wird hier also jene Spannung sichtbar, welche die Bewegung der späten 1980er Jahre durchzieht: einerseits wollten die Kommunar*innen in einer perfekten Gemeinschaft leben und sich dort einbringen, andererseits wollten und mussten sie anschlussfähig für das gesellschaftliche Außen sein.

7.2.1 Gesellschaftsdiagnose

In den späten 1980er Jahren waren sich die Kommunar*innen auffällig einig, was ihre Gesellschaftsdiagnose anging. Sie betonten insbesondere, Teil einer planetaren Schicksalsgemeinschaft zu sein, deren Lebensgrundlage zerstört würde. Der grassierende Materialismus und das moderne westliche Wissenschaftsverständnis würden zu Entfremdung, Gewalt und der Ausbeutung von Mensch und Natur führen. Sie sahen sich gefangen in der Bekämpfung ständig neuer Nebenprobleme der westlichen Zivilisation, die damit unweigerlich auf eine Katastrophe zusteuerte. Dabei ging es den Kommunar*innen einerseits um die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen und andererseits auch um Atomkraftwerke, die spätestens im Jahr 1986 mit der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl ihr Zerstörungspotential offenbart hatten. Im Gegensatz zu den 1970er und 1980er Jahren lag der Fokus der Gesellschaftsdiagnose der Kommunar*innen also nicht mehr auf Ungleichheit

und Entdemokratisierung. Vielmehr stand jetzt eine Krisenwahrnehmung im Zentrum der Diagnose, die planetare Ausmaße annahm. Paradigmatisch formuliert ein Kommunarde diese Diagnose:

»The promise of Technology was to conquer nature and to lift the burdens which it had imposed on us so that we could rise above Nature and finally be free. Technology has largely delivered on its promise, but we are starting to suspect that we may have lost some things in the process which may have given content to our lives [...]. What we were unable to account for was the fact that Technology was in its genius, hiding its side effects and postponing its consequences. [...] We adopted the habit of divorcing the »negative effects from the positive causes,« and treat these effects as separate problems to be solved in isolation from their causes. These new solutions in turn would create new by-products creating other problems in an ever-expanding spiral, which by its very process guarantees that basic solutions will not be found and root-problems will not be addressed« (#71,37).

Der Ausschnitt zeigt eindrücklich, dass sich die Gesellschaftsdiagnose der Kommunarde*innen in den späten 1980er Jahren in zweierlei Hinsicht von jener der früheren Aktivist*innen unterschied. Erstens argumentierten die Kommunarde*innen der frühen 1970er Jahre aus einem persönlichen Gefühl der Entfremdung heraus. Ende der 1980er Jahre jedoch blieb die Analyse eher auf der Systemebene. Sehr abstrakt wird hier erklärt, warum die »westliche Zivilisation« ihre Probleme nicht in den Griff bekommt: weil jeder Versuch, ein Problem zu lösen, wieder neue Nebeneffekte auslöste. Damit ist zudem ein wesentliches Element dieser Diagnose benannt: das westliche Wissenschaftsverständnis galt deswegen als Problem, weil es stark in der Analyse war (also Probleme in kleine Teilprobleme zerlegen und getrennt betrachten), aber schlecht in der Synthese (getrennt wahrgenommene Probleme zu einer großen Diagnose zusammenzuführen).⁴ Zweitens formulierten die Kommunarde*innen der frühen 1970er Jahre eine antagonistische Diagnose. Dieser Antagonismus ist aber aus der Diagnose der Kommunarde*innen der späten 1980er Jahre komplett verschwunden. Sie sehen globale systemische Probleme, die durch politische Auseinandersetzungen nur weiter verschlimmert würden.

4 Es sagt einiges über den Zeitgeist, dass selbst der Wissenschaftler Donald Pitzer, der in seinem Aufsatz argumentiert, dass intentionale Gemeinschaften in den letzten 2000 Jahren keinen umfassenden gesellschaftlichen Wandel produziert hätten, am Ende desselben Aufsatzes dennoch zu der Diagnose kommt, dass heute alles anders sei: »Today we realize that social change must move toward a rather clearly envisaged future or it will move toward disaster. It is either utopia or catastrophe« (68,8-10).

7.2.2 Selbstverständnis

Die Kommunard*innen der späten 1980er Jahren verstanden sich nicht mehr als Teil einer breiten und heterogenen Gegenkultur, sondern als »Bewegung intentionaler Gemeinschaften«, als »New Utopians«. Ihre Aufgabe sahen sie zuallererst darin, etwas Positives für die Zukunft der Menschheit zu entwickeln und dieses der Außenwelt zur Verfügung zu stellen. Dieses Selbstverständnis lebte auch von einer Abgrenzung gegenüber den Kommunard*innen der 1960er Jahre: diese seien nur gegen etwas gewesen, während die Gemeinschaften der 1980er artikulierten und anzeigten, wofür sie stünden. Innerhalb dieses geteilten Selbstverständnisses gab es drei unterschiedliche Schwerpunkte in der Bewegung. Klar dominant war in dieser Phase das Selbstverständnis der Gemeinschaft als Ausdruck von Liebe; weniger häufig artikuliert wurden die Vorstellungen, die Gemeinschaft sei ein Ort der politischen Organisation oder ein Experiment. Waren diese unterschiedlichen Selbstverständnisse bereits in der Kommunenbewegung der späten 1970er angelegt, hat sich ihre Prominenz in der Bewegung also gedreht.

Dominiert wurde das Selbstverständnis der Bewegung in dieser Zeit von einer Gruppe intentionaler Gemeinschaften, die als spirituell oder esoterisch bezeichnet werden kann. Sie verstanden sich als Bewegung internationaler Gemeinschaften, die auf eine weltweite Transformation zu einer nachhaltigen Zukunft für die Menschheit hinarbeitete, indem sie individuelle und soziale Belange gleichzeitig bearbeitete und in einer Synthese der Liebe aufhob. In diesem Zusammenhang bezeichneten die Kommunard*innen ihre Gemeinschaften teilweise als »Zentren des Lichts«, als »Pioniere der Zukunft«, als »Ausdruck eines Paradigmenwechsels« und als »Schoß des Wandels«. Darin drückt sich auch eine nicht-mechanistische Form der Kausalität aus:

»I liken such communities and social experiments to the nurturing environment of a mother's womb in which new dimensions of life may be born. Each of us, wherever we may be, are required to maintain this same sacred and stable atmosphere in our living. In this way the child of our creation, the world, will reflect the design and intelligence of life itself, rather than the egocentric and manipulative tendencies of human beings« (#74,44).

Diese Gruppe betonte also, dass Menschen sowohl das Problem als auch die Opfer ihres eigenen Handelns sind und daher auch die Lösung sein könnten. Indem sie der Liebe für das Leben Ausdruck gaben, wollten sie die Welt verändern. Insgesamt verstand diese Gruppe ihre Liebe aber nicht als voluntaristischen Akt, sondern als Erwachen, das von der Krise mitausgelöst wurde. Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also die Durchsetzung einer neuen Synthese, welche die analytische Perspektive westlicher Wissenschaft nicht zu leisten vermag. Die

Gemeinschaft schafft hier den Rahmen, innerhalb dessen eine solche Synthese gelebt werden kann.

Neben dieser in den späten 1980er Jahren sehr weit verbreiteten Selbstdeutung, erwähnen Kommunard*innen noch zwei weitere Verständnisse des eigenen Handelns. So betonten manche Kommunard*innen, ihre Gemeinschaft sei der Versuch, eine bessere Form des Zusammenlebens zu institutionalisieren. So verstanden sie sich etwa – relativ nüchtern – als Vorbild für bestimmte Werte: »Twin Oaks is a role model and a stronghold of idealism in a time where many of our ideals are no longer as fashionable as they once were« (#73,36). In diesem Selbstverständnis ist aber keine Idee von weitergehender Transformation angelegt. Dasselbe gilt für das teilweise als Zusatz erwähnte Selbstverständnis, die Gemeinschaft erlaube auch, sich effektiver politisch zu organisieren (z.B. #73, 34). Jedoch ist auch in diesem Selbstverständnis keine Idee von weitergehender Transformation angelegt.

7.2.3 Kritik und Veränderungsansprüche

In der analysierten Periode übten die Akteur*innen nur wenig Kritik aneinander – sie formulieren eher Verbesserungsvorschläge, warben für Alternativen oder zeigten Spannungen auf. Die mitunter heftige Kritik der frühen 1970er Jahre gehörte damit ebenso der Vergangenheit an, wie die pragmatischen Diskussionen über konkrete Verbesserungen, die prägend für die späten 1970er Jahre waren.

Dabei warben die Akteur*innen insgesamt dafür, sich gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zu öffnen, denn schließlich gehe es darum, endlich etwas zum Positiven zu verändern: »We must make every attempt to meet the needs of the millions of people who are seeking better, more fulfilling lives« (#71,3). Deswegen sei Protest auch nicht die richtige Strategie. Schließlich könne man ein besseres Zusammenleben nicht erkämpfen, sondern müsse es durch Verständnis schaffen und anderen vorleben.

»For years, people have tried, through protests, demonstrations, and legislative action, to change the way the world is and the way people are. Yet for all these sincere efforts, the hate and destruction continue: we find that we can't legislate love, and we can't force people to give a damn« (#69,8).

Manche Kommunard*innen gingen über diesen Hinweis noch hinaus. Ihnen erschien Protest und Antagonismus nicht nur ineffektiv, sondern gar als Verschärfung der Probleme der Welt. Die Sichtweise, dass »die anderen« das Problem sind und diese deswegen bekämpft werden müssen, sei nicht die Lösung, sondern vielmehr Ausdruck des Problems: »We each demand that the other be the darkness, because we can only allow ourselves to be the Light. And so, for each, our own denied, repressed darkness rules us« (#69,31). Aus dieser Perspektive steht also gar nicht zur Debatte, die nachhaltigere, gerechtere Gesellschaft gegen andere durch-

zusetzen. Möglich erscheint dann nur, etwas gemeinsam zu verwirklichen. Wir alle, so sind die Kommunar*innen überzeugt, müssen unsere Lebensweise radikal verändern. Insgesamt forderten die Aktivist*innen also erstens, dass man sich auf die Mehrheitsgesellschaft beziehen solle; zweitens, dass man dies auf eine affirmative Weise tun solle; drittens beharrten sie aber darauf, dass man sich in der Art und Weise des Handelns radikal von dieser unterscheiden müsse. Dies führte zu drei Spannungen in der Bewegung.

Eine erste Spannung bestand für die Kommunar*innen darin, dass sie für die Anschlussfähigkeit an den Mainstream bestimmte Denkmuster der Mehrheitsgesellschaft annehmen mussten, die aber eigentlich abgelehnt wurden. Halbernst forderte ein Kommunarde etwa einen »business plan« für sozialen Wandel, um die Mehrheitsgesellschaft zu überzeugen (#67,4). Diese Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft ist also nicht reibungsfrei mit der Idee zu verbinden, dass man nur aus Liebe handeln möchte.

Die zweite Spannung bestand darin, dass die Kommunar*innen ihre begrenzte Zeit und ihr begrenztes Geld aufteilen mussten auf den Dienst an der Gemeinschaft (innen) und den Dienst an der Gesellschaft (außen) (#77/78,66). Dabei ging es z.B. um die Frage, ob Gemeinschaftsgeld lieber gespendet werden sollte, um die Welt zu verbessern, oder in die Gemeinschaft investiert werden sollte, um ein noch attraktiveres Beispiel für eine nachhaltige Lebensweise in Liebe zu werden (#73,35). Es stellte sich den Kommunar*innen in den späten 1980er Jahren also die Frage, wie sie ihre Gemeinschaft weiterentwickeln und gleichzeitig in die Mehrheitsgesellschaft hineinwirken konnten.

Drittens zeigte sich dieselbe Spannung in der Umsetzung von Nachhaltigkeitsvorhaben. So stellte sich etwa ein Kommunarde die Stadt der Zukunft so vor, dass sie langfristig keine Materie oder Energie von außen zugeführt bekommen muss – gleichzeitig aber auch keine nach außen abgibt. Dafür, so meinte er jedoch, müsse die Stadt der Zukunft – ähnlich wie im Mittelalter – mit einer Art moderner Stadtmauer versehen werden (#71,43). Diese Vorstellung steht im Widerspruch zu jener Idee, dass die Kommunenbewegung sich für die Mehrheitsgesellschaft engagieren möchte und die Verbindungen mit dieser ihren Erfolg ausmacht.

7.3 Gesamtdarstellung und Deutung

Wie Brick und Phelps (2015: 237) zeigen, wurden religiöse Inhalte in den sozialen Bewegungen der 1980er Jahre wichtiger. Die sich entwickelnde neue Rechte wurde genauso durch religiöse Kräfte gestärkt, wie auch die Linke und die erstarkende Anti-Atomkraft-Bewegung zunehmend von spirituellen Ideen geprägt waren. Feministinnen praktizierten Wicca, Tiefenökologie wurde zum Schlagwort für Umweltbewegung und die »black liberation theology« und die »catholic liberation theolo-

gy« sahen Strukturen der Unterdrückung als Sünde und forderten, die Kirche solle die Welt in und durch Liebe transformieren. Die Kommunenbewegung der späten 1980er Jahren spiegelt diese Hinwendung zu spirituellen und religiösen Motiven.

Neben diesen religiösen Strömungen war ein Anti-Radikalismus prägend für die 1980er Jahre, der sich darin ausdrückte, dass radikale Aktivist*innen entweder als aus-der-Zeit-gefallen oder als kooptiert dargestellt wurden. So porträtierte etwa der Film »Big Chill« die 1960er-Generation als gescheitert. Die Medien berichteten weitschweifend darüber, dass der ehemalige SDS-Aktivist Jerry Rubin nun Wall Street Investoren beriet und der Mitbegründer der Black-Panthers Bobby Seale ein Buch über »Barbecue« geschrieben hatte (vgl. Brick und Phelps 2015: 240–241). Vor diesem Hintergrund wird verständlicher, warum die Kommunard*innen den Eindruck hatten, antagonistischer Protest sei sinnlos oder wirkungslos.

Zudem trugen unterschiedliche Faktoren in den späten 1980er Jahren dazu bei, dass sich die politische Landkarte insgesamt verkomplizierte und nicht mehr uneingeschränkt klar war, was als »links« oder »progressiv« gelten konnte. Der »Fordismus« war Dank der neuen Wirtschaftspolitik von Ronald Reagan, auch »Reagonomics« genannt, auf dem Rückzug und es blieb vorerst ungeklärt, welche Rolle eine radikale Linke unter diesen Bedingungen spielen konnte. Intellektuellen Ausdruck fand diese Krise in der Popularität postmoderner Theorien, die aus Frankreich in die akademischen Zentren der USA schwappten und dort die Debatte über Politik veränderten (Brick und Phelps 2015: 244). Gleichzeitig wurden Aktivist*innen in den späten 1980er Jahren zunehmend von der Umwelt- und Ökologiefraße umgetrieben. Für den anarchistischen Intellektuellen Murray Bookchin etwa galt als ausgemacht, dass der Radikalismus der späten 1980er Jahre nicht mehr rot sondern grün sei. Für Bookchin, der schon in den 1960er Jahren gegen bestimmte Formen der Technologie argumentiert hatte, war die »ecological illiteracy« der konventionellen Linken ein Hindernis. So entwickelten sich insbesondere nach der Reaktorkatastrophe in Tschernobyl neue – mitunter gewalttätige – Bewegungen wie etwa »Earth First!«. Aber auch die »Green Party« wollte an die Wurzeln des Problems gehen und musste sich entsprechend zur »alten Linken« positionieren (Brick und Phelps 2015: 248). Diese zunehmende Bedeutung des Umweltthemas spiegelt sich auch in der Kommunenbewegung wider. Für die Kommunard*innen der späten 1980er Jahre drückte sich Herrschaft insbesondere in einer Ausbeutung der Natur durch den Menschen und in der Zerstörung der Lebensgrundlage zukünftiger Generationen aus. Damit waren sie nicht mehr sicher, ob sie »links« oder nicht doch eher »unideologisch« waren und aus Fürsorge füreinander und den Planeten agierten.

Eine solche Position traf sich auch mit dem Zeitgeist, den Dissidenten wie Vaclav Havel oder Rudolf Bahro verkörperten. Mit dem Ende der 1980er Jahre – mit Glasnost und Perestroika in der Sowjetunion sowie Solidarnosc in Polen – fiel der sogenannte »realexistierende Sozialismus« in sich zusammen. So unterschiedliche

Personen wie Havel und Bahro forderten im Zuge dieser Umwälzungen eine Alternative zu kapitalistischem Liberalismus einerseits und autoritärem Kommunismus andererseits. Beide sahen die dringlichste politische Aufgabe in der Organisation einer lebenswerten Zukunft in Selbstorganisation und Fürsorge.

In diesem Kapitel habe ich beschrieben, wie *Communities* in diesem historischen Kontext in eine Krise geriet. Nachdem der wichtigste Vertreter der Genossenschaftsbewegung den Herausgeber*innenkreis der Zeitschrift verlassen hatte, wurde *Communities* zu einer Zeitschrift für die verbleibende Kommunenbewegung. Drei wesentliche Ergebnisse zur Kommunenbewegung aus diesem Kapitel möchte ich festhalten.

Erstens: bei der Kommunenbewegung der 1980er Jahre handelte es sich um radikalen Widerstand. Auch wenn die Herausgeberschaft des Magazins *Communities* an keine antagonistische Agenda mehr gebunden war, formulierten die Kommunar*innen eine Gesellschaftsdiagnose, die insbesondere auf die Zerstörung der Lebensgrundlage der Menschheit hinwies. Im Gegensatz zu den späten 1970er Jahren sprachen sie weniger von einer Herrschaft bestimmter Gruppen von Menschen über andere Menschen und eher einer Herrschaft der Menschen über sich selbst und die Natur. Es handle sich um eine Systemkrise, welche die »analytische Denkweise« des Westens auslöste. Sie verstanden sich selbst als Teil einer Bewegung, die dieses System fundamental umwälzen wollte. Dabei unterschieden sich die Gruppen relativ wenig darin, auf welche Art und Weise sie dieses System verändern wollten. Die meisten Kommunar*innen sahen ihre eigene Praxis als Ausdruck von Sorge für den Planeten und die Mitmenschen. Als positives Beispiel und durch das eigene Mitwirken wollten sie dazu beitragen, die Verhältnisse für alle Menschen nachhaltig zu verbessern. Im Rückzug sahen sie eine Möglichkeit, ihre Fürsorge praktisch zu leben, um so zu einem leuchtenden Beispiel für einen Paradigmenwechsel zu werden. Sie waren überzeugt, dass antagonistischer Protest schon allein deswegen keine sinnvolle Lösung wäre, weil die Mehrheitsgesellschaft zur Fürsorge nicht gezwungen werden könne. Eine zweite Gruppe verstand sich als Vorbilder, die nachzuahmen wären. Eine dritte Gruppe betonte, dass Gemeinschaften auch politisch schlagkräftiger wären, weil sich in ihnen eine größere Zahl an Menschen zusammenschloss. Die beiden letztgenannten Selbstverständnisse formulierten aber keine umfassende Veränderungsvorstellung. Wir sollten die Kommunenbewegung der 1980er Jahre also deswegen als radikalen Widerstand ernstnehmen, weil sie eine grundsätzliche Gesellschaftskritik formulierte, sich selbst als Kraft der fundamentalen Transformation sah und begründete, wieso sie diesen Wandel auf diese spezifische Weise voranbringen wollte.

