

du savoir est un processus de domination patriarcale plus élargi qui s'est réalisé à travers la colonisation de la planète et, au même moment, en Europe, à travers la soumission des populations aux hiérarchies coloniales de sexe, d'ethnicité, de travail, de culture, de religion etc." (Martins 2013: 405)

Martins argumentiert weiter, dass die Dekonstruktion des Eurozentrismus sowohl einer dekolonialen als auch einer anti-utilitaristischen Kritik bedürfe: „que la déconstruction de l'eurocentrisme nécessite une critique à la fois décoloniale et anti-utilitariste“ (Martins 2013: 405, Hervorh. i.O.). Es braucht also eine Dekolonisierung des Imaginären (s. Kap. 1), wie sie Latouche als ganz entscheidende Grundlage einer Degrowth-Gesellschaft fordert (Latouche 2009).²⁵ Dass ich Komposttoiletten und Lastenfahrräder zu den zentralen Protagonisten dieser Arbeit mache, folgt diesem Anliegen der Dekolonisierung des Imaginären; denn klassischerweise werden beide als minderwertige Technologien betrachtet, bestenfalls als *appropriate technologies* für Länder des Globalen Südens. Im Sinne eines pluralistischen Blickes ist es höchste Zeit, nach dem Nutzen angepasster Technik für den Globalen Norden zu fragen.

2.4 Konvivialität als politische Kategorie

So wie aus einer relationalen Erkenntnistheorie heraus Normativität unausweichlich ist, ist aus dem Blickwinkel einer normativen und kritischen Theorie politische Einmischung notwendig. Dabei gibt es zwei unterschiedliche Vorschläge, wie Konvivialität politisch gedacht werden kann: 1. das Konzept des Konvivialismus, 2. das der konvivialen Keimform. Bei Ersterem wird eine Ideologie, also eine Zielvorstellung, für eine Postwachstumsgesellschaft entworfen, in Abgrenzung zu den politischen Ideologien des Liberalismus, des Sozialismus, des Kommunismus und des Anarchismus. Letzterer Vorschlag, das Konzept der konvivialen Keimform, fokussiert auf die Transformation hin zu einer konvivialen Gesellschaft und darauf, wie sich durch Fürsorgearbeit konviviale Nischen ausbreiten können.

2.4.1 Konvivialismus als politische Ideologie einer Postwachstumsgesellschaft

Konvivialismus ist das Nachdenken darüber, welche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Konvivialität befördern (vgl. Adloff / Heins 2015). Das konvivialistische Manifest macht sich auf die Suche nach diesen Bedingungen, und dafür beschäf-

tigt es sich mit den vier großen ideologischen Konzepten des 19. und 20. Jahrhunderts: „Auf theoretischer Ebene strebt der Konvivialismus eine Synthese verschiedener einflussreicher politischer Ideologien an: eine Synthese von Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus.“ (Adloff 2014: 23) All diese Ideologien, und etliche Religionen, befragt das Manifest daraufhin, inwiefern in ihnen Momente angelegt sind, die Konvivialität befördern:

„Konvivialismus ist der Name, der allem gegeben wurde, was in den bestehenden weltlichen oder religiösen Lehren zur Suche nach Prinzipien beiträgt, die es den Menschen ermöglichen, sowohl zu rivalisieren wie zu kooperieren, und zwar im vollen Bewusstsein der Endlichkeit der natürlichen Ressourcen und in der geteilten Sorge um den Schutz der Welt. Und im Bewusstsein unserer Zugehörigkeit zu dieser Welt.“ (Les Convivialistes 2014: 59)

Als notwendig erachten die Verfasser*innen diese Befragung, und damit das Manifest als solches, aufgrund einer konstatierten Krise des sozialen Imaginären, das sich an Wachstum und technischem Fortschritt orientiere:

„Doch keiner möchte das Rad zurückdrehen, denn jedermann fühlt, dass jeder Tag neue Möglichkeiten der persönlichen und kollektiven Verwirklichung eröffnet. Umgekehrt aber glaubt auch niemand, dass diese Anhäufung an Macht sich in einer Logik des unveränderten technischen Fortschritts endlos fortsetzen kann, ohne sich gegen sich selbst zu wenden und ohne das physische und geistige Überleben der Menschheit zu bedrohen. Jeden Tag werden die Anzeichen einer möglichen Katastrophe deutlicher und beunruhigender.“ (Les Convivialistes 2014: 39)

