

Exkurs:

Macht und Boden

Die Begriffe Eigentum und Besitz werden alltagssprachlich oft austauschbar verwendet, aber sie unterscheiden sich. Während Eigentum definiert wird als die rechtliche Herrschaft (Herrschungsrecht, *de jure*) über eine Sache, bezeichnet Besitz das tatsächliche Haben (Gewaltausübung, *de facto*) einer Sache.

Beim Eigentum ist das Individualinteresse gegenüber jeder anderen Person geschützt; man kann damit tun und lassen was man möchte, solange das Gesetz oder die Rechte Dritter nicht verletzt werden.¹ In der deutschen Verfassung gibt es aber eine Einschränkung, d.h. eine Sozialpflichtigkeit beim Eigentum, die in Artikel 14 des Grundgesetzes (GG) festgelegt ist und in Absatz 2 bekanntermaßen lautet: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“ Das Allgemeinwohl steht dabei vor dem Einzelinteresse; eingebettet in das Sozialstaatsprinzip der Artikel 20 und 28 GG.

Anknüpfend an Art. 14 Abs. 2 GG stellen sich zwei grundlegende Fragen, die für die vorliegende Arbeit von besonderem Interesse sind:

- Erstens, wer ist die Allgemeinheit?
- Und zweitens, was ist das Gemeinwohl bzw. wie wird es definiert?

Die erste Frage lässt sich leicht beantworten: Die Allgemeinheit ist der jeweils betroffene Teil einer Bevölkerung, entsprechend der Sache. So haben auch Marx und Engels klargemacht, dass es sich beim Eigentum nicht so sehr um das Verhältnis einer Person zu einer Sache handele, sondern, dass das Eigentum in erster Linie als das Verhältnis einer Person zu anderen Personen im Hinblick auf die entsprechende Sache zu verstehen ist.²

Die zweite Frage — wie wird das Gemeinwohl definiert — lässt sich nicht so leicht beantworten. Aber auch hier findet sich eine

(materialistische) Entsprechung bei Marx und Engels, die die betreffenden Sachen ganz allgemein als solche definieren, die im (jeweiligen) Wirtschaftsprozess eine entscheidende Rolle spielen, also Produktionsmittel und Produkte. Bei Fragen des Eigentums geht es Marx und Engels also weniger um philosophische bzw. ideelle oder juristische Fragestellungen, sondern vor allem um gesellschaftliche und wirtschaftliche Probleme, d. h. in ideologiekritischer Perspektive, darum, wie in einer Gesellschaft produziert wird und wie die Produkte verteilt werden. Unterschiedliche Wirtschaftsformen sind mit verschiedenen Eigentumsformen verbunden bzw. bringen diese erst hervor.³

Im vorliegenden Exkurs werden die gesellschaftlichen Eigentumsverhältnisse exemplarisch an das Thema der (städtischen) Bodennutzung (Raumordnung) geknüpft. Es ist erst einmal zweitrangig, ob das jeweilige Landstück eine Nutzung durch die konkrete Eigentümer*in oder Besitzer*in erfährt, denn dies ist eine für Außenstehende meist nicht ersichtliche juristische Frage. Hier soll die Klärung des Zugangs, der Nutzung und Kontrolle von Grund und Boden an erster Stelle stehen. Eigentumsverhältnisse sind dialektisch zu verstehen, wie bereits im Werk von Jean-Jacques Rousseau, ein Wegbereiter der Französischen Revolution, zu lesen ist, der das Eigentum—trotz aller Kritik daran—in Hinblick auf die Freiheit für unverzichtbar hielt.⁴

Seit einigen Jahren gibt es unzählige Initiativen, die den Boden als drängendes gesellschaftspolitisches Thema wiederentdecken, sowohl im regionalen Kontext von Stadt und Land, als auch global-perspektivisch. Dies gilt für die Bereiche Architektur und Kunst genauso wie für die Bereiche Wissenschaft und Realpolitik.⁵

Ein prominentes jüngeres Beispiel alternativer Stadtentwicklung ist die *Neuerfindung* Detroits im US-Bundesstaat Michigan. Die Stadt steht bereits seit den 1960er Jahren und in verschärfter Weise seit der Weltwirtschaftskrise 2007/08 synonym für den Strukturwandel der Industrie. Der Niedergang der dortigen auto-industriellen Monokultur hinterlässt großflächig innerstädtisches Brachland, das allmählich durch neue Nutzungen bespielt wird, sowohl im kleinen als auch im großen Maßstab. Dort schließen sich zivilgesellschaftliche Initiativen z. T. mit architektonisch und/oder künstlerisch motivierten Gruppen zusammen, auf der Suche nach einer Zukunft, die sich im Übergang vom Industrie- zum Digitalzeitalter erst noch räumlich formieren muss. Die Idee des