Als zweites Ergebnis soll hier festgehalten werden, dass sich die Kommunenbewegung als Widerstandsbewegung gegen eine globale oder transnationale Systemkrise richtete, deren Zentrum die Kommunar*innen in den USA und im Westen sahen. Diese bestand hauptsächlich in einer drohenden nuklearen Katastrophe

und der Zerstörung der Umweltzerstörung. Das Herrschaftssystem selbst schien ihnen dabei so stabil gefügt, dass es von Innen nicht verändert werden konnte. Dabei sahen weite Teile der Bewegung den Staat, die etablierten Institutionen und die Mehrheitsgesellschaft in den USA kaum noch als Gegenspieler an, sondern eher als Opfer, die von einem neuen Paradigma der Liebe überzeugt werden müssten. Sie sahen keinen Sinn in der antagonistischen Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft, weil der Protest der Vergangenheit ohne Ergebnis geblieben war und man niemanden zur Fürsorge und Liebe zwingen könne. Die Kommunenbewegung der 1980er Jahre war also weitgehend eine Innovationsbewegung bestehend aus »Beispielgemeinschaften«.

Drittens zeigt sich in der Beschreibung dieses radikalen Widerstands eine Spannung, die als spezifische Ausprägung der »Dialektik des Rückzugs« verstanden werden muss. Die Hauptspannung der Bewegung in den späten 1980er Jahren bestand primär darin, dass sie sich zwischen den Polen Kommunikation nach außen und Perfektion nach innen aufrieb. Am Ende der analysierten Epoche wurde der Fokus stärker auf die Kommunikation nach außen gelegt.

8. Der Rückzug als Pionierarbeit: 1990-1999

Die »Arden«-Gemeinschaft wurde im Jahr 1900 von zwei Schülern von Henry George gegründet, der als Lösung für das Problem der Ungleichverteilung von Eigentum vorgeschlagen hatte, der Staat solle nur eine einzige Steuer erheben: auf Grund und Boden. Mit der Erde als Kampagnensymbol wollte eine politische Gruppe um George 1897 die Wahlen im Staat Delaware gewinnen, um dort die geforderte Steuerreform umzusetzen. Als sie in der Wahl scheiterten, entschieden sich die Mitglieder des Kampagnenteams, Frank Stephens und Will Price, dafür, ein Projekt zu gründen, in dem die Tauglichkeit und Gerechtigkeit der Idee sichtbar werden würden: die »Arden«-Gemeinschaft.

Mit einem Fokus auf künstlerische Tätigkeiten und auf humanistischen Werten basierend, florierte die Gemeinschaft in den Jahrzehnten nach ihrer Gründung. Wirtschaftlich stießen insbesondere die Holz- und Glasarbeiten der zahlreichen Künstler*innen der Gemeinschaft auf große Nachfrage. Politisch und kulturell zog die Gemeinschaft eine Vielzahl an Anarchist*innen, Sozialist*innen und Kommunist*innen an, die später berühmt werden würden. In den 1920er Jahren lebte dort etwa der sozialkritische Schriftsteller Upton Sinclair, der für seine zeitdiagnostische Romanreihe *Dragon's Teeth* mit dem Pulitzer Preis ausgezeichnet werden würde. Auch der berühmte Pazifist, Sozialist und Vegetarier Scott Nearing wohnte über Jahre in der »Arden«-Gemeinschaft. Nearing wurde später in Allen Ginsburgs Gedicht »America«, das die Gegenkultur der späten 1960er und frühen 1970er Jahre inspirierte, als »grand old man, a real mensch« bezeichnet.

Die »Arden«-Gemeinschaft wurde Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts von zwei Entscheidungsgremien zusammengehalten. Einerseits bestimmten drei mächtige Treuhänder über das Land, das in einer Treuhandgesellschaft organisiert war. Sie sollten sicherstellen, dass das Projekt seiner Grundausrichtung treu blieb. Andererseits fanden regelmäßige »Town meetings« statt, in denen gemeinsame Entscheidungen getroffen wurden und alle Bewohner*innen ein Mitspracherecht hatten. Im Nebeneinander dieser beiden Entscheidungsgremien zeigt sich ein Dilemma, das die in der »Arden«-Gemeinschaft aufgewachsene Joyce Foot als »Founder's Dilemma« bezeichnet: die Gemeinschaft soll einerseits einer Vision treu bleiben, unverrückbar für bestimmte Werte stehen – andererseits soll in

ihr aber auch Vielfalt zum Ausdruck kommen und sie soll sich flexibel an Veränderungen anpassen. Dass diese Ziele eine Spannung erzeugen können, zeigte sich bereits einige Jahre nach der Gründung der Gemeinschaft. Die Forderungen nach Wandel wurden so laut, dass das intellektuelle Erbe Georges – die Steuer auf Grund und Boden – aufgegeben wurde. Das eiserne Festhalten an der Vision des Gründers erschien vielen später Dazugestoßenen nicht als Standfestigkeit, sondern als Unterdrückung der unterschiedlichen Sichtweisen innerhalb der Gemeinschaft. Bereits in den 1930er Jahren war Frank Stephens damit klar, dass »Arden« niemals jenes Demonstrationsinstrument werden würde, das er sich erträumt hatte. Stephens starb enttäuscht von seinem Lebensprojekt im Jahr 1935.

Joyce Foot erzählt diese Geschichte über die »Arden«-Gemeinschaft in den 1990er Jahren, um das »Founder's Dilemma« darzustellen, mit dem sie sich nun selbst konfrontiert sieht. In der »Arden«-Gemeinschaft in den 1940er Jahren aufgewachsen, fragt sie sich im Jahr 1995, wie sie Wandlungsprozessen begegnen soll, die ihre vor zwanzig Jahren gegründete intentionale Gemeinschaft »Morning Light« betreffen.

»Will I respond, or hold tight to what has, until now, been sufficient? As a gardener, will I see the yellowed leaves on a favorite crop and know that some vital nutrient is missing, or maybe even that the crop needs turning under? Am I open to sharing my garden with other, newer gardeners, hot to plant other, newer dreams?« (#89,48).

Insgesamt argumentiert Foot dafür, dass auch Gründer*innen von Gemeinschaften für Veränderungen und Wandlungsprozesse offen sein sollen. Sonst sterbe die Gemeinschaft aus oder werde irrelevant. Gleichzeitig warnt sie aber auch vor einer zu schnellen oder zu drastischen Veränderung:

»Do not misunderstand me. These are, by their very name, intentional communities. This implies a purpose beyond the everyman-for-himself version of the American dream. We must not let some undertow run us aground on those tempting and familiar shores. But surely we are learning to discern the difference between a shift that's grounded in true responsibility for the bettering of our world, and one lacking that fire. So I'm not, by any means, advocating that we abandon the helm, anything goes, come what may; only that we make space in our enterprises for the gestation of new dreams to succeed our own« (#89, 48).

Diese Anekdote ist dem folgenden Kapitel über die Jahre 1990 – 1999 deswegen vorangestellt, weil in ihr die wesentlichen Charakteristika, Fragen und Kämpfe der Zeit in der Kommunenbewegung aufscheinen. Die Geschichte über die »Arden«-Gemeinschaft deutet erstens darauf hin, dass die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren an ihre Wurzeln anknüpfte, die – zeitlich und ideologisch – vor der Gegenkultur lagen. Die Anekdote zeigt zweitens, dass sich die Kommunenbewe-

gung in der Zeit viel mit Fragen des Alltags beschäftigte, welche die Lebensführung aller Menschen – ob nun in Gemeinschaften oder außerhalb – betreffen. Drittens deutet die Geschichte auf jene Spannung hin, welche den radikalen Widerstand der späten 1990er Jahre kennzeichnete: Die Spannung zwischen dem Entstehen für Überzeugungen einerseits und der Anerkennung von Pluralismus andererseits.

Diese Spannung zeigte sich auf der Produktionsebene des Magazins in den 1990er Jahren insbesondere in der Frage, ob das Herausgeber*innenteam von *Communities* selbst demokratischer organisiert sein sollte oder ob dies zu einem erodieren der Wertebasis führen könnte. Auf inhaltlicher Ebene stellte sich die Frage, wie man mit nationalistischen intentionalen Gemeinschaften und Sekten umgehen sollte: sollten diese zum Beispiel im Verzeichnis intentionaler Gemeinschaften aufgeführt werden? Auf der Bewegungsebene stellte sich die Frage einerseits in Bezug auf Nachhaltigkeitsthemen: welche Art von Verhalten sollte man propagieren, weil es richtig ist, und was sollte dennoch dem Individuum überlassen werden?

8.1 Das Magazin

Die Produktion des Magazins *Communities* war um das Ende der 1980er Jahre langsam eingeschlafen. Charles Betterton, der das Magazin im Namen der »Stelle«-Gemeinschaft im Jahr 1985 übernommen hatte, erfuhr aus der eigenen Gemeinschaft kaum Unterstützung. So wendete auch er sich bereits nach wenigen Ausgaben neuen Projekten zu. Nachdem im gesamten Jahr 1988 lediglich eine Ausgabe des Magazins erschienen war und 1989 keine einzige, erschien 1990 ein großes »Verzeichnis intentionaler Gemeinschaften«, das gemeinsam von Betterton und einer wiederbelebten Netzwerkorganisation unterschiedlicher intentionaler Gemeinschaften – dem »Fellowship for intentional communities« (FIC) – herausgegeben wurde. Das Verzeichnis wurde ein großer Erfolg. So übernahm das FIC die Herausgeberschaft der Zeitschrift vollständig und titelt im Jahr 1993 (#79): »We're back!«

8.1.1 Produktionsprozess

Beim FIC handelt es sich um eine Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften, die während des zweiten Weltkriegs gegründet wurde, um knapp drei Handvoll christliche, sozialistische und pazifistische Gemeinschaften zu verbinden. Nach finanziellen Schwierigkeiten und ideologischen Auseinandersetzungen schloß die Netzwerkorganisation jedoch Ende der 1950er Jahre ein und verschlief damit auch die Hochzeit der gegenkulturellen Kommunenbewegung.

Ende der 1980er Jahre setzt sich der bereits erwähnte Charles Betterton mit einigen Mitstreiter*innen dafür ein, die Organisation wiederzubeleben. Ein ers-

tes Mitgliedertreffen fand 1987 auf Einladung des damaligen Herausgebers von *Communities* statt. Eingeladen waren Repräsentant*innen von insgesamt neun Organisationen, darunter zwei »cooperative communities« (z.B. auch »Stelle«), zwei »communal communities« (z.B. »Twin Oaks«), zwei kleinere Kommunennetzwerke und Repräsentant*innen von drei Organisationen: der »Community Publication Cooperative« (CPC), welche die Zeitschrift *Communities* herausgab; von »Community Educational Services Council, Inc.« (CESCI), das Kredite an intentionale Gemeinschaften vergab; und von der »Historic Communal Societies Association«, einem Verbund von Forscher*innen, die sich der Erforschung intentionaler Gemeinschaften widmeten.

Bei diesem ersten Treffen einigten sich die Beteiligten auf sechs Ziele, die das FIC verfolgen sollte: Erstens wollte man globalen Austausch in der Bewegung intentionaler Gemeinschaften fördern. Zweitens sollte das FIC das Koordinationszentrum der Bewegung werden. Drittens sollte das FIC Vertrauen herstellen zwischen den Gemeinschaften sowie zwischen den Gemeinschaften und der Mehrheitsgesellschaft (»wider human community«). Viertens sollte das FIC als Aufbewahrungsinstitution für Literatur über intentionale Gemeinschaften fungieren. Fünftens sollte es wissenschaftliche Institutionen dabei unterstützen, die Relevanz intentionaler Gemeinschaften herauszustellen. Sechstens sollte es darum gehen, in der Mehrheitsgesellschaft ein Bewusstsein für die Möglichkeiten zu schaffen, die intentionale Gemeinschaften böten (#71/72, 45).

Mit der Gründung des FIC sollte also eine deutliche Öffnung der Bewegung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft einhergehen. Das spiegelt sich auch in der Umbenennung der Organisation. Das »Fellowship for intentional communities« wurde zum »Fellowship of intentional communities«: »The name change signals an expanded purpose – the Fellowship [...] specifically invites participation from those who are not presently living in community but who are nonetheless interested in and supportive of community values« (#77/78, 127). In dieser Neugründungsphase wurde die Organisation von 17 Mitgliedern getragen und der Vorstand bestand aus einem kleinen Personenkreis, welcher der eingeschlafenen Organisation neuen Schwung verleihen wollte. Bald zeigte sich der Erfolg in rasant steigenden Mitgliederzahlen. 1990 zählte die Organisation 19 Gemeinschaften, 8 Organisationen und weitere Individuen als Mitglieder (#77/78, 119). Nur drei Jahre später waren die Mitgliederzahlen sechsmal so hoch.

Hatte das FIC in den späten 1980er Jahren noch darüber nachgedacht, eine große Modellstadt zu bauen oder einen Film über intentionale Gemeinschaften zu drehen, bildete sich in den 1990er Jahren ein fester Aufgabenbereich der Organisation heraus, der als »Mission« bezeichnet wurde: »Providing information about intentional communities to those seeking cooperative lifestyles; facilitating communication and cooperation among intentional communities; raising public awareness of communities and their products and services; providing support services

to both existing and forming communities”(#91,20). Langfristig sollte diese »Mission« dazu beitragen, die »Vision« des FIC zu realisieren:

»We envision a world where community is available, understood, appreciated and supported for all people who desire it, and where the skills, structures, and wisdom of community are recognized as basic building blocks of sustainable culture and just society. Community is the recognition of the fundamental interconnectedness of all beings, which when acknowledged and embraced naturally gives rise to joyful, nourishing, healing relationships« (#96, 57).

Mit zunehmender Größe, Sichtbarkeit und Erfolg der Organisation wurden jedoch auch Fragen nach der Zusammensetzung des Vorstands lauter. So erschien z.B. ein Brief in *Communities*, in dem der Vorstand des FIC als verschlossen und undemokratisch kritisiert wurde, weil Vorstandsmitglieder nicht gewählt, sondern vom bestehenden Vorstand berufen wurden. In einem ebenfalls in *Communities* gedruckten Antwortbrief begründeten die Vorstandsmitglieder, warum sie an der Praxis der »Selbstselektion« festhalten wollten:

»We have chosen this path both for the advantages of continuity and depth [...] and because we are a Board-driven organization – meaning that Board members are expected to be actively involved in the work as well as the decision making. [...] The pitfall here is inbreeding and insular thinking. To prevent this we take a strong stand on soliciting diverse representation on the Board (we look at community affiliation, geographic location, age, sex, race etc.) and being as inclusive as possible in running Board meetings« (#85,19).

In diesem Konflikt scheint auf, wie schmal der Grat war, auf dem die Organisation wandelte. Einerseits sollte sie eine heterogene Bewegung zusammenführen. Dafür musste sie die unterschiedlichen Stimmen und Perspektiven der Bewegung aufnehmen und integrieren (#91, 19). Andererseits sollte das FIC die Bewegung aber auch nach außen repräsentieren, für Werte einstehen und sicherstellen, dass bestimmte Ziele langfristig erreicht würden. Hier zeigt sich also eine wesentliche Spannung im FIC zwischen einer Selbstverpflichtung auf Heterogenität und Pluralismus einerseits und der Notwendigkeit, in gewissen Aspekten »standhaft« zu sein, um zielgerichtet handeln zu können.

Als Teil ihrer Aufgabe betrachtete das FIC auch, *Communities* wieder zu einem erfolgreichen Magazin zu machen. So erschienen im Jahr 1993 zwei und 1994 wieder vier Ausgaben des Magazins, das vor seiner Krise Ende der 1980er Jahre vierteljährlich erschienen war. Mit einem Optimismus, der an die Gründungsphase des Magazins in den frühen 1970er Jahren erinnert, setzte das FIC auf einen dezentralisierten Produktionsprozess:

»Through the technology of electronic communication it's possible to have a production team spread out over the whole continent. For this issue it seemed that we were determined to see how far we could take this: the guest editor lives in Lawrence, KS; advertising initiatives came out of Fort Collins, CO; computer input for both stories and subscriber lists was handled in Ann Arbor, MI; style guidance came from San Francisco; layout was done in Seattle, WA; printing in Quincy, IL; management and coordination was out of Rutledge, MO. Stories and graphics came from all over. The good part of all this is the sharing of the load and the depth of perspective« (#82,4).

Doch ebenso wie in der Gründungsphase der Zeitschrift stieß diese dezentrale Produktionsweise auch in Zeiten des Internets schnell an ihre Grenzen. Man bekomme »logistische Kopfschmerzen« stöhnt der Herausgeber einer Ausgabe, wenn alle Teile in der richtigen Reihenfolge und in einigermaßen annehmbarer Zeit zusammengefügt werden sollten. Der Produktionsprozess müsse daher verändert werden. »We'll still use guest editors, and solicit input from as wide a range as possible, yet we're moving toward a regular staff to streamline production« (#82,4). So entschied das FIC, eine Herausgeberin anzustellen, die *Communities* als Vollzeitjob betreuen sollte: mit Ausgabe #83 übernahm Diana Leafe Christian das Ruder von *Communities*, die sich selbst als »advocate and scholar of ecovillages« bezeichnete (#84). Doch trotz dieser hauptamtlichen Redakteurin scheiterte die dezentrale Organisationsweise, weil sie insgesamt zu aufwendig und damit zu teuer war. So wurde das Magazin ab dem Jahr 1997 nur noch in Rutledge, Missouri, hergestellt und in Louisa, Virginia, vertrieben (#95,6). Als Innovation kam jedoch dazu, dass manche Inhalte der Zeitschrift auch auf einer Website des FIC veröffentlicht wurden, die 1995 online ging.

8.1.1.1 Auflage und Finanzierung

Mit dem unregelmäßigen Erscheinen der Zeitschrift in den späten 1980er Jahren war die regelmäßige Leser*innenschaft des Magazins komplett weggebrochen. Es dauerte fünf Jahre, bis die Zeitschrift wieder 900 Abonnent*innen hatte. 1997 wurde das Magazin immerhin wieder von 1.500 Personen abonniert, verkaufte mehr als 2.700 Einzelexemplare (#97,79) und erreichte damit wieder etwa die Auflagenstärke der späten 1970er Jahre.