Das Manifest verabschiedet sich demnach nicht vom Fortschrittsbegriff als solchem (jeder Tag bringe neue Möglichkeiten der Verwirklichung), wohl aber von dessen Kopplung an *technischen* Fortschritt. An obigem Zitat, der ersten Seite des Manifests entnommen, wird deutlich, dass Konvivialismus/Konvivialität Antworten sucht auf ein Grundproblem der reflexiven Moderne, das Ulrich Beck bereits vor 30 Jahren beschrieben hat (s. Kap. 1):

„Die technisch-ökonomische Entwicklung verliert ihren kulturellen Konsens, und das zu einem Zeitpunkt, wo die Beschleunigung des technischen Wandels und die Reichweite seiner gesellschaftlichen Veränderung ein historisch bislang beispielloses Ausmaß annehmen. Dieser Verlust des bisher geltenden Fortschrittsvertrauens ändert aber nichts am Vollzug des technischen Wandels.“ (Beck 1986: 328 f., Hervorh. i.O.)

Wie kann dieser politische Impuls in ein Konzept des Konvivialismus umgesetzt werden? Das konvivialistische Manifest geht dazu von fünf Grundfragen aus, wobei die fünfte optional sei:

- „– Die moralische Frage: Was dürfen die Individuen erhoffen und was müssen sie sich untersagen?
- Die politische Frage: Welche Gemeinschaften sind politisch legitim?
- Die ökologische Frage: Was dürfen wir der Natur entnehmen und was müssen wir ihr zurückgeben?
- Die ökonomische Frage: Wie viel Reichtum dürfen wir produzieren und auf welche Weise, um in Einklang mit den Antworten zu bleiben, die auf die moralische, politische und ökologische Frage gegeben wurden?
- Jedem steht es frei, diesen vier Fragen eine weitere hinzuzufügen, nämlich die nach dem Verhältnis zum Übernatürlichen oder Unsichtbaren: die religiöse oder spirituelle Frage.“ (Les Convivialistes 2014: 50 f.)

Darauf aufbauend werden vier Prinzipien als gerechtfertigte Grundlage von Politik identifiziert:

„Die einzige legitime Politik ist diejenige, die sich auf das Prinzip [1.] einer gemeinsamen Menschheit, [2.] einer gemeinsamen Sozialität, [3.] der Individuation und [4.] der Konfliktbeherrschung beruft. [...] Die richtige Politik ist also diejenige, die es den Menschen ermöglicht, sich zu unterscheiden und dabei den Konflikt zu akzeptieren und zu beherrschen.“ (Les Convivialistes 2014: 61 f.)

Ein ganz entscheidendes Moment des konvivialistischen Manifests ist sein ökologischer Horizont. Gefordert wird eine Rücknahme des Extraktivismus an Rohstoffen, eine Absage an Kernkraft und fossile Energien und ein geändertes Verhältnis zu Tieren (Les Convivialistes 2014: 68). An dieser Stelle – indem die Wechselwirkungen von Gesellschaft mit allem Lebendigen als wichtig erachtet werden – bricht die Idee der Konvivialität mit traditionellen Vorstellungen der Moderne und ebenso mit ihren beiden ökonomischen Systemen, dem Sozialismus und dem Kapitalismus:

„Umgekehrt schweigen die modernen politischen Ideologien als solche – Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus oder Anarchismus – meist zu der moralischen und der ökologischen Frage. Alle haben vorausgesetzt, dass die Konflikte zwischen den Menschen von der materiellen Knappheit und von der Schwierigkeit herrühren, die materiellen Bedürfnisse zu befriedigen. Sie halten die Menschen für bedürftige, nicht für begehrende Wesen. Folglich setzten sie ihre Hoffnungen auf ein unendliches ökonomisches Wachstum, von dem sie annahmen, es könnte

auf der Erde den ewigen Frieden bringen. Doch dieses Postulat ist nicht (oder nicht mehr) haltbar. Das Streben nach unendlichem ökonomischen Wachstum schürt ebenso viele oder noch mehr Konflikte zwischen den Menschen, als es beilegt. Und vor allem berücksichtigt es nicht die heute offenkundige Endlichkeit des Planeten und seiner natürlichen Ressourcen.“ (Les Convivialistes 2014: 51)