Gemeineigentums, speziell der gemeinschaftlichen Bodennutzung spielt dabei aus pragmatischen Gründen eine wesentliche Rolle. Jene Prozesse, die Veränderungen anstoßen, werden radikal demokratisiert; die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft wird mit Hilfe von architektonischen Minimaltechniken operationalisiert, womit sich eine ästhetische Dimension in der politischen Ökonomie entfaltet.⁶

Auch im deutschen Architekturdiskurs wird die Bodenfrage jüngst als drängendes Thema besprochen. Die beiden im Jahr 2018 erschienenen Archplus-Hefte *The Property issue. Von der Bodenfrage und neuen Gemeingütern* und *An Atlas of Commoning. Orte des Gemeinschaffens* greifen diesen Themenkomplex auf. Der Diskurs zu neuen Gemeingütern wird dort als kritische Reaktion auf den neoliberalen Exzess, in dem der Boden als legitimes Geschäftsmittel eingesetzt wird, dargestellt. In diesen Heften und in der internationalen Architekturszene steht der Architekt und Unternehmer Patrick Schumacher dafür exemplarisch an der rhetorischen Spitze der digitalen Architekturavantgarde. Er tritt unter dem Label „Parametrismus“ ungeniert für einen antizonal und technizistisch ausgerichteten Wettbewerb ein. Schumacher ist überzeugt, dass die besten Ergebnisse im Schulterschluss mit dem Kapital nur dann erzielt werden können, wenn Jede*r gegen Jede*n auf einem vollständig deregulierten Markt in freie Konkurrenz miteinander treten. Die offenherzige Propaganda eines solch anarchokapitalistischen Darwinismus ruft, kaum verwunderlich, Gegenstimmen auf den Diskursplan. So schreibt der Philosoph Wolfgang Scheppe, Marx folgend, dass die Landfläche als „Raumpartikel der Erdoberfläche“ kein beliebig vermehrbarer Handelsartikel ist. Dies unterscheidet sie von allen übrigen in einer marktwirtschaftlichen Wachstumsrationalität zirkulierenden Waren. Grund und Boden, samt ihrer Rohstoffe, seien keine Waren, die wegen ihres zu realisierenden Tauschwertes auf den Markt kommen. Sie sind als

„Prämissen und Unterbau jeder Architektur und jeden Wohnens die einzigen Produkte, die selbst nicht produziert wurden.“

Niemand stellt sie her. Sie können deshalb einem Eigentümer als dessen Grundbesitz nur gehören in der juristischen Form des gewaltsamen Ausschlusses aller anderen aus der Verfügung über eine Sache, die doch die gemeinsame irdische Existenzbedingung ausmacht: die räumliche Ausdehnung.

Etwas, das wie die Luft zum Leben und wie die Bewegung zur Natur des Menschen gehört, etwas das in der Philosophie Immanuel Kants neben der Zeit als Bedingung von Empirie überhaupt im Stande eines transzendentalen Apriori erörtert wird, kann nur vermittels dieser Exklusion zum Handelsgut werden.“⁷

Auch der Metropolenforscher Alain Thierstein erklärt die „Sorge um das Engagement und die qualitätsvolle und sorgsame Nutzung von Grund und Boden“ zum zentralen Prinzip des 21. Jahrhunderts. Der Boden ist eine strategische und lebenswichtige Ressource und in seiner Bedeutung als anthropologische Konstante bedrohter denn je. Als soziales und räumliches Wesen kann sich der Mensch ein Überleben auf der Erde nur in Kooperation und Austausch über Problemlösungen und Innovation mit anderen sichern.⁸ Raum sollte deshalb im Besitz der Gemeinschaft sein und entweder durch den Staat verwaltet werden oder einem Organisationsprinzip „politisch-ökonomischer Zusammenschlüsse [folgen], die Entscheidungsprozesse und Produktivität demokratisieren und den entstehenden gesellschaftlichen Mehrwert gerecht verteilen.“⁹

Schaut man zurück in die Geschichte der Utopie, dann gilt Platon als der philosophische Stammvater der Gütergemeinschaft; das ist ein Hauptcharakteristikum seiner idealen Staaten. In der *Politeia* verfügen die beiden oberen Stände nicht über Privateigentum, die Philosophen und Krieger sind besitzlos. Das betrifft das Sacheigentum, aber auch die Zugehörigkeit der Kinder. Platon argumentiert, dass politische Führungseliten sich der Vernunft verpflichten müssten, losgelöst von individuellen Partikularinteressen. Dies führe zwangsläufig zum Guten an sich; inbegriffen persönlicher Freiheit, die demnach in seinem Staat nicht von vornherein gewährleistet werden müsse.