Trotz steigender Verkaufszahlen und erheblicher Kostensenkungen, blieb *Communities* aber auch in den 1990er Jahren ein Verlustgeschäft. Dabei unternahm das FIC erhebliche Anstrengungen: Um langfristig mehr Leser*innen zu binden, bemühten sich die Herausgeber*innen z.B. um eine Preispolitik, die Abonnements im Vergleich zur Einzelausgabe günstiger machen sollte. Kosteten vier Ausgaben der Zeitschrift im Jahr 1993 noch \$18 (ca. \$32 im Jahr 2018) und eine Einzelausgabe \$4,5 (etwas unter \$8 im Jahr 2018), drehten die Herausgeber*innen das Ver-

hältnis um. Im Jahr 1999 war die Einzelausgabe mit \$5,50 (etwas über \$8 im Jahr 2018) etwas teurer geworden, während das Abonnement mit \$18 (etwas über \$27 im Jahr 2018) relativ günstiger wurde. Ein Teil der Anstrengungen die Rentabilität des Magazins zu erhöhen, bestand zudem darin, mehr Werbung zu schalten. So erschienen etwa 30 Werbeanzeigen pro Ausgabe, mit sehr unterschiedlichem Inhalt: Eine Softwarelösung, welche die »Livability« einer Gemeinschaft oder Gegend errechnet, wurde neben dem Buch »Manufacturing consent« des Wissenschaftlers und Friedensaktivisten Noam Chomsky und Investitionsmöglichkeiten in Gemeinschaften beworben (z.B. #94). Zudem führte das FIC ein, dass sich Abonnements des Magazins automatisch verlängerten und ermöglichte die Zahlung mittels Kreditkarten. Dabei waren alle diese Veränderungen der Zeitschrift hin zu einer stärkeren Marktorientierung in der Herausgeberschaft umstritten. Das zeigt sich beispielhaft an den Überlegungen, welche im Hinblick auf die Bezahlung mit Kreditkarten angestellt wurden:

»We started accepting credit cards in early 1997. Our biggest concern, however, was around our relationship to the credit economy. Would we be encouraging reliance on credit, and supporting an economic system that thrives on people spending money they don't have? [...] There was also a deeper benefit to working without credit cards: it gave us the opportunity to show customers – for the most part strangers – that we trusted them. [...] Being in the business of promoting and modeling cooperative living, it is one of the ways that FIC tries to walk its talk« (#98,8).

Obwohl die Marktorientierung der Zeitschrift also (trotz Bauchschmerzen) vorangetrieben wurde, blieb *Communities* ein Verlustgeschäft. Als das Magazin im Jahr 1990 an das FIC übergeben wurde, kam es mit über \$15.000 Schulden (\$27.000 im Jahr 2018). Ein Teil dieser Schulden konnte – wie auch in der Vergangenheit – über Sonderausgaben des Magazins, in diesem Fall das große »communities directory«, eingespielt werden. Das im Jahr 1990 herausgegebene »Directory« kostete allein \$12 (ca. \$23 im Jahr 2018). Auch zur Überraschung der Herausgeber*innen wurden innerhalb von weniger als drei Jahren immerhin 16.000 Ausgaben dieses »Directory« verkauft (#80/81, 22). Damit allein erzielte das FIC also einen Umsatz von beinahe \$200.000 (knapp \$350.000 im Jahr 2018).

Trotz dieser einmaligen Finanzspritze zogen die laufenden Kosten die Zeitschrift stets ins Minus. Die Verluste im Kalenderjahr 1995 beliefen sich auf ca. \$7000, (#91,7), im Folgejahr auf \$13.595 (knapp \$22.000 im Jahr 2018). Diese Zunahme der Verluste hatte auch damit zu tun, dass die Herausgeberin der Zeitschrift, Diana Leafe Christian, eine Gehaltserhöhung um \$250 Dollar bekam: von \$750 auf \$1.000/Monat (etwa \$1.600 im Jahr 2018) (#95,5). So fand sich stets ein Grund, das Minus in einem spezifischen Jahr zu erklären und die Herausgeber*innen blieben »optimistisch« (#95, 5). Auch wenn die Zeitschrift im Jahr 1999 zum ersten Mal nicht in den roten Bereich geriet, zeigte sich im Folgejahr, dass es sich dabei nur um eine

vorübergehende Schwankung handelte (#107). Aufgefangen wurden diese kontinuierlichen Verluste der Zeitschrift vom FIC, das eine einmalige Finanzspritze durch ein großes Kommunenfestival erhalten hatte, und sich darüber hinaus durch den Verkauf der »Directories« und durch Mitgliederbeträge finanzierte.

8.1.2 Inhaltliche Ausrichtung und Selbstverständnis

Von seiner Gründung an setzte *Communities* auf Perspektivenvielfalt. Mit der Herausgeberschaft durch das FIC wurde diese Redaktionsrichtlinie, die häufig mit dem Begriff »Ökumene« (z.B. #97,5) bezeichnet wurde, noch einmal umfassender verstanden.

»*Communities* will be a forum for ideas and issues in cooperative living. The communities world is highly eclectic and features many different versions of ›utopia‹ or the ›good life‹. Our magazine will provide an arena where different paths can be explored and discussed. It is not the role of the Fellowship or the magazine to pass judgement on community visions or practices – yet it is our function to foster interaction and exchange, and to be a tool for making informed decisions« (#79,2).

Diese Position schrieb das FIC auch in den Redaktionsrichtlinien von *Communities* fest. Explizit hieß es dort: »We do not intend to promote one kind of community over another, and take no official position on a community's economic structure, political agenda, spiritual beliefs, environmental issues, or decision-making style.« Eingeschränkt wurde diese Hinwendung zu größtmöglicher Diversität lediglich in der Hinsicht, dass keine Artikel veröffentlicht werden sollten, die Gewalt befürworteten. Ausgeschlossen wurden auch Artikel, die dafür eintraten, dass Gemeinschaften ihren Mitgliedern das Recht zu gehen verwehren dürften (#95).

Die Wertschätzung des Pluralismus geht in den 1990er Jahren so weit, dass die Herausgeber*innen zwischenzeitlich bedauerten, dass trotz aller Diversität nur »progressive« und »linke« Gemeinschaften Artikel beisteuern würden, obwohl es ja auch »rechte« und »libertäre« Kommunen gebe. Leider kenne man diese Gruppen aber nicht und wisse auch nicht, wie man sie kontaktieren könne (#100,25). Dies gilt mit Einschränkungen auch für christliche Gemeinschaften. Deutlich bemühten sich die Herausgeber*innen von *Communities* in den 1990er Jahren, bereits lange bestehende religiöse Gemeinschaften stärker einzubinden. Tatsächlich waren christliche Gemeinschaften in den 1990er Jahren besser repräsentiert als in irgendeiner der vorhergehenden Phasen.

Um die Perspektivenvielfalt in der Bewegung voll zur Geltung zu bringen, etablierten die Herausgeber*innen einerseits die Regel, dass Gruppen, die in einem Artikel kritisiert wurden, immer in derselben Magazinausgabe die Möglichkeit gegeben wurde, auf diese Kritik zu reagieren (#95). Zudem sollte die Vielfalt in der Bewegung durch regelmäßige Kolumnen abgebildet werden. Eine regelmäßige Ko-

lumne beschrieb etwa Entwicklungen im FIC, dazu kam die Kolumne »My Turn«, in der Kommunard*innen ihre Meinung zu beliebigen Themen darstellen konnten, sowie Kolumnen über christliche Gemeinschaften, über Ökodörfer, über Co-Housing Gemeinschaften und über »spiritual politics«.

Neben diesem Fokus auf Perspektivenvielfalt, wandte sich die Zeitschrift in den 1990er Jahren wieder stärker dem gemeinschaftlichen Leben zu. Dies spiegelt sich auch in der Veränderung des Magazintitels. Hieß das Magazin seit den frühen 1980er Jahren *Communities – journal of cooperation*, wurde der Untertitel wieder auf den Stand der frühen 1970er Jahre zurückgesetzt: *Communities – a journal of cooperative living*. Denn, so die Begründung der Herausgeber*innen, es gehe im Magazin einerseits darum, alle Facetten des Lebens als kooperativ zu denken, und andererseits mehr um das Tun, als um das Nachdenken. Beides komme in diesem Titel besser zum Ausdruck (#80/81, 4).

Nicht zuletzt wendete sich *Communities* in den 1990er Jahren auch inhaltlich stärker dem »Mainstream« zu. Inhaltlich gehe es darum: »to offer fresh ideas about how to live cooperatively, how to solve problems peacefully, and how individual lives can be enhanced by living purposefully with others« (#95,5). Damit war das Magazin in seiner inhaltlichen Ausrichtung Meilen von jener Idee entfernt, die die Zeitschrift noch in den frühen 1970er Jahren geprägt hatte: die Herausgeber*innen seien Propagandisten für eine andere soziale Ordnung und Teil einer revolutionären Bewegung.

8.1.3 Das Magazin *Communities*: Vermittler einer pluralistischen Bewegung

Aus dieser Darstellung des Wiedererstarkens von *Communities* in den 1990er Jahren sollte klar geworden sein, dass sich das Magazin konsolidierte, weil mit dem FIC ein engagiertes Herausgeber*innenteam die Führung übernommen hatte. Die wiederbelebte Organisation rückte die Vielfalt der in der Bewegung vorhandenen Perspektiven in den Fokus der Zeitschrift und band so auch neue Leser*innenkreise ein. So entstand jedoch eine Spannung zwischen Pluralismus einerseits und Standhaftigkeit andererseits, welche die Herausgeber*innen nicht immer einwandfrei auflösen konnten. Diese Spannung zeigte sich etwa darin, dass die Zeitschrift zwar Wandel hervorbringen wollte, dabei aber zunehmend unklar war, welche Art von Wandel dies sein sollte. Dies führte einerseits dazu, dass die Zeitschrift für aktivistische Kreise uninteressanter wurde und andererseits aber zu einer zunehmenden Akzeptanz der Zeitschrift in der Mehrheitsgesellschaft.

Diese Rekonstruktion des Produktionsprozesses in den 1990er Jahren weist zudem auf die Blindstellen der Zeitschrift hin. Wie schon in den 1970er Jahren, bot *Communities* keine Bühne für gewalttätige oder konservative Gemeinschaften und druckte auch immer weniger Texte von Gruppen, welche auf spontane Unmittelbarkeit setzten. Aber auch aktivistische Gruppierungen wurden stärker aus dem

Magazin gedrängt, indem der Fokus wieder auf das gemeinschaftliche Leben gelenkt wurde. Gleichzeitig wurden so aber Gemeinschaften, deren Wurzeln vor der Gegenkultur lagen, stärker mit eingebunden (etwa christliche Gemeinschaften). Diese Hinweise sind einerseits als Einschränkung der Aussagekraft des weiter unten analysierten Materials zu verstehen. Andererseits zeigen sie aber auch einen wesentlichen Trend an: denn immerhin wurden diese Einschränkungen praktisch wirksam und führten zu der spezifischen Form von Bewegung, welche ich hier »die« Kommunenbewegung nenne. Der folgende Abschnitt liefert ein Bild dieser Bewegung in den 1990er Jahren.

8.2 Die Bewegung

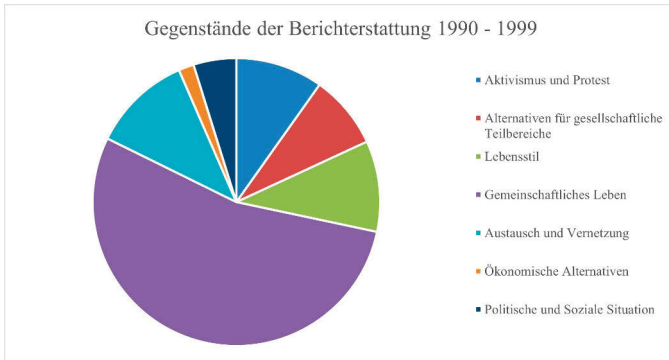
Communities war in den späten 1990er Jahren das Magazin einer Bewegung intentionaler Gemeinschaften, die plötzlich und für viele Aktivist*innen unerwartet wieder an Fahrt aufnahm. Teilweise nannte man sich »intentional communities movement« (#71/72,45), mal auch nur »communities movement« (#84,16). Intern unterteilte sich die Bewegung teilweise in »große ländliche Gemeinschaften«, »kleine ländliche Gemeinschaften«, »städtische Gemeinschaften« und »spirituelle Gemeinschaften« (#83).

War das Magazin in den 1970er Jahren ein Medium des Protests und der Gegenkultur, so war *Communities* in den 1980er Jahren auf der Suche nach einer Identität gewesen und hatte diese in den 1990er Jahren neu gefunden. Dies spiegelt sich auch in den Artikeln von *Communities*. In der folgenden Darstellung ist abgetragen, von welcher Praxis die im Magazin erschienenen Artikel handelten. Dabei unterscheide ich Texte, die sich mit Aktivismus und Protest beschäftigen (z.B. einer Demonstration), von jenen, die sich mit alternativen Organisationen beschäftigen (z.B. einer alternativen Schule), und jenen, die Fragen des Lebensstils diskutieren (z. B. einer neuen Ernährungsweise). Ich unterscheide jene Texte, in denen es explizit um gemeinschaftliches Leben geht (z.B. Kommunen), von jenen, die sich mit Austausch und Vernetzung beschäftigen (z.B. dem Magazin), und jenen, welche auf den sozialen Kontext verweisen.

Die Graphik veranschaulicht, dass sich mehr als die Hälfte der gedruckten Artikel mit dem gemeinschaftlichen Leben beschäftigten. Alle anderen Themenbereiche sind damit auf einen geringen Bruchteil zusammengeschrumpft. Am auffälligsten ist hierbei, dass »ökonomische Alternativen« – etwa genossenschaftlichen Betriebe, die in den 1970er Jahren die treibende Kraft der Bewegung waren – fast keine Rolle mehr spielen. Konstant wichtig blieben Fragen der Vernetzung, des Lebensstils und auch Protest und Aktivismus.

Während sich also in den 1990er Jahren ein klarer thematischer Schwerpunkt herausbildete – das gemeinschaftliche Leben – ähnelten die Debatten in ihrer

Abbildung 16

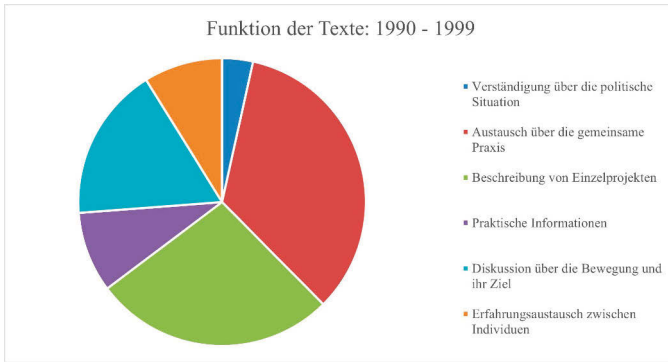


Funktion jenen der späten 1980er Jahre. Dies verdeutlicht die folgende Graphik. Dort unterscheide ich Texte, die über die Bewegung und ihre Ausrichtung diskutieren (z.B. »wir müssen politischer werden«), von jenen, welche über die politische Situation in den USA oder der Welt diskutieren, und jenen, welche sich über die gemeinsame Praxis austauschen (z.B. »Konsens hat bei uns nicht funktioniert«). Dazu unterscheide ich Texte, welche ein bestimmtes Projekt vorstellen (»unser Projekt heißt x, wirtschaftlich sind wir soundso aufgestellt«), von jenen Texten, in welchen sich Individuen über ihre persönlichen Entscheidungen austauschen (z.B. »als ich mich von meinem Mann getrennt habe, tat mir die Kommune gut«), und jenen Texten, die praktische Informationen aufbereiten (z.B. »mit Feuer kochen geht soundso«). Fast ein Drittel der veröffentlichten Artikel beschäftigte sich mit der eigenen Praxis (34 %). Etwa ein Viertel der Artikel widmete sich der Beschreibung von Einzelprojekten. Gegenüber den späten 1980er Jahren haben lediglich die Debatten über die politische Situation weiter ab- und Diskussionen über Lebensstilfragen zugenommen.

In den in *Communities* veröffentlichten Artikeln scheint also eine Bewegung auf, der es um Fragen des gemeinschaftlichen Lebens geht und die diese Fragen eher in einem lockeren Austausch als in einer auf Übereinstimmung gerichteten Diskussion bespricht. Dies spiegelt sich auch in der Darstellung (Abbildung 18).

Dort ist abgetragen, auf welche Form von Evidenz sich die Kommunard*innen in ihren Debatten bezogen. Die Graphik verdeutlicht, dass die in *Communities* veröffentlichten Texte insbesondere mit persönlicher Erfahrung begründet wurden (45 %). Führten die Kommunard*innen keine subjektiven Erfahrungen an, so bestand die verwendete Evidenz meist aus Berichten oder Studien. Individuelle Wahrnehmungen, Gefühle und Erfahrungen spielten also eine wichtige Rolle in der Bewegung im Gegensatz zu spekulativen Inhalten und autoritativen Stimmen.

Abbildung 17



Auch hier zeigt sich der Charakter eines Mediums, das sich primär über den Austausch von unterschiedlichen Positionen definierte.

Bei diesem stark subjektiven Einschlag der Evidenz überrascht es nicht, dass die wichtigste Rechtfertigungsordnung in den 1990er Jahren mit Abstand – ebenso wie noch in den späten 1980er Jahren – die Konvention der Inspiration ist. Jeder 1,5te Artikel verwies in Begründungen auf persönliche Einsichten, Erfahrungen der Inspiration oder der Authentizität. Als zweitwichtigste Konvention folgt die Ordnung der Industrie, auf die etwa in jedem 2,5ten Artikel verwiesen wurde. Dabei wurden also Erkenntnisse über die richtige und effiziente Organisation von Gemeinwesen und Technologie angeführt. An dritter Stelle folgt bereits die Konvention des Marktes (in jedem dritten Artikel). Diese Konvention hat in der Bedeutung seit den frühen 1970er Jahre konstant an Bedeutung gewonnen und erscheint nun als drittwichtigster Argumentationsanker. Dabei handelt es sich um jene Argumente, die auf individuelle Bedürfnisse und deren Befriedigung abheben. Erst danach folgt die staatsbürgerliche Konvention mit ihrem Anspruch auf Gerechtigkeit. Sie hat damit – relativ zu den anderen Rechtfertigungsordnungen – über den betrachteten Zeitraum deutlich an Wichtigkeit eingebüßt.