In diesem Zitat steckt natürlich sehr viel Verallgemeinerung – schließlich gibt auch eine liberale ökologische Ökonomik (Muradian 2015), den Ökosozialismus (Sakar 1999) und die anarchistische Sozialökologie (Bookchin 1989), die alle den Wachstumsimperativ infrage stellen und die Notwendigkeit, sich innerhalb ökologischer Grenzen zu bewegen, betonen. Doch interessant und weiterführend ist die Unterscheidung zwischen Bedürfnis und Begehren, die auch für Illich eine zentrale war. Bedürfnisse werden Illich zufolge durch statistische Messungen universalisiert (Illich 1993), wohingegen das Begehren eine persönliche Kategorie sei. Hier finden sich Anschlüsse an das *ABC des guten Lebens* der feministischen Denker*innen um Ina Praetorius, die das gute Leben von einer Konzeption der Fülle und des Begehrens her denken (Knecht et al. 2012).

Die Hoffnung auf einen Weg jenseits von Kapitalismus und Sozialismus zur Lösung der ökologischen Probleme gründet in anarchistischen Artikeln der 1960er Jahre, darauf weist Murray Bookchin, einer der Begründer der Sozialökologie, hin. Diese Artikel, so Bookchin, hätten die sowohl in liberalen als auch in sozialistischen Theorien feststehende Verknüpfung von menschlicher Freiheit mit Herrschaft über die Natur radikal infrage gestellt; auch seien sie über den damals – im Grunde seit Rousseau und der Romantik – etablierten Diskurs des Umweltschutzes und der Naturmystik, wie er sich auch in Organisationen wie dem US-amerikanischen *Sierra Club* oder dem *Vogelschutzbund Deutschland* manifestierten, hinausgegangen. Die neu entstandene anarchistische sozial-ökologische Strömung sei davon ausgegangen, dass die Herrschaft von Menschen über Menschen die Ursache für die Herrschaft über die Natur und die damit verbundenen Umweltprobleme sei (Bookchin 1989: 154 f.). Folglich könnten diese Probleme nicht innerhalb sozialistischer und kapitalistischer Strukturen gelöst werden, sondern nur im Zuge der Transformation in eine ökologische Gesellschaft, „based on nonhierarchical relationships, decentralized communities, eco-technologies like solar power, organic agriculture, and humanly scaled industries – in short, by face-to-face democratic forms of settlement economically and structurally tailored to the ecosystems in which they were located“ (Bookchin 1989: 155). Das konvivialistische Manifest ergänzt diese Lösungsvorschläge Bookchins, die auf Selbstverwaltung setzen, um den Schutz digitaler Commons. Gefordert wird darin die Unterstützung gemeinschaftlicher Selbstverwaltung auf verschiedenen Ebenen (Les Convivialistes 2014: 66), digitale Netze als Gemeineigentum zu

behandeln und Zugang zu diesen sowie Netzneutralität zu fördern (ebd.) sowie generell Schutz und Förderung traditioneller und neuer Gemeingütern (ebd.: 67).