Die Abschaffung des Privateigentums ist der gemeinsame Nenner philosophischer Konstruktionen idealer Staaten in Antike und Renaissance. Auch Rousseau argumentiert Eigentumsbildung führe dazu, dass der Mensch den—von ihm als paradiesischen Ort verklärten—rechtsfreien Natur- bzw. Urzustand verlasse und macht im Privateigentum den Anfang aller Ungleichheit und Zerstörung aus.

Sie alle sind davon überzeugt, dass die Ursache der Ungleichheit zwischen den Menschen in den ökonomischen Verhältnissen

liege und begründen damit die Ursache aller weiteren Übel: Wettbewerb, Neid, Eifersucht, Herrschaft, Gewalt, Tyrannie und Krieg.

Bei Morus und Campanella ist der Mensch nicht von Natur aus schlecht, wie bei der Konzeption der „menschlichen Wolfsnatur“ des englischen Vertragstheoretikers Hobbes, sondern die gute Natur des Menschen werde erst durch die Verflechtung mit irdischen Institutionen, v. a. dem Eigentum, verdorben.¹⁰ Ausgehend davon, dass das Privateigentum einen zerstörerischen Einfluss auf die Welt hat, ist die inselartige Abschottung vor äußeren Einflüssen für die Verfasser geschlossener Raum-Utopien, wie Platon, Morus, Campanella und für Autoren des 19. Jahrhunderts, aber auch für das realsozialistische Modell der UdSSR, von zentraler Bedeutung.

Manche Vertragstheoretiker des 17. Jahrhunderts, z. B. Thomas Hobbes und John Locke, verfolgten eine ganz andere politische Linie und zwar *pro Eigentum*. Ihrer Überzeugung nach benötigte der Mensch Privateigentum zur Selbstentfaltung. So argumentierte auch bereits Aristoteles, d. h. in Opposition zu Platons Ansatz der Gütergemeinschaft stehend.

Das utopische Moment im Denken vieler Vertragstheoretiker liegt in der Konstruktion eines *lange vergangenen Anfangs*, der grundlegende sozialpolitische Strukturen und Institutionen rechtfertigt, die als *am besten* für die Zukunft gelten. In den meisten Vertragstheorien nimmt das Privateigentum diesen Platz ein, denn es ist eine Bedingung für individuelle Freiheit, und individuelle Freiheit ist eine Bedingung für politische Freiheit.¹¹

Der englische Philosoph John Locke entwirft in seiner Schrift *Two Treatises of Government* (Engl. *Zwei Abhandlungen über Regierung*, 1689) die Grundlagen seines Gesellschaftsvertrags ausgehend davon, dass der Friede unter den Menschen im herrschaftslosen Naturzustand von Konflikten geprägt und damit gefährdet sei. Das Konzept der Schöpfung, als Gemeineigentum verstanden, konfiguriere mit einem fundamentalen Recht im Naturzustand, dem Selbsterhaltungsrecht, dass das Recht auf Privateigentum—eben als Bedingung für individuelle Freiheit—nach sich zöge.

Nach Locke geschieht die Aufteilung der Natur nicht durch eine ohnehin aussichtslose Konsensfindung, sondern durch einen konkreten Rechtsgrund: die Arbeit. Die Natur wird durch menschliche Arbeit angeeignet; der bearbeitete Gegenstand (Grund und Boden) geht so in die Hände des Bearbeitenden als Eigentum über.

Die Sozialstruktur des Naturzustandes ist demnach eine Gesellschaft von Kleineigentümern;¹² das Konzept des Privateigentums ist im Naturzustand also bereits bekannt.