Insgesamt war die beschriebene Widerstandsbewegung in den 1990er Jahren also ein Zusammenschluss intentionaler Gemeinschaften, in dem insbesondere über die gemeinschaftliche Praxis gesprochen wurde und der sich stark an Intuitionen, an Effizienzvorstellungen und Marktanforderungen orientierte. Damit hatten sich die intentionalen Gemeinschaften der Mehrheitsgesellschaft angenähert. Auch deswegen nahm die Bewegung in den 1990er Jahren an Fahrt auf. Das bemerkten auch die Herausgeber*innen von *Communities*:

»This is an exciting time to be covering the communities movement – today there are more people seeking community and more groups starting new ones than at any time in at least the past 15 years. Many communities are reporting the highest population levels in more than a decade. Some are completely full (or actively engaged in debate about what ›full‹ means)« (#79,2).

Diesen Eindruck der Herausgeber*innen von *Communities* bestätigt auch ein Blick ins »Verzeichnis intentionaler Gemeinschaften«, das Ende der 1990er Jahre erschienen ist. Vergleicht man das dort verzeichnete Gründungsjahr der unterschiedlichen Gemeinschaften, so fällt eine erstaunlich große Anzahl jüngerer Gemeinschaften auf (#106).

Abbildung 18

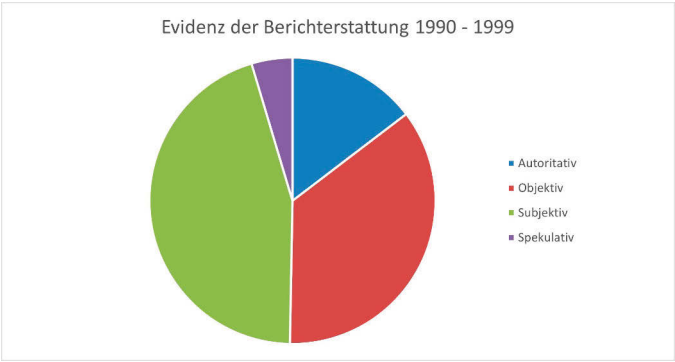


Tabelle 3: Anzahl aufgeführter Gemeinschaften nach Gründungsjahrzehnt (eigene Berechnung)

Gründungsjahrzehnt	Anzahl aufgeführter Gemeinschaften
1990er	215
1980er	133
1970er	164
1960er	46
1950er	9
1940er	16
1930er	18
vor 1930	3

Die Tabelle zeigt neben den vielen Neugründungen noch einen weiteren Grund dafür, dass die Bewegung an Dynamik gewann. Mehr denn je war die »Kommunenbewegung« in den 1990er Jahren nämlich bereit und in der Lage, bereits länger bestehende intentionale Gemeinschaften zu integrieren. Mehr als 35 der im Verzeichnis aufgeführten Gemeinschaften bestehen schon seit der »Großen Depression«; mehr als 200 Kommunen wurden in den langen 1960er Jahren gegründet. Dabei handelt es sich nur zu geringen Teilen um Gemeinschaften, die sich schon länger als Teil der Bewegung verstanden. Tatsächlich sind nämlich nur 23 Gruppen aus dem Verzeichnis der 1990er Jahre auch schon im ersten Kommunenverzeichnis des Jahres 1972 aufgeführt (#97,43). Insgesamt deuten diese Zahlen also einerseits auf eine Welle an Neugründungen und andererseits auf die immense Integrationsleistung, welche das FIC für die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren vollbrachte: zum ersten Mal verbanden sich Gemeinschaften zwischen denen ideologische Gräben und teilweise fast hundert Jahre lagen. Damit gewann die Bewegung noch einmal deutlich an Schwung.

Die beschriebene Welle an Neugründungen und auch die Integration bereits bestehender Gemeinschaften gingen mit einer erheblichen Veränderung in der Bewegung einher. Insbesondere die Welle der Neugründungen verdankte sich nämlich der Entwicklung zweier neuer Bewegungsarme, die in den späten 1980er Jahren entstanden und in den 1990er Jahren bedeutsam wurden: »Co-housing« und »Ökodörfer«. Der Begriff »Co-housing« beschreibt Quartiere in Großstädten, die gemeinschaftlich von den Bewohner*innen geplant und gebaut, zumindest aber organisiert werden. Dabei besteht der gemeinsam geteilte Besitz meist in einem Gemeinschaftshaus und gemeinsamen Außenflächen. »Co-Housing« ist damit der Versuch, in der Stadt und als Teil der Mehrheitsgesellschaft ein wenig gemeinschaftlicher und nachhaltiger zu Leben: »This segment of community living has worked hard to portray the concept of community in terms that the mainstream culture can more readily grasp – great neighborhood, safety, leveraged resources/shared amenities, and protection of owner equity« (#97,6). In Co-Housing Gemeinschaften stehen damit auch viele Fragen des Mainstreams auf der Agenda, etwa: wie müssen wir unser Leben einrichten, um in Würde und in Gemeinschaft zu altern (#89,20)? In den 1990er Jahren wächst der Anteil der »Co-Housing Gemeinschaften« rasant. Im Jahr 1997 berichtet *Communities* von 28 bewohnten und 26 im Bau befindlichen Co-Housing Gemeinschaften. Dazu seien 100 Gruppen im Planungsprozess (#97,6).

Der Begriff »Ökodorf« bezeichnet Wohnzusammenhänge, die meist auf dem Land angelegt werden und in denen Menschen versuchen, so gemeinschaftlich und nachhaltig zu leben, wie möglich. Dabei nennen sich auch manche schon seit längerem bestehende intentionale Gemeinschaften in den 1990er Jahre »Ökodorf«, um ihren Anspruch auf Nachhaltigkeit und Umweltverträglichkeit zu unterstreichen. Der Begriff »Ökodorf« verbreitete sich auch deswegen so schnell, weil er vom Un-

ternehmer Ross Jackson und seiner Stiftung GAIA Trust in zahlreichen Publikationen öffentlichkeitswirksam präsentiert wird. So schließen sich innerhalb weniger Monate einige bereits bestehende intentionale Gemeinschaften unter dem Begriff »Ökodorf« zusammen. Die Bedeutung der beiden erst in den 1990er Jahren entstehenden Segmente der Bewegung lässt sich an den »Verzeichnissen intentionaler Gemeinschaften« aus den 1990er Jahren ablesen. Im Verzeichnis des Jahres 1997 z.B. sind 402 Gemeinschaften aufgeführt. Hier bezeichnen sich 104 Gruppen als »cooperative house«, 71 als »ecovillage«, 69 Gruppen als »co-housing community«, 55 als »intentional community«, 47 als »communes«, 40 als »land trusts/coops« und 34 »ashrams/monastery«. Gemeinsam machen »Co-Housing« und »Ökodörfer« also bereits nach wenigen Jahren ein Drittel der aufgeführten Projekte aus.

Diese Veränderungen schlagen sich auch in den lebenspraktischen Entscheidungen der Kommunar*innen nieder, die sich stärker der Mehrheitsgesellschaft angleichen. So ist etwa der Großteil der Kommunar*innen in den 1990er Jahre zwar offen, was alternative Beziehungsformen angeht, lebt selbst aber überwiegend in einer heterosexuellen Paarbeziehung (#87, 10-11). Gleichzeitig ziehen diese neuen Formen des gemeinschaftlichen Lebens und die pragmatischere Ausrichtung der Bewegung auch andere Menschen an. Waren die Kommunar*innen der 1970er Jahre in ihren Zwanzigern, und die Kommunar*innen in den 1980er Jahren in den 30ern, so ist die durchschnittliche Bewohnerin einer Intentionalen Gemeinschaft in den 1990er Jahren Mitte bis Ende 40 (Metcalf 1996: 9). Ein deutliches Zeichen für diese Altersstruktur ist z.B. auch, dass sich eine ganze Ausgabe von *Communities* dem Thema »Growing Older in Community« annimmt (#89). Nicht zuletzt wegen der veränderten Altersstruktur ist auch deutlich weniger Bewegung in der Mitgliedschaft als noch in früheren Jahren der Bewegung. Konnte man in den frühen 1970er Jahren eine Kommune besuchen und dann einfach dort bleiben, so ist in den 1990er Jahre meist eine lange Testperiode nötig (und teilweise nicht unerhebliche Investitionen), um Mitglied einer Gemeinschaft zu werden.

Nicht zuletzt sind viele intentionale Gemeinschaften der 1990er Jahre international gut vernetzt und können sich so als Vorzeigeprojekte etablieren, die transnational und »von unten« einen Wandel zu Nachhaltigkeit anstoßen. Die transnationalen Verbindungen zwischen den Gemeinschaften sind teilweise so eng, dass manche Beobachter*innen von transnationaler Vergemeinschaftung sprechen (Grundmann/Kunze 2012, Litfin 2009, Litfin 2014). Ausdruck findet diese Vernetzung z.B. in internationalen Festivals für Kommunar*innen, welche das FIC in den frühen 1990er Jahren organisiert, um sich selbst als relevante Organisation zu etablieren und die Bewegung wiederzubeleben. Verbindungen stellt zudem die neugegründete Organisation »Global Ecovillage Network« her, die großzügig von ihrem Förderer Ross Jackson unterstützt wird. Auch wegen dieser stärkeren Vernetzung und finanziellem Rückenwind gewinnt die Bewegung an Gewicht auf dem internationalen Parkett. Auf einem großen Kommunenfestival etwa spricht

Robert Muller, der damalige »U.N. Undersecretary for the Environment« (#89,19), und lobt die Kommunar*innen für ihren Einsatz für Umwelt und Nachhaltigkeit. Auch Noel Brown, der später Direktor des Umweltprogramms der Vereinten Nationen (UNEP) werden wird, richtet sich auf dem Treffen mit Enthusiasmus an die Kommunar*innen und argumentiert, dass Fragen von Nachhaltigkeit – einer Transformation hin zu einer nachhaltigen Weltgesellschaft – aus der Hand von Regierungen genommen werden müssten, weil diese nicht in der Lage wären, das Problem allein zu lösen (#83,28).

Die zunehmende gesellschaftliche Anerkennung der Werte der Kommunenbewegung zeigt sich auch darin, dass weit sichtbare Medien begannen, positiv über die Bewegung zu berichten (#80,1). Einige ihrer öffentlich sichtbaren Vertreter*innen wurden gar zu Vorbildern in der Mehrheitskultur. So etwa der Arzt Patch Adams. Adams lebte in den 1980er Jahren in einer intentionalen Gemeinschaft, die sich zum Ziel gesetzt hatte, kostenlose medizinische Versorgung für Bedürftige zu leisten. Er besuchte in dieser Zeit jährlich Kinderkrankenhäuser in der Sowjetunion als Symbol für die gemeinsame Menschlichkeit auf beiden Seiten des »Eisernen Vorhangs«. Adams wurde zur Berühmtheit, als er in den späten 1990er Jahren im nach ihm benannten Hollywood Film von Robin Williams als einfühlsamer, clownesker Arzt dargestellt wurde. Dass die gesellschaftlichen Veränderungsansprüche, die Adams mit seinem Engagement verband, in dem Film nur teilweise zur Geltung kamen, zeigt seine Beschreibung einer idealen Welt, die in *Communities* abgedruckt (#102,39) ist.

»Certainly there would be no violence. It would be a peaceful, funny world. A return to full interrelatedness with plants and animals. Where life is an ecstatic moment for people, regardless of whether they were sick or well. [...] If there were a unit of exchange like money it would be insignificant relative to what matters in people's lives. And no large discrepancy between those who have more things and those who do not. Certainly service, love, and fun would have the same place that money and power do today [...]. People would find such a wonderful way to live with each other that instead of having two weeks off a year, maybe they'd have ›two weeks on‹ a year. I think an ›ecovillage‹ is just a term for one of the early stages of the kind of society I'm describing«.

Wie dieser »Traum« von Adams verdeutlicht, zielte sein Handeln – das in der Mehrheitsgesellschaft als einfühlsam, lustig und tolerant, nicht jedoch als politisch wahrgenommen wurde – auf eine vollständige Umwälzung der Verhältnisse. Adams wurde also als Vorbild gepriesen, während die Ziele seines Handelns aus dem Blickfeld gedrängt wurden. Dieses Auseinanderfallen von sichtbaren Handlungen und Zielen wird nicht zuletzt durch das Selbstverständnis und die Gesellschaftsdiagnose der Bewegung in den 1990er Jahren ermöglicht, wie die folgende Analyse zeigt.

8.2.1 Gesellschaftsdiagnose

Die Bewegung näherte sich in den 1990er Jahren in ihrem Handeln stärker dem Mainstream an, blieb aber in ihrer Gesellschaftsdiagnose und Vision radikal. So galt es in der Bewegung als ausgemacht, dass die Menschheit auf eine ökologische Krise von existentielltem Ausmaß zusteuerte. In wissenschaftlichen Begriffen sprachen die Kommunar*innen von einer »well-documented race toward extinction during the late twentieth century« (#80/81,11) und meinten insbesondere den Klimawandel und das Ozonloch. Unterschiede bestanden in dieser Diagnose lediglich bei der Frage, wie diese Krise zu deuten war.

Die einen sahen in der Krise primär eine spirituelle Krise: eine Krise des Selbstverständnisses der Menschheit, die ihre Verwobenheit vergessen habe und sich irr-tümlicher Weise als unabhängig voneinander verstehe. So argumentiert etwa ein Kommunarde:

»Most of us Americans have traded dependence on each other for dependence on technology, money, and powerful infrastructures of transportation, communication, commerce, utilities, and governance – which generate the illusion that we can be free agents of our individual destiny. At the same time we're hungry for a sense of belonging and communion that cannot be supplied by the marketplace« (#101,43).

Verbunden mit dieser Diagnose, dass die Verhältnisse von problematischen Trennungen durchzogen seien, war jedoch häufig die Wahrnehmung, dass ein »Paradigmenwechsel« vom »Individualismus« und der »Trennung« hin zur »Nachhaltigkeit« bereits auf dem Weg sei (#82,9). Die Kommunar*innen hofften etwa auf den Gipfel in Rio de Janeiro (der sogenannte »Earth Summit«), der klargemacht habe, dass ein Umdenken notwendig sei. Oder sie argumentierten, dass selbst in Washington – mit Bill Clinton – die Themen Gemeinschaft und Zuhören wichtiger würden. Die Transformation, meinte diese Gruppe, komme langsam ins Rollen.

Andere Kommunar*innen waren weniger optimistisch. Für sie waren die Krisentendenzen nicht Ausdruck einer »spirituellen« Krise, sondern Ausdruck von Ungleichverteilung und Ausbeutung. Insbesondere deuteten sie die Krise als eine Krise der Verfasstheit des globalen polit-ökonomischen Systems. Für die Anhänger*innen dieser Diagnose war ein fundamentaler Wandel nicht in Sicht. Ein Kommunarde etwa argumentiert:

»All over the world injustice is endemic, with the rich getting super-rich and all others sinking deeper into poverty and insecurity, especially in countries being invaded by multinational corporations looking for the cheapest sweat-shop labor they can find. [...] Today's global economy is full of breakdown in significant feedback regarding the impact on those far removed from local actions« (#97,15).

Unabhängig davon, ob sie die Welt auf einem Weg der Transformation sahen oder nicht, waren sich die Kommunar*innen darin einig, dass die Weltgesellschaft in eine tiefe Krise geraten sei. Diese bestand für sie darin, dass Trennungen und Abkoppelungen – zwischen Individuen wie zwischen globalem Norden und globalem Süden – Ungerechtigkeiten und Unzulänglichkeiten erzeugten und gleichzeitig unsichtbar machten.

8.2.2 Selbstverständnis

Insgesamt verstanden sich die Kommunar*innen als Teil einer konstruktiven Bewegung – bestehend aus Bewohner*innen intentionaler Gemeinschaften – hin zu fundamentalem sozialem Wandel und Nachhaltigkeit. Als Gemeinsames dieser Bewegung sahen die Kommunar*innen eine grundsätzliche Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen. Zudem waren sie sich einig, dass sie Wandel herbeizuführen suchten, indem sich in ihrer Praxis Mittel und Zweck verbanden. Auch in den 1990er Jahren galt als ausgemacht, dass man kein Übel im hier-und-jetzt mit einem Ziel in der Zukunft rechtfertigen könne, weil die Bewegung dann erfolgreich bleiben werde (z.B. #98,28). In dieser Gleichsetzung von Mittel und Zweck stimmten sie sogar darin überein, dass die gemeinschaftliche Organisation des Lebens Ausdruck von Liebe sei und intentionale Gemeinschaften Experimentationszentren, Orte der Selbsterfahrung und der Weitergabe von Wissen sein sollten. Unterschiede zeigten sich in der Bewegung lediglich in der Frage, wo man den Fokus des Selbstverständnisses legte und welche Beziehung entsprechend »nach außen« gepflegt wurde. Eine erste Gruppe sah sich stärker als Modell, eine zweite als Experimentationszentrum und eine dritte eher als Basis für politische Aktionen.

Die erste Gruppe sah ihre Gemeinschaften als Modellinstitutionen. Sie wollten das bereits angesammelte Wissen an die Mehrheitsgesellschaft weitergeben. Diese Gruppe engagierte sich teilweise in den Institutionen des Mainstreams – z.B. in Washington – und trat an internationale Organisationen heran, um diesen gewaltfreie Konfliktlösungsmechanismen oder »richtiges Zuhören« beizubringen. Paradigmatisch und stark zugespitzt bringt dies der Unterstützer der Ökodorfbewegung, Ross Jackson, auf den Punkt: »We know what the problems are. We know what the solutions are. All the technology exists to solve the problems. The main problem is implementation« (#89,19). Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der Durchsetzung bestimmter Ideen und Technologien. Die Gemeinschaft wird hier als Modell verstanden, aus dem bestimmte Lösungen entnommen werden können.

Im Gegensatz dazu sahen sich andere Kommunar*innen nicht in der Lage die »eine« Lösung anzugeben. Kennzeichnend für diese Perspektive ist insbesondere auch eine Bescheidenheit, was die eigenen Leistungen und Lösungen angeht. Diese Gruppe betonte, dass auch die Gemeinschaften nicht perfekt seien: auch die

Umweltbilanz der Gemeinschaften sei noch nicht zufriedenstellend, es gebe Sexismus und Rassismus auch in Kommunen. Insofern sie überzeugt waren, auch selbst noch keine einfach anwendbare Lösung gefunden zu haben, sahen sich diese Kommunard*innen eher als Teil eines andauernden Experiments, das zumindest die Möglichkeit eines Wandels schaffte: »I believe my place at this time is to join with a critical mass of others to create a genuinely alternative culture, which can make possible futures we haven't even conceived yet« (#100,61). Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der noch unbestimmten Innovation. Die Gemeinschaft wird hier als eine Art Inkubator verstanden, in dem bestimmte Lösungen entstehen können.