Das konvivialistische Manifest kritisiert zwar den Neoliberalismus, kann sich jedoch nicht zu einer umfassenden Kapitalismuskritik durchringen. Zu lesen ist darin Folgendes: „Markt und das Streben nach monetärer Rentabilität sind völlig legitim, solange sie [...] die Postulate der gemeinsamen Menschheit und der gemeinsamen Sozialität beachten und mit den genannten ökologischen Überlegungen in Einklang stehen.“ (Les Convivialistes 2014: 69) Ob ein solcher Markt kapitalistisch sein könne, sei unklar. Als „Hauptursache der kapitalistischen Maßlosigkeit“ wird die „Finanzwirtschaft“ genannt (ebd.), eine Annahme, die sich klar sowohl von marxistischer Kapitalismus- und Wachstumskritik (Schmelzer/Vetter 2019: 100–110) als auch von Illichs Überlegungen zur Konvivialität unterscheidet: Dieser sah die Produktivität im Industrialismus – also die „Realwirtschaft“ – als Problem an, nicht (nur) die Finanzwirtschaft. Dass die Frage nach der grundsätzlichen Un-/Vereinbarkeit von Konvivialismus und Kapitalismus im Manifest ungeklärt bleibt, ist möglicherweise auch der Tatsache geschuldet, dass es sich dabei um ein Konsensprodukt handelt – vielleicht wäre eine deutlichere Kapitalismuskritik von einigen Mitunterzeichnenden nicht mitgetragen worden. Die diesbezügliche Vagheit hat durchaus Folgen für die politischen Forderungen des Manifests, die nämlich ebenfalls relativ vage bleiben: Zwar enthalten sie einige konkrete Ziele wie Mindest- und Maximaleinkommen, eine überzeugende Transformationsstrategie für ein konvivialeres Miteinander liefern sie nicht; zudem bleibt unklar, wer – neben einer nicht näher bezeichneten Zivilgesellschaft – Träger einer solchen Transformation sein könnte (Lessenich 2016). Dennoch hat das Manifest Potenzial als fruchtbarer Ausgangspunkt, um verschiedene politische Praxen und Kämpfe theoretisch zusammenzuführen, eventuell auch in der Auseinandersetzung und Abgrenzung bezüglich des Konzeptes der Commons (Helfrich / Bollier 2016; Habermann 2016).

2.4.2 Die konviviale Keimform als Transformationsperspektive für eine Postwachstumsgesellschaft

Konvivialität ist in vielen Nischen bereits präsent. Darauf weist auch der Soziologe und Mitherausgeber Frank Adloff im Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe des konvivialistischen Manifests hin:

„Praktisch wird der Konvivialismus schon in einer Vielzahl von sozialen Konstellationen gelebt: sowieso im familiären und freundschaftlichen Rahmen, in dem nach wie vor die Logik der Gabe und nicht die des utilitaristischen Kalküls zählt. Dann in hunderttausenden von assoziativen Projekten der Zivilgesellschaft welt-

weit, im freiwilligen Engagement, im Dritten Sektor, in der solidarischen Ökonomie, in Kooperativen und Genossenschaften, im moralischen Konsum, in NGOs, in peer to peer-Netzwerken, Wikipedia, sozialen Bewegungen, Fair Trade, der Commons-Bewegung und vielem mehr.“ (Adloff 2014: 24 f.)

Solche Nischen, wie sie Adloff beschreibt, gibt es nicht nur trotz des Kapitalismus, ganz im Gegenteil: Feministische Wissenschaftler*innen weisen seit Jahrzehnten darauf hin, dass Subsistenzproduktion und Reproduktionsarbeit (übrigens von Adloff nicht erwähnt), die ja ebenfalls nicht dem utilitaristischen Kalkül folgen, die Basis und das Rückgrat kapitalistischen Wirtschaftens bilden, ohne sie wäre dieses überhaupt nicht möglich (Kratzwald 2014; Mies / Bennholdt-Thomsen 1997). Die eigentliche kapitalistische Produktion im Rahmen der Lohnarbeit macht selbst in einem frühindustrialisierten Land wie Deutschland, in dem ein Großteil der produktiven Arbeit im Rahmen formalisierten Arbeitsverhältnisse erfolgt, nicht die Mehrheit der geleisteten Arbeitsstunden aus (Madörin 2010). Diese Produktion bildet lediglich die Spitze des Eisbergs, sie wäre ohne die Tätigkeiten, die weitgehend einer Logik der Gabe folgen, nicht möglich.

Die Artefakte, die ich in diesem Buch vorstelle (v.a. Kap. 5 und 6), und die Kontexte, in den sie entstehen, können als Vorformen einer konvivialen Gesellschaft gelesen werden. Gerade in der Peer-to-Peer-Produktion sehen einige Theoretiker*innen eine „Keimform“ zur Überwindung des Kapitalismus (Meretz 2012; Siefkes 2008; Kratzwald 2014; Habermann 2016). Die Argumentation, wie die Keimform den Kapitalismus überwinden kann, funktioniert im Wesentlichen so:

- „1. Entstehen der Keimform, die die spätere Entwicklung bestimmen wird
2. Entstehen einer Krise, da der dominante Gesamtprozess nicht mehr angemessen auf Veränderungen reagieren kann
3. Funktionswechsel der Keimform zur wichtigen Entwicklungsdimension innerhalb des dominanten Gesamtprozesses
4. Dominanzwechsel der neuen Entwicklungsdimension zur den Gesamtprozess bestimmenden Funktion
5. Umstrukturierung des Gesamtprozesses auf die Logik der neuen bestimmenden Entwicklungsdimension“ (Meretz 2012)

Sutterlüti und Meretz machen deutlich, dass es für die Keimformtheorie – so wie für jede Aufhebungstheorie, die eine Gesellschaft jenseits des Kapitalismus anstrebt – wichtig ist, „Vorformen“ zu identifizieren, die in Nischen die neue Logik vorwegnehmen (Meretz/Sutterlüti 2020, 91ff.) Sie gehen davon aus, dass eine Gesellschaftsform immer ein Hybrid sei, in dem es verschiedene Logiken in verschiedenen Bereichen gebe, aber eine Logik sei die hegemoniale. Im Fall der kapitalistischen Marktwirtschaft ist das die Tauschlogik (ebd.). Dies könne jedoch

verändert werden, in dem eine andere Logik, zum Beispiel die commonische, hegemonial werde. Dafür sei es wichtig, auch die Qualität der Vorformen zu bestimmen, welche Nischenlogiken tatsächlich Vorformen einer emanzipatorischen Gesellschaft seien. Sie schreiben über das Verhältnis von Vorformen und Utopie – also Ziel einer Transformation:

Erst wer die freie Gesellschaft allgemein bestimmt und den Zusammenhang zwischen befreiender Vorform und freier Gesellschaft erforscht, kann feststellen, ob die Vorform die befreiende Potenz wirklich besitzt. Eine Utopie, die das Ende von Knappheit im Zentrum hat, wird die Vorform in technischen Entwicklungen sehen. Eine Utopie, die an zentrale Planung glaubt, wird politisch-staatliche Vorformen suchen. Unsere Utopie [die auf commonischen Beziehungen basiert, Anm. A.V.] findet ihre Vorform in neuen Beziehungen zwischen Menschen. (Meretz/Sutterlütü 2020: 93f.)

Um also konviviale Technik als Vorform einer Postwachstumsgesellschaft zu betrachten, ist es nach Meretz und Sutterlütü wichtig zu bestimmen, was die Utopie einer solchen Gesellschaft ausmacht. Zunächst ist zu konstatieren, wie es Meretz und Sutterlütü oben beschreiben, dass die hegemoniale Art, Technik zu denken, eine ist, die Knappheit ins Zentrum setzt. Die Utopie einer konvivialen Postwachstumsgesellschaft ist eine, in der die Beziehungen sowohl zwischen Menschen als auch zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen konvivial statt ausbeuterisch gestaltet sind. Die Vorform der konvivialen Technik macht also Beziehungsqualitäten in Kollektiven sichtbar, die für eine konviviale Postwachstumsgesellschaft wichtig sind bzw. sein könnten.

2.5 Rekapitulation: Was ich mit Konvivialität meine

Was genau meine ich nun, wenn ich im weiteren Verlauf dieses Buches von Konvivialität spreche? Ich meine damit dreierlei: 1. eine erkenntnistheoretische Grundlage, die davon ausgeht, dass alle menschlichen und nicht-menschlichen Wesen und Dinge durch ihre spezifischen Verbindungen konstituiert sind; 2. ein normatives Konzept, das die Freiheit bedeutet, den Zyklus der positiven Gabe in einem bestimmten Kollektiv durch Fürsorge zu stabilisieren; 3. ein politisches Konzept, das eine Transformationsperspektive hin zu einer konvivialen Postwachstumsgesellschaft anreißt.

Konvivialität im ersten (erkenntnistheoretischen) Sinne bildet die Basis dieser Untersuchung, als solche wird Konvivialität – als konviviale Forschung – im methodologischen Kapitel 3 eine Rolle spielen. In den darauffolgenden empirischen Kapiteln 4, 5 und 6 wird Konvivialität vor allem im 5. und 6. Kapitel im zweiten Sinne von Bedeutung sein: Gemeinsam mit den Akteur*innen der Technikpro-