Die unhaltbaren Zustände der Herrschaftslosigkeit und die damit einhergehende Missachtung friedenssichernder Normen des Naturgesetzes seien dadurch aber nicht gebannt. Geburtsbedingte Unterschiede, z. B. Fleiß und Geschick, bedürften gegenseitigem Wohlwollen, das stünde aber im Widerspruch zur harmoniestörenden Wolfsnatur des Menschen. Durch den Abschluss eines Sozialvertrags könnte dieser Zustand jedoch überwunden werden. Das Prinzip der Eigenverantwortlichkeit bildet die Entstehungsgrundlage für die Institutionen des kommenden Gemeinwesens, denn ihr Hauptzweck ist der Schutz des bürgerlichen Eigentums, d.h. der Schutz ihrer Leiber, Leben, Freiheitsrechte und damit im engeren Sinne ihres Privateigentums. Locke nahm damit die liberale Idee vorweg, dass den bürgerlichen Freiheitsrechten Priorität zukomme und die politische Herrschaft den Zweck habe diese zu schützen.¹³

Kaum ein Jahrhundert später nahm auch der schottische Moralphilosoph und Begründer der klassischen Nationalökonomie Adam Smith an, dass bestehende Vermögensunterschiede zwar durch Glück, Fleiß und Geschick zustande kämen, aber durch den Handel ausgeglichen werden könnten, so seine Argumentation. Er verfährt nach dem Prinzip des Eigeninteresses freier Akteure: Das Privateigentum schaffe Anreiz zur bestmöglichen Verwertung des Ganzen, das belebe die Märkte und fördere en passant das Gemeinwohl. Die entscheidende Passage in seinem Werk *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Engl. *Der Wohlstand der Nationen*, 1776) lautet:

„Wenn [...] jeder einzelne soviel wie nur möglich danach trachtet, sein Kapital zur Unterstützung der einheimischen Erwerbstätigkeit einzusetzen und dadurch diese so lenkt, daß ihr Ertrag den höchsten Wertzuwachs erwarten läßt, dann bemüht sich auch jeder einzelne ganz zwangsläufig, daß das Volkseinkommen im Jahr so groß wie möglich werden wird. Tatsächlich fördert er in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl [...]. [Er] denkt [...] eigentlich nur an die eigene Sicherheit und [...] strebt [...] nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem, wie auch in vielen anderen Fällen von einer

unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.“¹⁴

Das ist eine Möglichkeit Unternehmer*innengeist auch als verantwortlichen Gesellschaftsauftrag zu verstehen. Aber die großen Probleme der industriellen Revolution im 19. Jahrhundert—Massenarmut und Ausbeutung des (bis auf seine Arbeitskraft) mittellosen Arbeiters durch den Kapitalisten—konnte Smith damit nicht lösen.

Die große Masse der Lohnarbeiter*innen, also die neue Klasse des Proletariats, entstand in England eben gerade durch die Beschneidung der Allmenderechte, d. h. der Einhegung von landwirtschaftlich genutztem Gemeindeland. Die sogenannten „Enclosures of the Commons“ hatten ihren Höhepunkt im Zeitraum von 1760–1820. Den zuvor kleinbäuerlich Tätigen wurde ihre Lebensgrundlage entzogen.¹⁵

Morus formulierte schon etwa 250 Jahre zuvor eine vergleichbare Kritik an der Umnutzung landwirtschaftlicher Flächen Englands. Diese wurden in Schafweideland zur Herstellung von Wolle für die aufkommenden Tuchmanufakturen transformiert und leisteten damit der gnadenlos ansteigenden Armut und Obdachlosigkeit unter der Bevölkerung Vorschub.

Marx formuliert im ersten Band von *Das Kapital* (1867), dass:

„die Expropriation der großen Volksmasse von Grund und Boden [...] die Vorgesichte des Kapitals [bildet].“¹⁶

Die gemeinschaftliche Nutzung wird ausgehebelt. Der Zutritt (der Nichteigentümer*innen) zu dieser umzäunten Sphäre wird nur noch gegen ein Entgelt (Mietzins, Pacht oder Immobilienhandel) gewährt; es entsteht eine Eigentumsschranke des Grundeigentümers (Alleinrecht): die Erhebung eines Eintrittspreises für den Raum. Und Marx fährt in diesem Zusammenhang fort, dass

„[e]in Teil der Gesellschaft [...] hier von den andern einen Tribut für das Recht verlangt, die Erde bewohnen zu dürfen, wie überhaupt im Grundeigentum das Recht der Eigentümer eingeschlossen ist, den Erdkörper, die Eingeweide der Erde, die Luft und damit die Erhaltung und Entwicklung des Lebens zu exploitieren.“¹⁷

Kurzum, die Produktion von Raum, genauer, die Änderung der Verfügungsgewalt über die Bodennutzung und den architektoni-

schen Akt der Einschließung durch Hecken und Zäune bildet die Basis der kapitalistischen Akkumulation. Der landwirtschaftlich nutzbare Boden wird qua Exklusion zum Handelsgut, darin liegt der Ursprung des Kapitals im modernen Sinne.¹⁸

Gegenwärtig plädiert der französische Philosoph und Soziologe Bruno Latour in seinem *Terrestrischen Manifest* (2018) dafür, die Energien, die bisher dem „Lokalen“ zugeflossen sind, auf das „Terrestrische“ hinzulenken. Das Lokale schließe sich zur Ausdifferenzierung ab, während sich das Terrestrische durch Öffnung ausdifferenziere, so Latour.