Eine dritte – und deutlich kleinere Gruppe – sah die Kommune als Zentrum der politischen Organisation. Kennzeichnend für diese Gruppe ist, dass sie sich auch als Ausdruck von Liebe, als Experiment und als Ort des Lernens versteht. Was die Transformationsperspektive angeht, verstehen die Kommunard*innen ihre Gemeinschaft aber in erster Linie als Basis, von der aus Aktivismus und Protest organisiert werden können. Vertreter*innen dieses Selbstverständnisses wiesen etwa darauf hin, dass ziviler Ungehorsam mit einer Gefängnisstrafe einhergehen könne und es daher wichtig sei, sich darauf verlassen zu können, dass die Gemeinschaft die gemeinsamen Angelegenheiten während der Haftzeit regelt (z.B. #100, 31). Darüber hinaus verwiesen Kommunard*innen darauf, dass in der Gemeinschaft wichtige »Meta-Politik« stattfindet: Diese finde darin Ausdruck, dass man den Alltag so gestalte, dass Aktivismus und ein gelingendes Leben gleichzeitig möglich wären. Geteilte Sorgearbeit für Kinder ist hier ein einfaches aber wichtiges Beispiel (#100,43-44). Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der politischen Durchsetzung bestimmter Ideale. Die Gemeinschaft wird hier als ein Ort verstanden, der antagonistischen Protest überhaupt ermöglicht. Wesentlich ist aber, dass dieses Verständnis nicht unabhängig von den beiden erstgenannten existierte.

Insgesamt verstanden sich die Kommunard*innen also auch deswegen als Widerstandsbewegung, weil sie Gemeinschaft in einer Welt der Trennungen und Hoffnung in einer Welt des Zynismus und der Enttäuschung zu schaffen hoffte. Viel eher über dieses zusammenführende Element, über Akzeptanz und Toleranz, würde man Wandel schaffen, als durch Polarisierung und antagonistische Auseinandersetzungen.

8.2.3 Kritik und Veränderungsansprüche

Insgesamt war sich die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren also einig über ihr Selbstverständnis. Deutlich weiter gingen die ideologischen Schnittmengen in dieser Epoche als noch in irgendeiner vorhergehenden Phase. Eine Spannung zeigte sich aber insbesondere in Bezug auf die Frage, wie offensiv man die eigenen

»Lösungen« anpreisen und wie selbstbewusst man die eigenen Werte verteidigen sollte.

Die eine Seite etwa argumentierte, man müsse die eigenen Werte und Lösungen offensiv vertreten. So zeige man die eigene Relevanz gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Damit übernehme man auch Verantwortung und ziehe sich nicht einfach nur ins Private zurück (#89,10). Indem man bereit sei, eine Lösung zu präsentieren, bekämpfe man zudem auch die Ratlosigkeit vieler Menschen:

»The despair, apathy, the giving up that we see all around us is very potent. We in communities have some, but not all of the answers. We are still working on many of them. It isn't fair for us to sit and be content; we should be very discontent. [...] I feel very strongly that what we do and what we have learned in communities are some of the true answers to the problem of our species« (#83,20).

Aus dieser Perspektive sollte man also bereit sein, die eigenen Lösungsvorschläge zu präsentieren und damit eine aktive und positive Rolle in der Transformation zu spielen. Im Gegensatz dazu argumentierten einige Kommunar*innen, dass es ein Problem wäre, eine so offensive Position einzunehmen. Denn erstens gebe es die »eine« Lösung nicht, und wer so tue, sei eher Teil des Problems als Teil der Lösung. Zweitens werde das offensive Vertreten der eigenen Werte und Lösungen teilweise auch als Selbstgerechtigkeit wahrgenommen und wirke in diesem Fall eher abstoßend auf Außenstehende:

»Even if our ideas are reasonable and hold some promise for transforming humanity and saving the planet, the arrogance of our approach is likely to drive others away rather than draw them into collaboration. On the one hand, it is important to believe deeply in what we're doing; on the other, we are not the sole proprietors of Universal Wisdom, and have much to gain by looking to others for clues about the pieces we've not yet discovered« (#85, 10).

Insgesamt sahen sich die Kommunar*innen also mit einer Spannung konfrontiert, die sich zwischen dem Eintreten für eine eindeutig richtige Lösung einerseits und der Förderung von Diversität und Pluralismus andererseits ergab. Die Kommunar*innen sorgten sich, dass eine zu eindeutige Festlegung auf bestimmte Lösungen, Diversität zerstören würde und abstoßend auf Außenstehende wirken könnte.

8.3 Gesamtdarstellung und Deutung

Mit dem Jahr 1990 endete der Kalte Krieg und für einen Wimpernschlag lang sah es so aus, als stünde das »Ende der Geschichte« (Fukuyama 1992) bevor oder als würden sich nun die Menschenrechte überall auf der Welt ausbreiten (Risse et al. 2002).

Dieser Optimismus spiegelte sich auch in Teilen der Kommunenbewegung. Auch wenn diese Sichtweise nicht von allen geteilt wurde, äußerten immerhin manche Mitglieder intentionaler Gemeinschaften in dieser Phase zum ersten Mal die Hoffnung, dass etablierte Institutionen Wandel schaffen könnten, wenn sie die in intentionalen Gemeinschaften entwickelten Lösungen aufnehmen würden.

Durch den Fall der Mauer und den scheinbaren Sieg des liberalen kapitalistischen Modells wurden radikal linke Ideen zunehmend als naiv, unrealistisch und rückschrittlich diskreditiert. Verstärkt wurde dieser Eindruck in den USA von Fakten, die durch den Fall der Mauer ans Licht gespült wurden. So wurde zum Beispiel aus bisher geheimen Dokumenten bekannt, dass Gus Hall, der langjährige Vorsitzende der CPUSA, über \$40 Millionen aus der Sowjetunion erhalten hatte – ohne damit jedoch die Basis der Partei nennenswert zu verbreitern (Brick und Phelps 2015: 269). Dazu wurde mit Bill Clinton ein wirtschaftsnahes Mitglied der Demokratischen Partei zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt. Clinton sprach von »Gemeinschaft« und vom »Zuhören« und hatte mit Al Gore als »running mate« einen Vizepräsidenten ausgewählt, der sich bereits als Umweltschützer einen Namen gemacht hatte. Alles in allem spiegelten sich diese Tendenzen auch in der Kommunenbewegung, die weniger denn je auf kollektiven Besitz setzte und ökonomische Ungleichverteilung nur noch als ein Thema unter vielen adressierte.

Mit Beginn der 1990er Jahre wurden internationale Organisationen zunehmend als wichtiger Bezugspunkt von Widerstandsbewegungen wahrgenommen. So wurden in den 1990er Jahren durch Kritiker*innen aus dem globalen Süden die sogenannten »Strukturanpassungsmaßnahmen« des Internationalen Währungsfonds kritisiert. Auch das Treffen der Regierungschefs der reichsten Länder der Welt in Seattle wurde von einem Netzwerk von Aktivist*innen im Jahr 1999 so weit gestört, dass das Treffen abgebrochen werden musste. Sinnbildlich für diese Hinwendung zum Globalen stand nicht zuletzt die Hoffnung, welche viele amerikanische Aktivist*innen in »Subcomandante Marcos« und seine »Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung« setzten, der sich als Kämpfer gegen ein Wirtschaftssystem verstand, das er »neoliberalismo« nannte. Diese Hinwendung zum Globalen fand auch in der Kommunenbewegung ihren Niederschlag, die zunehmend auf internationale Treffen setzte, wie die bewusst international angesetzte »Celebration of Community« Anfang der 1990er Jahre. Dieser Fokus auf die internationalen Zusammenhänge spiegelt sich auch in der Herrschaftsdiagnose der Bewegung, welche nun stärker denn je auf den globalen Klimawandel zielte und eine Diagnose zur Weltgesellschaft war. In dieser Hinwendung zu globalen Themen wandte sich die Bewegung also gleichzeitig auch Fragen von Entwicklung und Umwelt zu (Brick und Phelps 2015: 278).

In einem wichtigen Punkt jedoch setzt sich die Kommunenbewegung von den Tendenzen der amerikanischen Linken generell ab: im Gegensatz zu anderen linken Strömungen wurde die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren nicht gespalten,

sondern zusammengeführt. In den 1990er Jahren setzte sich in einem Teil der Linken zunehmend die Diagnose durch, man sei zu sehr von Klassenfragen abgerückt zugunsten von »Identitätspolitik«. Ein anderer Teil wiederum kritisierte, die Klassenfrage privilegiere die Perspektive des weißen männlichen Arbeiters und werde deswegen den »intersektionalen« Herrschaftsverhältnissen der Zeit nicht gerecht (Brick und Phelps 2015: 275). Im Gegensatz zu diesen Gefechten innerhalb einer immer marginalisierteren Linken in den USA fand die Kommunenbewegung in den 1990er Jahren zu einer neuen Geschlossenheit.

In diesem Kapitel habe ich beschrieben, wie *Communities* in diesem historischen Kontext zu neuer Stärke gelangte. Nachdem eine wiederbelebte Netzwerkorganisation das Magazin übernommen hatte und sich darum bemühte, unterschiedliche Segmente der Bewegung einzubinden, galt *Communities* in den 1990er Jahren als etablierte und stabile Zeitschrift. Drei wesentliche Ergebnisse zur Kommunenbewegung aus diesem Kapitel möchte ich festhalten.

Als erstes ist festzustellen, dass es sich bei der Kommunenbewegung der 1990er Jahre um radikalen Widerstand handelte. Obwohl die Herausgeberschaft des Magazins *Communities* an keine antagonistische Agenda mehr gebunden war, sahen die Kommunard*innen ein verbindendes Element ihrer Praxis darin, dass sie die Gesellschaft in ihrer derzeitigen Verfasstheit fundamental ablehnten. In ihrer Diagnose betonten sie insbesondere, dass die globale polit-ökonomische Ordnung von Trennungen durchzogen sei, welche Ungerechtigkeiten produzierten und langfristig die Lebensgrundlage der Menschen und Tiere aufzeherten. Sie verstanden sich selbst als Teil einer Bewegung, die dieses System fundamental transformieren wollte, indem sie es zum Positiven hin veränderte. Dabei unterschieden sich die Gruppen relativ wenig darin, auf welche Art und Weise sie dieses System verändern wollten. Generell sahen die Kommunard*innen das Leben in Gemeinschaft als Ausdruck von Liebe und Fürsorge, als Experiment und als Ort des Lernens. Sie unterschieden sich jedoch darin, worauf sie hier den Fokus legten. Einige Kommunard*innen meinten, wesentliche Lösungen für die Probleme der Welt gefunden zu haben und hofften diese nun präsentieren zu können. Im Rückzug sahen sie eine Möglichkeit, Innovationen und Erkenntnisse praktisch zu erproben und modellhaft bereitzustellen. Eine zweite Gruppe verstand sich selbst eher als Experimentierzentren. Sie argumentierten, dass die Gemeinschaften in sich noch nicht perfekt wären und daher keine Lösungen anbieten könnten – die Gemeinschaften böten aber die Offenheit und den Raum, innerhalb dessen neue Möglichkeiten und Seinsweisen entstehen könnten. Eine dritte Gruppe betonte, dass für sie die Gemeinschaft die Basis für politische Aktionen war. Dabei verstanden sie ihre Gemeinschaft aber ebenso als Experimentierzentrum und Ausdruck von Fürsorge. Wir sollten die Kommunenbewegung der 1990 Jahre also deswegen als radikalen Widerstand ernstnehmen, weil die Kommunard*innen eine grundsätzliche Kritik an den Verhältnissen artikulierten, sich selbst als Kraft der fundamentalen Trans-

formation sahen und begründeten, wieso sie Wandel auf diese spezifische Weise voranbringen wollten.

Als zweites Ergebnis soll hier festgehalten werden, dass sich die Kommunenbewegung als Widerstandsbewegung gegen eine globale oder transnationale Systemkrise richtete. Die Kommunard*innen stellten sich gegen eine transnationale Systemkrise, insofern sie gegen Umweltzerstörung und die Ausbeutung des Südens durch den Norden kämpften. Das Herrschaftssystem selbst schien ihnen dabei so stabil gefügt, dass es von Innen nicht verändert werden konnte. Dabei sahen weite Teile der Bewegung den Staat, etablierten Institutionen und die Mehrheitsgesellschaft in den USA kaum noch als Gegenspieler an. Eher sahen sie diese auch als Ergebnis bestimmter Trennungslinien. Sie sahen keinen Sinn in der antagonistischen Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft, weil diese ihnen als hoffnungslos und verzweifelt galt. Statt die Mehrheitsgesellschaft also noch weiter zu bekämpfen, sahen sie ihre Aufgabe darin, den Menschen Hoffnung zu schenken, dass es auch anders gehen könnte. Damit ist dieser Widerstand der Kommunard*innen nun ein positiver – der zu Veränderung beitragen möchte, statt einen Gegner zu bekämpfen. Aus der Gegenbewegung der 1970er Jahre ist eine Innovationsbewegung geworden. Die Kommunen der 1990er Jahre verstanden sich fast alle als »Beispielgemeinschaften«.

Drittens zeigt sich in der Beschreibung dieses radikalen Widerstands eine Spannung, welche als spezifische Ausprägung der »Dialektik des Rückzugs« verstanden werden muss. Die Hauptspannung der Bewegung in den späten 1990er Jahren bestand primär darin, dass sie sich inzwischen für größtmögliche Diversität einsetzte und gleichzeitig aber bestimmte Lösungen präsentieren und mit einer Stimme sprechen wollte. Am Ende der analysierten Epoche hatten die Kommunard*innen diese Spannung aufgelöst, indem sie den Pluralismus stärker betonten.

9. Von der Landkommune zum Ökodorf – Eine Bilanz

»The solutions will come if we're committed to looking for them, willing to ask questions, tolerant of those on a different path, and able to admit fault when appropriate. It helps to remember that we don't need to solve everything at once – if we believe progress is possible; surround ourselves with trustworthy allies committed to giving supportive feedback; and remember to take small steps, one at a time – then it's likely that we'll grow ever closer to manifesting our goals, sustainably« (#99,79).

Mit diesen Worten erklärt der Kommunarde Geoph Kozeny am Ende der 1990er Jahre, wie er sich fundamentalen Wandel hin zu einer nachhaltigen und gerechten Weltgesellschaft vorstellt. In Kozenys Vorstellung, der wegen seiner vielen Besuche in unterschiedlichen intentionalen Gemeinschaften als »peripatetic communitarian« bekannt war, sind Kommunen und intentionale Gemeinschaften ein Nährboden für die langsame Fortschrittsentwicklung der Menschheit. Wer seine Ziele fest im Blick hat, dabei aber tolerant gegenüber jenen ist, die auf einem anderen Pfad unterwegs sind, sich Zeit nimmt und in einer Gemeinschaft Unterstützung sowie wohlmeinende Kritik erfährt, meint er, ist Teil eines langsamen Wachstumsprozesses hin zu mehr Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit.

Kozenys Vorstellung von der Rolle intentionaler Gemeinschaften unterscheidet sich fundamental von jener, welche der Quäker George Lakey noch knapp 20 Jahre vorher artikuliert hatte. In seinem Aufsatz, aus dem eine Passage der Einleitung zu diesem Buch vorangestellt ist, argumentiert Lakey, dass es in manchen politischen Auseinandersetzungen keine Graubereiche gebe. Wenn die bestehenden Institutionen radikalen Wandel nicht zulassen würden, dann müsse man sich zurückziehen und durch das Experimentieren mit alternativen Lebensformen gegen diese stellen. Schließlich hätte die Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert auch wie Wunschdenken gewirkt – und dennoch stünden alle, die aus pragmatischen Gründen lediglich für eine humanere Form der Sklaverei gekämpft hätten, aus heutiger Sicht auf der falschen Seite der Geschichte. Während Lakey für ein radikales Gegenprogramm zur Gesellschaft argumentierte, forderte Kozeny Offenheit, Lernfähigkeit und Toleranz gegenüber Andersdenkenden. Dieses Buch hat sich damit

beschäftigt, wie der mit diesen beiden Ansichten knapp umrissene Wandel des Selbstverständnisses vieler Kommunar*innen zu verstehen ist: betrachtete sich der Großteil der Aktivist*innen in den frühen 1970er Jahren als Teil einer Gegenbewegung gegen die Mehrheitsgesellschaft, sieht sich der Großteil am Ende des Jahrtausends als Teil einer Innovationsbewegung für dieselbe, aus »Gegengemeinschaften« wurden »Beispielgemeinschaften«. Damit habe ich die Veränderung einer Form von Widerstand beschrieben, deren Bedeutung für globale politische Zusammenhänge bislang wenig betrachtet wurde: der Rückzug als Widerstand.

9.1 Der Rückzug als Widerstand und seine Dialektik

Der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften wurde in Analysen globaler Politik bisher kaum betrachtet. Das hat auch damit zu tun, dass er sowohl von den meisten Widerstandstheorien, der Forschungsliteratur zu sozialen Bewegungen wie auch von den prominentesten Theorien globaler Ordnung missverstanden oder ausgeklammert wird. In Auseinandersetzung mit den »toten Winkeln« dieser Traditionen und anknüpfend an unterschiedliche Konzeptionen globaler Herrschaft und des Rückzugs habe ich im Rahmen dieses Buchs ein Verständnis dieser Form von Widerstand entwickelt. Entsprechend dieser Konzeptualisierung zeichnet sich der widerständige Rückzug durch zehn Charakteristika aus.

- 1) Der »Rückzug« ist Systemkritik. Wer weggeht, tut dies, weil Wandel »von innen« ausgeschlossen scheint.
- 2) Der »Rückzug« ist ein klares Nein. Wer weggeht, beendet das Gespräch (für den Moment) und markiert eine Grenze.
- 3) Der »Rückzug« ist aktiv. Er ist das Gegenstück zu »leerem Geschwätz«.
- 4) Der »Rückzug« betrifft die eigene Lebensform. Wer weggeht sagt: (auch) ich muss jemand anderes werden.
- 5) Die Perspektive des »Rückzugs« liegt jenseits des Staats. Wer weggeht, verlässt auch die verfassten politischen Institutionen.
- 6) Der »Rückzug« ist der Beginn von etwas Neuem. Wer weggeht, will dem Resentiment entkommen.
- 7) Der »Rückzug« ist optimistisch. Wer weggeht, deutet an: das geht besser, man kann sehr wohl etwas tun!
- 8) Der »Rückzug« ist im Ziel unterbestimmt. Wer weggeht, geht zu keinem bestimmten Ort, sondern deutet an: Das muss »irgendwie anders« gehen.
- 9) Der »Rückzug« ist voraussetzungsvoll. Wer weggeht, kann (und darf) gehen.
- 10) Der »Rückzug« ist kein Normbruch. Wer weggeht, bricht nicht die Regeln, sondern konfrontiert die Ordnung mit sich selbst.