Das Lokale scheint eindeutig. Das Terrestrische kann man so interpretieren, dass er im Gegensatz zu den abstrakten Begriffen „global“ und/oder „planetarisch“ mit dem Begriff „terrestrisch“ einen konkreten Bezug zum tatsächlichen Boden des Planeten Erde (*terra*) herstellt. Dazu ein Zitat:

„*Die Vorstellung des Bodens selbst verändert sich grundlegend. Der erträumte Boden der Globalisierung beginnt, sich zu entziehen. [...] Mehr oder minder verschwommen entdecken wir, dass wir alle auf der Wanderung sind hin zu Territorien, die es neu zu entdecken und zu besetzen gilt.*“¹⁹

In heutigen Globalisierungsprozessen treten Konflikte über den Boden in Sezessions- und Autonomiebestrebungen einzelner Regionen und Länder offen zu Tage. Die Erstarkung eines neu erwachten Nationalbewusstseins zeichnet sich z. B. im Ringen um die Unabhängigkeit der spanischen Provinz Katalonien oder im Austritt Großbritanniens aus der Europäischen Union ab. Dabei werden Identitätsfragen (Grenzziehungen) programmatisch ins Zentrum der—oft mit Angst angereicherten—politischen Rhetorik gerückt.

Tatsache ist, dass globale Wanderungsbewegungen (tendenziell vom ländlichen in den städtischen Raum und vom globalen Süden in den globalen Norden) die Gesellschaft vor neue Herausforderungen stellen. Aber anstatt ihnen mit langfristig in die Irre führender Ablehnung zu begegnen, können Themen der Verteilung, eben auch gerade des Grund und Bodens, einer zukunftsweisenden Auseinandersetzung mit diesem Komplex durchaus dienlich sein.

Illegitim ist, Latour folgend, nicht die Zughörigkeit zu einem Boden, sondern die Entwurzelung von ihm. Sich an ein Stück Erde zu binden und dafür Sorge zu tragen ist nur deshalb „reaktionär“ geworden, weil es die von der Modernisierung aufgezwungene

Flucht nach vorne scharf kontrastiert. Latour fährt fort, dass es an der Zeit sei „die Bedeutsamkeit, die Legitimität, die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zu einem Boden“ wieder zur Sprache zu bringen,

„aber ohne dass dies—and darin liegt die ganze Schwierigkeit—gleich wieder mit den Ingredienzien verwechselt wird, die dem LOKALEN beigemischt sind: ethnische Homogenität, Musealisierung, Historizismus, Nostalgie, falsche Authentizität. Es gibt ganz im Gegenteil nichts [...], das schöpferischer wäre und der gegenwärtigen Zeit mehr entsprechen würde, als darüber zu verhandeln, wie und wo wieder Bodenhaftung erzielt werden könnte. Verwechseln wir nicht die Rückkehr der Erde mit dem ‚Zurück zur Natur‘ unseligen Andenkens. [...] Denn das TERRESTRISCHE hängt zwar an Erde und Boden, ist aber auch *welhaft* in dem Sinne, dass es sich mit keiner Grenze deckt und über alle Identitäten hinausweist.“²⁰

Mit anderen Worten: Es geht um die Suche nach einem Gefühl der Zugehörigkeit und des Beschütztseins bei gleichzeitigem Verzicht auf territoriale Grenzziehungen im Namen der Identität, ob nun lokal/regional oder national/global. Im Prozess der Modernisierung wurden zwei sich ergänzende Bewegungen in Widerspruch zueinander gesetzt: „sich an einen Boden binden einerseits [und] *welhaft werden* andererseits.“²¹

Es gilt, diese heute wieder zusammenzudenken. Im Zusammenhang damit können die Mikro-Utopoi als zeitgenössische Testfelder verstanden werden, d. h. als neue raum-utopische Modelle, die der Forderung nachkommen (re)produktive Entscheidungsprozesse zu demokratisieren und gemeinwohlökonomische Zusammenschlüsse zu bilden, letztlich um „gemeinsam herauszufinden, welches Territorium bewohnbar ist und mit wem wir es teilen wollen.“²²