Rückzugsbewegungen können damit als »dissidenter Widerstand« (Daase/Deitelhoff 2015) verstanden werden. Zwar formulieren jene Aktivist*innen, die sich in Kommunen zurückziehen, weder primär öffentlich Kritik noch klare Forderungen, die sich an Machthabende richten. Dennoch ziehen die Aktivist*innen die Legitimität einer politischen Ordnung insgesamt in Zweifel, weil in ihrem Weggehen, im Gesprächsabbruch Systemkritik und ein klares »Nein« zum Ausdruck kommen. Sie versuchen Alternativen zu schaffen, indem sie aktiv und optimistisch an der Herstellung einer anderen Ordnung arbeiten. Dabei lehnen sie die etablierten Verfahren der Beteiligung ab, weil ihnen Kritik »von innen« ohnehin wirkungslos erscheint.

In dieser Konzeptualisierung des Rückzugs lässt sich jene Spannung festmachen, die ich die Dialektik des Rückzugs nenne. Einerseits wollen sich Rückzugsbewegungen von den Verhältnissen befreien, um etwas komplett Neues aufzubauen. Insofern zielt Ihre Praxis über die politische Ordnung hinaus. Gleichzeitig wollen sie aber dem *Status quo* etwas entgegensetzen, neue Praxisformen testen und die bestehenden Verhältnisse transformieren. Dafür müssen sie unter den bestehenden Bedingungen aktiv werden: Personen und Ressourcen mobilisieren, Organisationen aufbauen und Institutionen einbinden. Der Rückzug bewegt sich daher stets in einem Spannungsfeld zwischen Selbstmarginalisierung einerseits und Verwässerung der eigenen Ansprüche andererseits. Dieses Spannungsfeld nenne ich die »Dialektik des Rückzugs«.

9.2 Von der Gegenbewegung zur Innovationsbewegung

Die Dialektik des Rückzugs spielt eine wesentliche Rolle in der Veränderung der beschriebenen Bewegung insofern die Praxis und das Selbstverständnis der Aktivist*innen stets unter Spannung standen. Beide Seiten dieses Verhältnisses – der Anspruch etwas komplett Neues zu schaffen und die Notwendigkeit hierfür an Bestehendes anzuknüpfen – dienten Kommunar*innen zur Begründung ihrer Forderungen, dass sich die Bewegung weiterentwickeln müsse. Im Folgenden soll diese Veränderung noch einmal kurz auf dargestellt werden.

1972 – 1976: In den frühen 1970er Jahren beschrieben die Kommunar*innen jene Ordnung, von der sie sich abwendeten, als »System«. Der Begriff bezeichnete für sie eine Form von Herrschaft, welche die gesamte Organisation des sozialen Miteinanders durchdringe, krank mache, Menschen voneinander entfremde, globale Ungleichheit produziere und langfristig in den ökologischen Kollaps führe. Aus der Perspektive der Kommunar*innen verschleierte dieses »System« seine Wirkungsweise, kapselte Kritik ab und konnte daher »von innen« nicht verändert werden.

Im Kontext dieser Gesellschaftsdiagnose verstanden sich die Kommunard*innen als eine heterogene Bewegung, die Wandel herbeiführen wollte, indem sie Mittel und Zweck im Alltag verband, eine »community of direction« (19,0). Oben in Kapitel 5 habe ich vier unterschiedliche, jedoch nicht scharf voneinander abgegrenzte Selbstverständnisse, in der Kommunenbewegung dieser Phase identifiziert.

Da war zuerst eine Gruppe die sich als Innovationsmotor für die Gesamtgesellschaft verstand. Kennzeichnend für diese Perspektive ist, dass die Kommunenbewegung als Experimentierfeld oder als Modell gesehen wurde, das in den Mainstream hineinleuchten sollte. Dazu gehörte auch die Idee, dass die Kommune zeigen sollte, dass und wie Zusammenleben auch ohne Ausbeutung, Naturzerstörung und Krieg funktionierte. Diese Aktivist*innen verstanden die Kommune klar als »Beispielgemeinschaft«.

Stärker als »Gegengemeinschaften« verstanden sich Kommunard*innen, die eines der folgenden drei Selbstverständnisse pflegten. Da waren zuerst diejenigen, die sich kaum um die sogenannte »Mainstreamgesellschaft« kümmerten und die Kommunen und die Alternativbewegung eher als den Kontext betrachteten, innerhalb dessen sie selbst sich weiterentwickelten. Gemeinsame Lernprozesse und Austausch stehen im Mittelpunkt dieses Selbstverständnisses. Ihr Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft war geprägt von ablehnendem Desinteresse. Eine zweite Gruppe sah sich als Konkurrenz zur Mehrheitsgesellschaft. Sie verstanden die Kommunen als alternative Gesellschaft, die sich aufgrund ihrer hohen Attraktivität und Funktionalität durchsetzen würde. Langfristig hofften diese Kommunard*innen das kapitalistische System einfach zu ersetzen, da es im Vergleich schlicht unattraktiv wirken würde. Nicht nur als Konkurrenz, sondern als veritable Gegner der Mehrheitsgesellschaft mitsamt ihrer Institutionen, Werte und Verfahren verstand sich eine relativ große, vierte Gruppe. Diese Aktivist*innen hofften, »das System« insbesondere indirekt über die Ökonomie anzugreifen. Ihren Rückzug verstanden sie als Streik, der spürbare ökonomische Konsequenzen für Unternehmen und Politik haben sollte. Gleichzeitig sollte diese Strategie auch politisch dienlich sein im direkten Kampf gegen »das System«, verkörpert etwa in den politischen Institutionen der USA.

Die ideologische Trennlinie zu dieser Zeit innerhalb der Bewegung verlief insbesondere zwischen den eher gemeinschaftlich orientierten und den eher spontanen Kommunard*innen. Erstere (die deutliche Mehrheit) argumentierte, man müsse einige verbindliche Regeln schaffen, sonst sei man weder politisch schlagkräftig noch ein leuchtendes Beispiel noch eine sinnvolle Alternative zur Mehrheitsgesellschaft. Letztere hielten dagegen, dass man jedoch vorsichtig sein müsse mit zu vielen Regeln, sonst laufe man Gefahr, die herrschaftliche Lebensweise auch in den Kommunen zu reproduzieren.

1976 – 1985: Im Vergleich zu jener Gesellschaftsdiagnose der frühen 1970er Jahre, die wesentlich ein Gefühl der Entfremdung artikuliert, standen in den späten

1970er und frühen 1980er Jahren Ungleichheiten im Zentrum (vgl. Kapitel 6). Die Kommunard*innen stimmten darin überein, dass sie es mit einem gewalttätigen Herrschaftssystem zu tun hatten, weil dieses Ungleichheiten entlang der Linien Geschlecht, Rasse und Klasse produzierte. Insbesondere stieß ihnen dessen undemokratischer Charakter übel auf.

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose verstanden sich die Kommunard*innen als Teil einer heterogenen Bewegung für langfristigen Wandel jenseits von Kommunismus und Kapitalismus. Was diese Bewegung vereinte, war ihr Verständnis, dass radikaler Wandel nur dann erreicht werden würde, wenn Mittel und Zweck zusammengedacht würden. Innerhalb dieses Rahmens gab es drei unterschiedliche Verständnisse, wie genau die Aktivist*innen zu radikalem gesellschaftlichem Wandel beizutragen dachten. Sie verstanden die Kommune entweder als politische Organisationsform, als Innovationsmotor oder als Rahmen der Selbsttransformation. Damit waren also aus den vier nicht vollkommen voneinander abgrenzbaren Selbstverständnissen der Kommunard*innen der frühen 1970er Jahre, drei relativ sauber zu trennende Selbstverständnisse geworden.

Die erste Gruppe verstand ihre Gemeinschaft primär als Form der politischen Organisation – und damit als »Gegengemeinschaften«. Zu dieser Gruppe gehörten jene, die argumentierten, dass die Gemeinschaft ein Weg sei, Solidarität zu praktizieren und neue Verhaltensweisen zu entwickeln, um so in der politischen Auseinandersetzung effektiver zu werden. Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ist also ein Prozess der Durchsetzung bestimmter politischer Interessen. Die Gemeinschaft spielt insofern eine Rolle, als Individuen in und durch sie der eigenen Stimme Gehör verschaffen können.

Im Gegensatz zu jenen, die Gemeinschaft als Basis für antagonistischen Protest sahen, standen zwei Gruppen, die ihre Gemeinschaften eher als »Beispiele« verstanden. Da war zuerst eine Gruppe, die Gemeinschaft als Innovationsmotor der Gesellschaft sah. Diese Aktivist*innen verstanden sich als Teil eines großen Versuchs. Dabei war die Idee nicht mehr, wie in den frühen 1970er Jahren, ein funktionierendes Modell zu schaffen, das andere einfach übernehmen konnten. Vielmehr verstanden sich die Aktivist*innen selbst als Teil eines Projektes in dessen Durchführung sie ebenso transformiert werden würden. Kennzeichnend für dieses Selbstverständnis ist die Einsicht, dass das Wissen, wie eine komplexe, nicht hierarchische, demokratische und freie Gesellschaft hergestellt und gestaltet werden könnte, gar nicht fertig verfügbar ist, sondern erst erprobt werden muss. Die Idee des Wandels, die hier artikuliert wird, ähnelt einem Innovationsprozess. Die Gemeinschaft wird hier als eine Art Inkubator verstanden. Eine dritte Gruppe radikalisierte die Idee der Selbsttransformation. Diese Aktivist*innen verstanden sich als Teil einer großen Bewegung des Wandels, der es darum ging, Strahlkraft zu entwickeln. Im Vergleich zu jener Gruppe, die Gemeinschaft als Innovationsmotor verstand, legten diese Kommunard*innen Wert auf die Feststellung, dass die

avisierten Prozesse des Wandels nicht planbar und nicht intentional seien – sie entsprächen einem gesellschaftlichen Erwachen. Die Gemeinschaft spielt hier eine Rolle als Ausdruck von Wandel und als leuchtendes Beispiel für eine andere Lebensform. Aus der Perspektive dieser Teilgruppe schien die gesamte westliche, analytische, trennende Perspektive als Problem, die nicht Teil der Lösung sein würde.

Die wesentliche Diskussion über die richtige Strategie der Bewegung zu dieser Zeit wurde geführt zwischen jenen, die meinten, man müsse strategisch und antagonistisch Vorgehen, und jenen, die die Sorge artikulieren, dass man vor lauter Strategie die eigenen Ideale nicht über Bord werfen dürfe. Nur so könne ein Ziel erreicht werden, das wirklich erstrebenswert sei. Damit wird hier auch – knapp zusammengefasst – die Frage auf die Agenda gehoben, wie sehr sich die Kommunard*innen überhaupt gegen die Mehrheitsgesellschaft positionieren wollten. Insbesondere jene, die ihre Gemeinschaften als Innovationsmotoren und Orte des Erwachens verstanden, waren skeptisch gegenüber zu strategischen, kämpferischen Selbstverständnissen – am Ende wollten sie ja friedlich und aus freien Stücken zusammenleben und nicht nur vereint sein im Kampf. Damit war ein Teil der Kommunard*innen von der Überzeugung abgewichen, die noch in den frühen 1970er dominant war: dass die Mehrheitsgesellschaft das zu bekämpfende Problem war. Insofern in den 1980er Jahre die *Counter-Culture* zerfiel und sich eher antagonistischen Teile der Bewegung von den eher exemplarischen Kommunen entfernten, verstärkte sich dieser Trend am Ende des Jahrzehnts noch einmal deutlich.

1985 – 1990: In den späten 1980er Jahren waren sich die Kommunard*innen auffällig einig, was ihre Gesellschaftsdiagnose anging (vgl. Kapitel 7). Sie betonten Teil einer planetaren Schicksalsgemeinschaft zu sein, deren Lebensgrundlage zerstört würde. Der grassierende Materialismus und das moderne westliche Wissenschaftsverständnis würden zu Entfremdung, Gewalt und der Ausbeutung von Mensch und Natur führen. Dabei fanden sie sich gefangen in der Bekämpfung ständig neuer Nebenprobleme der westlichen Zivilisation, die unweigerlich auf eine Katastrophe zusteuerte. Diese Gesellschaftsdiagnose der Kommunard*innen in den späten 1980er Jahren unterschied sich von früheren Analysen, insofern keine klare Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten artikuliert wurde. Eher sahen die Aktivist*innen globale systemische Probleme, die durch politische Auseinandersetzungen weiter verschlimmert würden. Das hat spiegelte sich auch im Selbstverständnis der Kommunard*innen. Diese verstanden sich nicht mehr als Teil einer breiten und heterogenen Gegenkultur, sondern als »Bewegung intentionaler Gemeinschaften«, als »New Utopians«. Ihre Aufgabe sahen sie zuallererst darin, etwas Positives für die Zukunft der Menschheit zu entwickeln und dieses zur Verfügung zu stellen.

Innerhalb dieses Rahmens verstand sich die größte Gruppe als Motoren einer weltweiten Transformation zu einer nachhaltigen Zukunft für die Menschheit. Sie

wollten individuelle Belange, wie den Wunsch nach Ruhe und Freiheit, und soziale Belange, wie den Wunsch nach Gerechtigkeit, in einer Synthese der Liebe aufheben. In diesem Zusammenhang bezeichneten die Kommunard*innen ihre Gemeinschaften teilweise als »Zentren des Lichts« und als »Schoß« des Wandels. Die Idee der Veränderung, die hier artikuliert wird, ist also die Durchsetzung einer neuen Synthese, welche die analytische Perspektive westlicher Wissenschaft nicht zu leisten vermag. Die Gemeinschaft schafft den Rahmen, innerhalb dessen eine solche Synthese gelebt werden kann.

Neben dieser in den späten 1980er Jahren sehr weit verbreiteten Selbstdeutung, erwähnen Kommunard*innen noch zwei weitere Verständnisse des eigenen Handelns, die aber keine eigenständige Vorstellung von Wandels artikulieren. So betonten manche Kommunard*innen, ihre Gemeinschaft sei der Versuch, eine bessere Form des Zusammenlebens zu institutionalisieren. So verstanden sie sich etwa – relativ nüchtern – als Vorbild für bestimmte Werte. Andere Kommunard*innen meinten, die Gemeinschaft erlaube zudem, sich effektiver politisch zu organisieren.

Dass der Großteil der Aktivist*innen hier vom Selbstverständnis einer Gegenbewegung abgerückt ist zeigt sich zuerst schon an der Herrschaftsdiagnose, die eher auf eine Selbstzerstörung der Menschheit hinauslief. Zudem zeigte sich dieser Wandel daran, dass man sich nicht länger als »Gegen-Kultur« (Counter-Culture), sondern als »New Utopians« bezeichnete. Dass antagonistisches Handeln in diesen Selbstverständnissen kaum eine Rolle spielt, wird aber auch explizit formuliert. So wurde argumentiert, es gehe darum, den Menschen ein neues Verständnis von Liebe (für sich, andere und die Natur) zu zeigen und beizubringen, dies gehe nur ohne Kampf: »we find that we can't legislate love, and we can't force people to give a damn« (#69,8). Andere Kommunard*innen gingen über diesen Hinweis noch hinaus. Ihnen erschien Protest und Antagonismus nicht nur ineffektiv, sondern gar als Verschärfung der Probleme der Welt. Die Sichtweise, dass »die anderen« das Problem sind und deswegen bekämpft werden müssen, sei gerade Ausdruck des Problems: »We each demand that the other be the darkness, because we can only allow ourselves to be the Light. And so, for each, our own denied, repressed darkness rules us« (#69,31). Man selbst sei also genau dann Ausdruck von Herrschaft, wenn man das Problem stets bei den anderen suche. Diese Sichtweise müsse man nun endgültig hinter sich lassen, wenn man die globalen Probleme lösen wolle, denn dies gehe ohnehin nur gemeinsam.

Entsprechend bestand die Hauptspannung zu dieser Zeit auch nicht mehr zwischen jenen, die sich eine strategischere, antagonistischere Ausrichtung wünschten und denen, die hier Probleme sahen – stattdessen ging es den Kommunard*innen darum, wie sehr man sich zur Mehrheitsgesellschaft öffnen wollte und wie viele Ressourcen hierfür aufzuwenden wären. Indem die Kommunard*innen also von einer antagonistischen Herrschaftsdiagnose abrückten sich selbst haupt-

sächlich als Motoren für eine bessere Zukunft verstanden und Trennungen zwischen wir/die, Problem/Lösung insgesamt hinterfragten, war ein antagonistisches Selbstverständnis in der Bewegung Ende der 1980er Jahre noch selten zu finden.

1990 – 1999: In den 1990er Jahren näherte sich die Bewegung in ihrem Handeln dem Mainstream an, blieb aber in ihrer Gesellschaftsdiagnose und Vision radikal (vgl. Kapitel 8). So galt es in der Bewegung als ausgemacht, dass die Menschheit auf eine ökologische Krise von existentielltem Ausmaß zusteuerte. Unterschiede bestanden lediglich bei der Frage, wie diese Krise zu deuten war. Die einen sahen in der Krise primär eine spirituelle Krise: eine Krise des Selbstverständnisses der Menschheit, die ihre gemeinsame Verwobenheit vergessen habe. Für andere Kommunar*innen waren die Krisentendenzen nicht Ausdruck einer »spirituellen« Krise, sondern von Ungleichheit und Ausbeutung. Unabhängig von diesem Unterschied, waren sich die Kommunar*innen jedoch einig, dass die beschriebene Krise mit Trennungen und Abkoppelungen zu tun hatte – zwischen ich/Du, zwischen globalem Norden und globalem Süden. Diese Trennungen erzeugten Probleme und machten diese gleichzeitig unsichtbar.

In diesem Kontext verstanden sich die Kommunar*innen als Teil einer »konstruktiven Bewegung« – bestehend aus Bewohner*innen intentionaler Gemeinschaften – hin zu fundamentalem sozialem Wandel und Nachhaltigkeit. Die Aktivist*innen waren sich einig, dass sie Wandel herbeizuführen suchten, indem sie in ihrer Praxis Mittel und Zweck verbanden und indem sie durch das Leben in Gemeinschaft Liebe zum Ausdruck brachten. Ein weitgehender Konsens bestand zudem darüber, dass die Gemeinschaften Experimentationszentren, Orte der Selbsterfahrung und der Weitergabe von Wissen sein sollten. Unterschiede zeigten sich lediglich in der Frage, wo der Fokus des Selbstverständnisses lag und welche Beziehung entsprechend »nach außen« gepflegt wurde.

Eine erste Gruppe sah ihre Gemeinschaften primär als Modellinstitutionen. Sie wollten ihre angesammeltes Wissen an die Mehrheitsgesellschaft weitergeben. Diese Gruppe engagierte sich teilweise als politische Berater*innen, trat an internationale Organisationen heran, um diesen gewaltfreie Konfliktlösungsmechanismen oder »richtiges Zuhören« beizubringen. Im Gegensatz dazu sahen sich andere Kommunar*innen nicht in der Lage die »eine« Lösung anzugeben. Diese Gruppe betonte, dass auch die Gemeinschaften nicht perfekt seien. Insofern sahen sich diese Kommunar*innen eher als Teil eines andauernden Experiments, das zumindest die Möglichkeit eines Wandels schaffte. Eine dritte – kleinere Gruppe – sah die Kommune als Zentrum der politischen Organisation. Diese Kommunar*innen verstanden ihre Gemeinschaft als Basis, von der aus Aktivismus und Protest organisiert werden konnten. Gleichzeitig verwiesen aber auch diese Aktivist*innen stets darauf, dass ihr Aktivismus ja nur deswegen sinnvoll sei, weil sie selbst für eine andere Art des Zusammenlebens einstanden. Insgesamt verstanden sich die Kommunar*innen der 1990er Jahre also auch deswegen als Widerstandsbe-

wegung, weil sie Gemeinschaft in einer Welt der Trennungen und Hoffnung in einer Welt des Zynismus verbreiteten. Viel eher über dieses zusammenführende Element, über Akzeptanz und Toleranz, würde man Wandel schaffen, als durch eine Polarisierung und antagonistische Auseinandersetzungen. Dies betont auch Geoph Kozeny in jenem Zitat, das diesem Kapitel vorangestellt ist.

Auseinandersetzungen gab es in Bezug auf die Frage, wie offensiv man die eigenen »Lösungen« anpreisen und wie selbstbewusst man die eigenen Werte verteidigen sollte. Die eine Seite etwa argumentierte, man müsse die eigenen Werte und Lösungen offensiv vertreten. So zeige man die eigene Relevanz, übernehme Verantwortung und ziehe sich nicht einfach ins Private zurück. Im Gegensatz dazu argumentierten einige Kommunar*innen, dass es ein Problem wäre, eine so offensive Position einzunehmen. Denn: wer so tue, als habe man »die Lösung« sei eher Teil des Problems. Zweitens werde das offensive Vertreten der eigenen Werte und Lösungen auch als Selbstgerechtigkeit wahrgenommen und das wirke abstoßend auf Außenstehende.

Deutlich wird in dieser Zusammenschau, dass sich die Kommunar*innen kaum als »Gegengemeinschaft« verstanden – der Hauptkonflikt betraf die Frage, wie man Effektiv als »Beispielgemeinschaft« dienen könnte. Damit wird auch deutlich, dass es sich Ende der 1990er Jahre eher um eine Innovationsbewegung, denn um eine Gegenbewegung handelt.

Zuerst einmal verdeutlicht diese Zusammenfassung, dass es sich beim Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften in den USA zwischen 1970 und 1999 um Widerstand handelte. Wann immer die Aktivist*innen den Zustand der Welt beschrieben, stellten sie eine als illegitim wahrgenommene Herrschaftsordnung dar, die von innen unveränderlich schien; stets diskutierten die Aktivist*innen kritisch darüber, wie man sich am besten zur abgelehnten Herrschaftsordnung verhalten sollte und welche Funktion die Gemeinschaftsprojekte in diesem Kontext hätten. Mal führten Aktivist*innen, wie oben genannt, an, dass das Erproben neuer Umgangsweisen miteinander Teil der Revolution sein müsse; mal argumentierte jemand, dass man das »kapitalistische System« und die »Konsumgesellschaft« durch die selbständige Herstellung von Lebensmitteln und Produkten austrockne; mal sahen Aktivist*innen in ihrem Handeln ein »leuchtendes Beispiel« dafür, dass eine andere Gesellschaft möglich wäre; mal sah man sich als Teil eines »Prozesses des Erwachens«; mal erhoffte man sich, in Kommunen und intentionalen Gemeinschaften eine Basis zu schaffen, von der aus politische Kämpfe effektiver geführt und organisiert werden könnten; und mal wurde darauf verwiesen, dass das Teilen von Verantwortung für Kinder, Einkommen und Haushalt radikales politisches Handeln überhaupt erst ermöglichte, weil so ein Freiraum entstand. So unterschiedlich die vorgebrachten Gründe, so einig war man sich in der Einschätzung, dass der Rückzug in Kommunen und intentionale Gemeinschaften eine Re-

aktion auf ein illegitimes Herrschaftssystem mit globalen Konsequenzen war, das von innen nicht verändert werden konnte.

An dieser knappen Zusammenfassung wird zudem deutlich, dass die Kommunenbewegung ein Zusammenschluss sehr unterschiedlicher Gruppen mit stark differierenden Selbstverständnissen und Vorgehensweisen war. Trotz dieser Heterogenität lässt sich ein genereller Trend ablesen. Verstand sich ein Großteil der Aktivist*innen in den 1970er Jahren als Teil einer Gegenbewegung gegen die Mehrheitsgesellschaft, sah sich die Mehrheit Ende des Jahrtausends eher als Teil einer Innovationsbewegung für dieselbe. Das wird einerseits daran deutlich, dass sich die Herrschaftsdiagnose der Kommunard*innen wandelte: sah man in den 1970er Jahren noch ein unterdrückerisches System am Werk, eine verkrustete Mehrheitsgesellschaft, entdeckten die Aktivist*innen Ende der 1990er Jahre eher ein System, das sich selbst zerstörte. Zweitens wird diese Veränderung an Selbstbezeichnungen sichtbar: aus der *Gegenkultur* (Counter-Culture) werden die »New Utopians«. Drittens wird in den späten 1970er Jahren zum ersten Mal diskutiert, wie antagonistisch man sich zur Mehrheitsgesellschaft stellen sollte. Diese Diskussion wird in den folgenden Jahren weiter vorangetrieben, bis in den 1990er Jahren das Denken in Antagonismen von einigen sogar zum Problem erklärt wird. Argumentiert wird hier, dass so »der Andere« stets als das Problem erscheint und man sich selbst von der Problemdiagnose ausnimmt – so sei eine gemeinsame Lösung der gemeinsamen Probleme unmöglich. Selbst unter jenen Kommunard*innen, die sich selbst als »politisch« bezeichnen würden, hat sich in den 1990er Jahren die Erkenntnis durchgesetzt, dass auch die Gemeinschaften selbst noch nicht wirklich nachhaltig, frei von Rassismus, Klassismus und Sexismus waren. Folgerichtig verstanden sich die meisten Kommunen in den 1990er Jahren als »Beispielgemeinschaften«, »Leuchttürme«, »Innovationsmotoren« oder »Inkubatoren« für eine Welt in Unordnung – Vorstellungen von der Kommune als »Gegengemeinschaften« fand man zum Ende des Jahrtausends selten.

Einschränkend sei hier darauf hingewiesen, dass es sich bei diesen Erkenntnissen um die Geschichte eines eher progressiven bis linksradikalen Teils der Bewegung rund um Kommunen und intentionale Gemeinschaften handelt. Das Magazin *Communities* vertrat bereits in den frühen 1970er Jahren eine feministische Agenda, verspernte sich Vorstellungen eines gewaltsamen Umsturzes ebenso wie solchen, die das Ende der Welt nah wähten, und wollte dennoch zu einer radikalen Veränderung der Verhältnisse beitragen. Die Zeitschrift stellt entsprechend auch nur einen Teil jener intentionalen Gemeinschaften dar, die es in den USA zwischen 1970 und dem Ende des Jahrtausends gab. Gewalttätige Gemeinschaften, solche, die ihre Mitglieder festhielten, rechte und nationalistische Gruppierungen sowie solche, die sich dem öffentlichen Austausch insgesamt versperren, werden in diesem Buch daher nicht besprochen. Während meine theoretischen Überlegungen zum Rückzug als Widerstand und die methodologischen Erwägungen für die Analyse

von intentionalen Gemeinschaften allgemein nützlich sein mögen, sind die empirischen Erkenntnisse in ihrer Aussagekraft begrenzt. Es wäre jedoch interessant zu sehen, wie sich nationalistische Gruppen oder zum Beispiel die Prepperszene seit den 1970er Jahren entwickelt und verändert haben.

Auf theoretischer Ebene ist hier einschränkend hinzuzufügen, dass ein theoretisches Konzept erarbeitet wurde, um den Rückzug als Widerstand fassen zu können. Es wird dabei aber nicht deutlich, wann der Rückzug allgemein als Widerstand zu deuten ist und wann es sich dabei lediglich um eine Entscheidung des Lebensstils handelt, wann doch eher von Eskapismus zu sprechen ist. Da hier im Vordergrund stand, den Rückzug im toten Winkel der Widerstandsforschung sichtbar zu machen, wurde diese Abgrenzung weniger sauber herausgearbeitet. Dabei wäre auch diese Unterscheidung sehr interessant: Wann ist ein Akt des Rückzugs Widerstand und wann lediglich Flucht vor Verantwortung?

Betonen möchte zuletzt, dass einige (wenn auch nicht alle) jener Aktivist*innen, von denen dieses Buch handelt, auch an Demonstrationen, öffentlich sichtbaren Protesten und gar Besetzungen teilnahmen. Auch was diese Aktivist*innen angeht, habe ich mich auf deren Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft in die Kommune konzentriert. Sehr interessant wäre aber ebenso, die Verbindungen zwischen Protest und Rückzug zu untersuchen. Vieles deutet nämlich darauf hin, dass einige intentionale Gemeinschaften – gerade, weil sie kollektiv organisiert sind – als Knotenpunkte für Proteste und Blockaden fungierten.

9.3 Eine Geschichte der Einhegung oder der Kontinuität?

Insgesamt könnte man die Geschichte der Kommunen und intentionalen Gemeinschaften als eine der Selbsteinhegung verstehen. Immerhin rückten immer mehr Kommunar*innen von ihrem Selbstverständnis als Gegenbewegung ab, gerierten sich eher als Innovationsmotoren für die Mehrheitsgesellschaft. Zudem zeigt sich über die analysierte Zeitspanne hinweg ein Annäherungsprozess zwischen Kommunenbewegung und Mehrheitsgesellschaft. Die Kommunar*innen der 1970er und 1980er Jahre wollten weit weg von den Städten, sich selbst verpflegen, möglichst außerhalb des regulären Arbeitsmarkts Geld verdienen, keine Steuern zahlen und nichts mit politischen Institutionen zu tun haben. In Landkommunen und alternativen Betrieben wollten sie neue Seinsweisen testen und diese langfristig durchsetzen. Sie vertraten dabei Werte, die sie gegen jene Ordnung in Stellung brachten, die von Reichen und Mächtigen installiert schien. Ihr Rückzug war *Abkehr* und *Entgegensetzung*. Im Gegensatz dazu, wohnten Kommunar*innen in den 1980er und 1990er Jahren häufig in Städten oder an diese angebunden, waren meist in Arbeitsverhältnisse eingebunden, zahlten Steuern, waren teilweise in Parteien aktiv und wendeten sich an politische Institutionen und insbesondere an

internationale Organisationen, wie die Vereinten Nationen. Zwar ging es den Aktivist*innen noch immer darum, radikale Alternativen aufzubauen, in denen ein Leben ohne Krieg, Ungleichheit und Naturzerstörung möglich wäre. Dabei verstanden sie sich aber nicht mehr als Gegenmacht zur Mehrheitsgesellschaft. Vielmehr formulierten sie eine weltgesellschaftliche Krisendiagnose, die von weiten Teilen der Mehrheitsgesellschaft geteilt wurde, dabei aber alle ratlos zurückließ. Die Kommunar*innen verstanden sich entsprechend dieser Diagnose nicht mehr als radikale Gegenmacht, sondern als »Pioniere des Wandels« und »Leuchttürme« der Veränderung, die der Mehrheitsgesellschaft Hoffnung geben und als gute Beispiele dienen sollten. Ihr Rückzug war *Ablehnung* und *Vorgriff*.

Doch inwiefern trifft die Diagnose der Einhegung hier wirklich zu? Zu deutlich stehen die Kommunen und intentionalen Gemeinschaften, von denen dieses Buch handelt, noch heute für eine andere Welt. Dabei verstehen sie sich zwar nicht als Gegengemeinschaften, sondern als Beispielgemeinschaften. Dass sie damit immer noch als dissidenter Widerstand zu verstehen sind ist jedoch eines der Hauptargumente dieses Buchs. Statt also auf die Veränderung der Bewegung zu fokussieren, könnte man ebenso auch die erstaunliche Kontinuität der Bewegung über 30 Jahre (und mehr) hervorheben.¹ Das Magazin *Communities* besteht noch heute und berichtet von dissidenten Lebensformen, die die zerstörerische Lebensweise der Mehrheitsgesellschaft zumindest in bestimmten Hinsichten herausfordern. Auch ein Großteil der Kommunen und intentionalen Gemeinschaften, von denen dieses Buch handelt, existiert bis heute. Sie sind Anlaufpunkte für Menschen, die nach Alternativen suchen und teilweise Knotenpunkte für Debatten und Aktivismus.

Diese Kontinuität sollte nicht vernachlässigt werden, denn die intentionalen Gemeinschaften der 1930er und 1940er Jahre in den USA erwiesen sich – wie dargestellt – als Reservoir an Ideen, Werten und Praktiken, aus dem Aktivist*innen in den 1960er Jahren schöpften. Mildred Loomis prägte mit der »School of Living« – entstanden als Reaktion auf die großen Depression der 1930er Jahre – die Gegenkultur entscheidend, gab jungen Aktivist*innen Instrumente und Wissen zur Selbstversorgung an die Hand und brachte ihnen dabei die Idee näher, dass es um die Dezentralisierung von Macht gehen müsse. Arthur Morgan, ein überzeugter Pazifist und Kriegsdienstverweigerer im zweiten Weltkrieg, war in den 1960er Jahren in der Lage, entstehende Gemeinschaften – wie auch die neu gegründete Zeitschrift *Communities* – finanziell zu unterstützen, weil er bereits in den 1940er Jahren für derartige Zwecke Geld gesammelt und beiseite gelegte hatte. Die »Catholic Workers« drückten der Gegenkultur ihren Stempel auf, weil sich einige der von Nächstenliebe und sozialistischen Idealen überzeugten Aktivist*innen in den

1 Den Hinweis, dass die Geschichte der Kommunen in den USA nicht nur als eine der Veränderung, sondern auch als eine der Kontinuität erzählt werden kann, verdanke ich Christopher Daase.

1960er Jahren Gemeinschaftsprojekten anschlossen und dort eine starke Stimme hatten. Dave Dellinger, der als Teil der Chicago Seven berühmt werden würde, war in den 1940er Jahren als Pazifist in intentionalen Gemeinschaften unterwegs. Nicht zuletzt ist das »Fellowship for intentional communities« – die heutige Netzwerkorganisation intentionaler Gemeinschaften in den USA – ein Produkt der 1940er Jahre. In all diesen Fällen entfalteten Gemeinschaften eine zu ihrer Blütezeit unvorhergesehene Wirkung, indem sie weiteren Protest ermöglichten. So dienten sie als »Silos« für Ideen und Ressourcen, die spätere Generationen anzapften, oder als Orte, die wichtige Personen und deren Netzwerke prägten.² Insgesamt zeigt diese Geschichte also, dass Kommunen und intentionale Gemeinschaften Orte sind, an denen alternatives Wissen sowie Vorstellungen von einer anderen Welt eingelagert sind, die damit auch in Zukunft von Widerstandsbewegungen – wer weiß wann und wie – angezapft werden können.

2 Beinahe wäre es im Jahr 2020 wieder so gekommen, dass die Kommunenszene einen späten und unerwarteten Erfolg hätte verbuchen können: Beinahe wäre der Ex-Kommunarde und Senator von Vermont, Bernie Sanders, zum Kandidaten der *Democratic Party* für das Amt des US-Präsidenten nominiert worden.

10. Literaturverzeichnis

- Anderl, Felix (2018) Entwicklung als Motiv für Herrschaft und Widerstand: Kohärenz und Fragmentierung während des Zivilgesellschaftsforums der Weltbankgruppe, in: *Peripherie – Politik, Ökonomie, Kultur*, 38(2), S. 219-244.
- Adler, Emanuel und Pouliot, Vincent (Hg.) (2011) *International Practices*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Abrams, Philip und Andrew, McCulloch (1976) *Communes, sociology and society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baaz, Mikael, Mona Lilja und Stellan Vintagen (2018) *Researching Resistance and Social Change – A Critical Approach to Theory and Practice*, London: Roman and Littlefield International.
- Berger, Bennett M. (1981) *The survival of a counterculture. Ideological work and everyday life among rural communards*, Los Angeles: University of California Press.
- Blokker, Paul und Brighenti, Andrea (2011) Politics between justification and defiance, in: *European Journal of Social Theory*, 14(3), S. 283-300.
- Blokker, Paul (2011) Pragmatic Sociology: Theoretical evolvement and empirical application, in: *European Journal of Social Theory*, 14(3), S. 251-261.
- Blumer, Herbert (1954) What is wrong with social theory?, in: *American sociological review*, 19, S. 3-10.
- Böcker, Julia und Leistner, Alexander (2013) Landkommunen in Ostdeutschland. Lebensgeschichten, Identitätsentfaltung und Sozialwelt. Rezension, in: *Forum: Qualitative Social Research*, 14, verfügbar: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1930/3477> [abgerufen: 14.05.2014].
- Bogusz, Tanja (2010) *Zur Aktualität von Luc Boltanski – Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden: Springer VS.
- Bohill, R. R. (2010) *Intentional Communities: Ethics as Praxis*, PhD thesis, Lismore, NSW, verfügbar: <http://epubs.scu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1175&context=theses> [abgerufen: 01.11.2013].
- Boltanski, Luc (2011) *Soziologie und Sozialkritik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc (2012) *Love and justice as competences*. Cambridge: Polity.

- Boltanski, Luc und Chiapello, Ève (2007) *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Boltanski, Luc und Thévenot, Laurent (2006) *On justification: Economies of worth*. Princeton: Princeton University Press.
- Borsodi, Ralph (1933) *Flight from the city – an experiment in creative living on the land*, New York: Harper & Row, verfügbar: <https://www.soilandhealth.org/wp-content/uploads/0302hsted/030204borsodi/030204borsoditoc.html> [abgerufen: 08.03.2019].
- Bueger, Christian (2014) Pathways to Practice: Praxiography and International Politics, in: *European Political Science Review*, 6(3), S. 383–406.
- Bueger, Christian und Gadinger, Frank (2015) The Play of International Practice, in: *International Studies Quarterly*, 59, S. 449–460.
- Brand, Ulrich und Wissen, Markus (2017) *Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*, München: Oekom Verlag.
- Brick, Howard und Christopher Phelps (2015) *Radicals in America: The US left since the second world war*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caygill, Howard (2013) *On resistance: a philosophy of defiance*, London: Bloomsbury.
- Celikates, Robin (2008) Von der Soziologie der Kritik zur kritischen Soziologie?, in: *Westend, neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 5(2), 120–132.
- Celikates, Robin (2009) Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt a.M.: Campus.
- Celikates, Robin (2015) Against Manichaeism: The Politics of Forms of Life and the Possibilities of Critique, in: *Raisons politiques*, 57, S. 81–96.
- Charmaz, Kathy (2000) Grounded Theory. Objectivist and Constructivist methods, in: Norman K. Denzin und Yvonna S. Lincoln (Hg.), *Handbook of qualitative inquiry*, 2. Aufl., Thousand oaks: Sage Publications, S. 509–536.
- Cohen, Stanley und Taylor, Laurie (1992) *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance in Everyday Life*, London: Routledge.
- Day, Richard J. F. (2005) *Gramsci is dead: Anarchist currents in the newest social movements*. Toronto, ON: Between the Lines.
- Diaz-Bone, Rainer (2015) *Die »Economie des conventions« – Grundlagen und Entwicklungen der neuen französischen Wirtschaftssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Daase, Christopher (2014) Was ist Widerstand? Zum Wandel von Opposition und Dissidenz, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 27, S. 3–9.
- Daase, Christopher und Deitelhoff, Nicole (2015) Jenseits der Anarchie: Widerstand und Herrschaft im internationalen System, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 56 (2), S. 299–318.
- Fairfield, R. (1972) *Communes USA: A Personal Tour*, London: Penguin Books.

- Fairfield, Richard und Consuelo Sandoval (1972) *Communes Japan (The Modern Utopian)*, San Francisco: Alternatives Foundation.
- Firth, Rhiannon (2013) Toward a critical utopian and pedagogical methodology, in: *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 35(4), S. 256-276.
- Franke, Ulrich und Roos, Ulrich (2013) Einleitung: Zu den Begriffen ›Weltpolitik‹ und ›Rekonstruktion‹, in: Ulrich Franke und Ulrich Roos (Hg.), *Rekonstruktive Methoden der Weltpolitikforschung: Anwendungsbeispiele und Entwicklungstendenzen*, Baden-Baden: Nomos, S. 7-30.
- Fukuyama, Francis (1992) *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?*, Wiesbaden: Kindler.
- Gadinger, Frank (2016) On Justification and Critique: Luc Boltanski's Pragmatic Sociology and International Relations, in: *International Political Sociology*, 10(3), S. 187-205.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2008) *Die 68er Bewegung: Deutschland, Westeuropa, USA*. München: C.H.Beck.
- Graeber, David (2004) *Fragments of an anarchist anthropology*, 5. Aufl., Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Greiner, Clemens und Sakdapolrak, Patrick (2013) Translocality: Concepts, applications and emerging research perspectives, in: *Geography Compass*, 7(5), S. 373-384.
- Grundmann, Mathias, Thomas Dierschke, Stephan Drucks und Iris Kunze (Hg.) (2006) *Soziale Gemeinschaften: Experimentierfelder für kollektive Lebensformen*, Münster: LIT Verlag.
- Grundmann, Mathias und Kunze, Iris (2012) Transnationale Vergemeinschaftungen: Interkulturelle Formen der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbildung als Globalisierung von unten?, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Transnationale Vergesellschaftungen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 357-369.
- Habermann, Friederike (2009) *Halbinseln gegen den Strom: Anders leben und wirtschaften im Alltag*, Sulzbach: Ulrike Helmer Verlag.
- Hardt, Michael und Negri, Antonio (2004) *Empire – die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Hatzisavvidou, Sophia (2015) Disturbing Binaries in Political Thought: Silence as Political Activism, in: *Social Movement Studies*, 14 (5), S. 509-22.
- Hellmann, G. (2010) Pragmatismus, in: Carlo Masala, Frank Sauer und Andreas Wilhelm (Hg.), *Handbuch der Internationalen Politik*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 148-181.
- Hitzler, Ronald (2008) *Posttraditionale Gemeinschaften*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hirschman Albert O. (1985) *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Hirschman, Albert O. (1986) Exit and Voice: An Expanding Sphere of Influence. in: Albert O. Hirschman (Hg.), *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*, New York: Viking, S. 77-104.
- Hirschman, Albert O. (1993) Exit, Voice, and the Fate of the German Democratic Republic: An Essay in Conceptual History, in: *World Politics*, 45, S. 173-202.
- Hollander, Jocelyn A. und Einwohner, Rachel L. (2004). Conceptualizing resistance, in: *Sociological forum*, 19(4), S. 533-554.
- Jaeggi, Rahel (2014) *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag.
- Kelle, Udo und Kluge, Susann (2010) *Vom Einzelfall zum Typus*, Wiesbaden: Springer VS.
- Kempf, Victor (2019) *Exodus oder dialektische Negation. Paradigmen der Kapitalismuskritik im Widerstreit*, Wiesbaden: Springer VS.
- Koddenbrock, Kai (2017) Mehr Kapitalismus wagen! Herrschaft »jenseits der Anarchie« und die Rolle des Geldes, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 58(2), S. 258-283.
- Koloma-Beck, Teresa und Veit, Alex (2015) Widerstand und Herrschaft in der Weltgesellschaft – Einleitung zum Forum, in: *Zeitschrift für internationale Beziehungen*, S. 99-112.
- Kreuder-Sonnen, Christian und Zangl, Bernhard (2015) Which Post-Westphalia? International Organizations between constitutionalism and authoritarianism, in: *European Journal of International Relations*, 21(3), 568-594
- Kunze, Iris (2009) *Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise: Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit*, Münster: Ecotransfer Verlag.
- Leander, Anna (2017) From Cookbooks to Encyclopedias in the Making: Methodological Perspectives for Research of Non-State Actors and Processes. In: Andreas Kruck and Andrea Schneiker (Hg.), *Methodological Approaches for Studying Non-State Actors in International Security, Theory and Practice*, London: Routledge, S. 231-240.
- Leuchte, Vico (2011) *Landkommunen in Ostdeutschland: Lebensgeschichten, Identitätsentfaltung und Sozialwelt*, Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Lesch, Max (2017) *Praxistheorien und Normenforschung in den Internationalen Beziehungen – Zum Beitrag der pragmatischen Soziologie*, in: *diskurs*, S. 1-23, verfügbar: <http://www.diskurs-zeitschrift.de/praxistheorien-und-normen-forschung-in-den-internationalen-beziehungen-zum-beitrag-der-pragmatische-n-soziologie-max-lesch/> [abgerufen: 04.05.2019].
- Lessenich, Stephan (2016) *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin: Hanser.
- Litfin, Karen (2014) *Ecovillages: Lessons for a sustainable world*, Cambridge (MA): Polity Press.

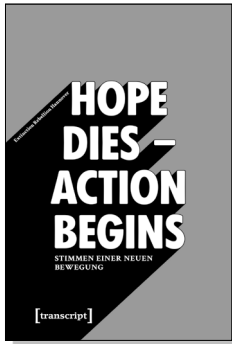
- Litfin, Karen (2009) The global ecovillage movement as a holistic knowledge community, in: Gabriela Kütting und Ronnie Lipschutz (Hg.), *Environmental Governance: Power and Knowledge in a Local-Global World*, London: Routledge, S. 124-142.
- Loick, Daniel (2014) Exodus. Leben jenseits von Staat und Konsum?, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 11, S. 61-121.
- Loick, Daniel (2018) Irgendwie anders. Überlegungen zu Exodus und Souveränität, in: Thore Prien (Hg.), *Globale Aufstände – globale Demokratie. Beiträge zur politischen Theorie der Multitude*, Baden-Baden: Nomos.
- Lorey, Isabelle (2008) Der Versuch das Plebejische zu denken, Exodus und Konstituierung als Kritik, transversal, verfügbar: <http://eipcp.net/transversal/0808/lorey/de> [abgerufen 07.03.2019].
- Mandaville, Peter (2002) Reading the state from elsewhere: towards an anthropology of the postnational, in: *Review of International Studies*, 28(1), S. 199-207.
- May, Christian (2017) Der Aufstieg des Südens: implikationen für globale Herrschaft im 21. Jahrhundert, in: Christopher Daase, Nicole Deitelhoff, Ben Kamis, Jannik Pfister und Philip Wallmeier (Hg.), *Herrschaft in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 51-72.
- Merton, Robert K. (1938) Social structure and anomie, in: *American sociological review*, 3(5), S. 672-682.
- Metcalf, Bill (1995) *From Utopian Dreaming to Communal Reality: Cooperative Lifestyles in Australia*, Sidney: University of new South Wales Press.
- Metcalf, Bill (1996) *Shared visions, shared lives: communal living around the globe*. Findhorn: Findhorn Press.
- Miller, Timothy (1992) The roots of the 1960s communal revival, in: *American Studies*, 33 (2), S. 73-93.
- Miller, Timothy (1998) *The Quest for Utopia in Twentieth-century America: 1900-1960*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Miller, Timothy (1999) *The 60s Communes: Hippies and beyond*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Motta, Sara C. (2011) Notes Towards Prefigurative Epistemologies, In: Sara C. Motta und Alf G. Nilsen (Hg.) *Social Movements in the Global South: Dispossession, Development and Resistance*, Hampshire: Palgrave Macmillan, S. 178-199.
- Monsees, Linda (2019) *Crypto-Politics: Encryption and Democratic Practices in the Digital Era*, London: Routledge.
- Oved, Yacov (2013) *Globalization of Communes: 1950-2010*, New Brunswick (NJ): Transaction publishers.
- Partzsch, Lena (2015) Umweltpolitik: Welche Macht führt zum Wandel? In: *Zeitschrift für Politikwissenschaften*, Sonderband 2015/II, S. 7-26.
- Pepper, David (1991) *Communes and the Green Vision: Counterculture, Lifestyle and the New Age*, London: Green Print.

- Papadopoulos, Dimitrios, Niamh Stephenson and Vassilis Tsianos (2008). *Escape routes: Control and subversion in the 21st century*. London: Pluto Press.
- Pettenkofer, Andreas (2010) *Radikaler Protest: Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Pfister, Jannik (2017) *Protest Policing als transnationale bürokratische Herrschaft*, in: Christopher Daase, Nicole Deitelhoff, Ben Kamis, Jannik Pfister und Philip Wallmeier (Hg.), *Herrschaft in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 95-118.
- Poletta, Francesca (2006) *Mobilization Forum: Awkward Movements*, in: *Mobilization: An International Quarterly*, 11(4), S. 475-478.
- Risse, Thomas, Anja Jetschke und Hans Peter Schmitz (2002) *Die Macht der Menschenrechte: internationale Normen, kommunikatives Handeln und politischer Wandel in den Ländern des Südens*. Baden-Baden: Nomos.
- Roos, Ulrich (2013) *Grounded Theory als Instrument der Weltpolitikforschung. Die Rekonstruktion außenpolitischer Kultur als Beispiel*, in: Ulrich Franke und Ulrich Roos (Hg.), *Rekonstruktive Methoden der Weltpolitikforschung: Anwendungsbeispiele und Entwicklungstendenzen*, Baden-Baden: Nomos, S. 309-348.
- Rosenow, Doerthe (2017) *Flucht vor ›herrschender‹ Kritik? Occupy Wall Street und Affektpolitik*, in: Christopher Daase, Nicole Deitelhoff, Ben Kamis, Jannik Pfister und Philip Wallmeier (Hg.), *Herrschaft in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 201-222.
- Roth, Klaus (2006) *Geschichte des Widerstandsdenkens: ein ideengeschichtlicher Überblick*, in: Klaus Roth und Bernd Ladwig (Hg.), *Recht auf Widerstand? Ideengeschichtliche und philosophische Perspektiven*, Potsdam: Verlag der Universität Potsdam, S. 7-53.
- Sargent, Lyman T. (2014) *Theorizing Intentional Community in the Twenty-First Century*, in: Eliezer Ben-Rafael, Yaacov Oved and Menachem Topel (Hg.), *The Communal Idea in the 21st Century*, Leiden: Brill, S. 53-72.
- Schehr, Robert C. (1997) *Dynamic Utopia: Establishing intentional communities as a new social movement*, Westport (CT): Bergin and Garvey.
- Schlichte, Klaus (2017) *Max Weber in Mosambik. Bürokratische Herrschaft in der Weltgesellschaft*, in: Christopher Daase, Nicole Deitelhoff, Ben Kamis, Jannik Pfister und Philip Wallmeier (Hg.), *Herrschaft in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 51-72.
- Schindler, Sebastian (2020) *Clausewitz – zur Einführung*, Junius Verlag.
- Schindler, Sebastian and Wille, Tobias (2015) *Change in and through practice: Pierre Bourdieu, Vincent Pouliot, and the end of the Cold War*, in: *International Theory*, 7(2), S. 330-359.
- Scott, James C. (1989) *Everyday Forms of Resistance*, in: *Copenhagen Journal of Asian Studies*, 4, S. 33-62.

- Scott, James C. (2009) *The Art of not being governed*, New Haven, Co: Yale University Press.
- Seitz, Gunar (1991) Landkommunen, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 4, S. 94-99.
- Schibel, Karl-Ludwig (2008) Kommunebewegung, in: Roland Roth und Dieter Rucht (Hg.) *Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945: ein Handbuch*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 527-540.
- Snow, David A. (2004) Social movements as challenges to authority: Resistance to an emerging conceptual hegemony, in: *Authority in Contention. Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 25, 3-25.
- Snow, David A. (2006) Are there really awkward movements or only awkward research relationships?, in: *Mobilization: An International Quarterly*, 11(4), S. 495-500.
- Starr, Paul (1979) *The Phantom Community*, in: John Case and Rosemary C. R. Taylor (Hg.), *Co-ops, Communes and Collectives: Experiments in Social Change in the 1960s and 1970s*, New York: Pantheon Books, S. 245-273.
- Stevenson, Douglas (2014) *The farm then and now: A model for sustainable living. Gabriola Island*: New Society Publishers.
- Strübing, Jörg (2004) *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Strübing, Jörg, Stefan Hirschauer, Ruth Ayaß, Uwe Krähnke und Thomas Scheffer (2018). Gütekriterien qualitativer Sozialforschung. Ein Diskussionsanstoß, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 47(2), S. 83-100.
- Sutterlüty, Ferdinand (2014) Die Waffen der Schwachen. Widerstandskulturen im Werk von James C. Scott, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 11(1), S. 131-146.
- Tilly, Charles (1984) Social Movements and National Politics, in: Charles Bright and Stephen Harding (Hg.), *Statemaking and Social Movements*, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, S. 297-317.
- Veysey, Laurence (1978) *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Communities in Twentieth Century America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Virno, Paolo (2010) *Exodus*, Hg. und übersetzt von Klaus Neundlinger und Gerald Raunig, Wien: Turia + Kant.
- Wagner, Peter (1999) After justification: Repertoires of Evaluation and the Sociology of Modernity, in: *European Journal of Social Theory*, 2(3), S. 341-357.
- Walker, Rob B. J. (1994) Social movements/world politics, *Millennium*, 23(3), S. 669-700.
- Wallmeier, Philip (2015) Dissidenz als Lebensform. Nicht-antagonistischer Widerstand in Öko-Dörfern, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft, Sonderband 2015 II*, S. 181-200.

- Wallmeier, Philip (2017) Exit as Critique – Communes and Intentional Communities in the 1960s and today, in: *Historical Social Research*, 42(3), S. 147-171.
- Wallmeier, Philip (2019) »Die Soziologie der Kritik – Zur Rekonstruktion dissidenter Lebensformen«, in: Vey, J., Leinius, J. und Hagemann, I., *Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen*, transcript Verlag, S. 106-121.
- Walzer, Michael (1985) *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books.
- Wiggershaus, Rolf (2013) *Max Horkheimer – Unternehmer in Sachen ›Kritischer Theorie‹*, Berlin: S. Fischer.
- Wimmer, Andreas und Glick-Schiller, Nina (2002) Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences, in: *Global Networks*, 2(4), S. 301-334.
- Wille, Tobias (2018) Practice Turn in International Relations, in: Patrick James (Hg.) *Oxford Bibliographies in International Relations*, New York: Oxford University Press, verfügbar: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0231.xml;jsessionid=241B5E62A17C690C960A340AB091E73F> [abgerufen: 05.05.2019].
- Zablocki, Benjamin David (1980) *Alienation and charisma: A study of contemporary American Communes*, New York: Free Press.
- Zürn, Michael (2015) Jenseits der Anarchie: Autorität und Herrschaft in der Global Governance, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 56(2), S. 319-333.
- Zürn, Michael und Ecker-Ehrhardt, Matthias (2013) *Die Politisierung der Weltpolitik. Umkämpfte internationale Institutionen*. Berlin: Suhrkamp.
- Zürn, Michael (2018) *A Theory of Global Governance: Authority, Legitimacy, and Contestation*, Oxford: Oxford University Press.

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover

»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.

7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5070-3

EPUB: ISBN 978-3-7328-5070-9



Jan Brunner, Anna Dobelmann, Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)

Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionsbindung, 1 SW-Abbildung

24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Chris Piallat (Hg.)

Der Wert der Digitalisierung Gemeinwohl in der digitalen Welt

August 2021, 440 S., kart.,

Dispersionsbindung, 5 SW-Abbildungen, 3 Farbabbildungen

29,50 € (DE), 978-3-8376-5659-6

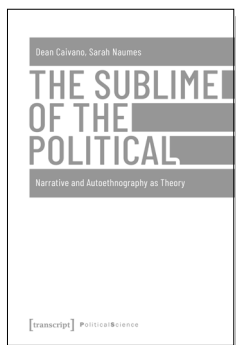
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5659-0

EPUB: ISBN 978-3-7328-5659-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Dean Caivano, Sarah Naumes

The Sublime of the Political

Narrative and Autoethnography as Theory

July 2021, 162 p., hardcover

100,00 € (DE), 978-3-8376-4772-3

E-Book:

PDF: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4772-7



BICC Bonn International Center for Conversion,
HSKF Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und
Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und
Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,
INEF Institut für Entwicklung und Frieden

Friedensgutachten 2021

Europa kann mehr!

Juni 2021, 160 S., kart.,

Dispersionsbindung, 22 Farbabbildungen

15,00 € (DE), 978-3-8376-5786-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5786-3



Simon Strick

Rechte Gefühle

Affekte und Strategien des digitalen Faschismus

Mai 2021, 480 S., kart.,

Dispersionsbindung, 170 SW-Abbildungen, 6 Farbabbildungen

34,00 € (DE), 978-3-8376-5495-0

E-Book:

PDF: 33,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5495-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**