

Bastian Ronge (Hg.)

SOLIDARISCHE ÖKONOMIE ALS LEBENSFORM

Berliner Akteure des
alternativen Wirtschaftens
im Porträt

[transcript] Gesellschaft der Unterschiede

Bastian Ronge (Hg.)
Solidarische Ökonomie als Lebensform

Gesellschaft der Unterschiede | Band 40

BASTIAN RONGE (Hg.)

Solidarische Ökonomie als Lebensform

Berliner Akteure des alternativen Wirtschaftens im Porträt

[transcript]

Die vorliegende Anthologie ist aus dem Seminar »Solidarische Ökonomie in Berlin« hervorgegangen, das im Wintersemester 2015/16 im Q-Programm des bologna.labs an der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand und mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Rahmen des Qualitätspakts Lehre (FKZ 01PL11030) gefördert wurde. Die Publikation wurde mit Mitteln aus der bereits genannten Förderlinie und mit Mitteln des Zukunftskonzepts der Humboldt-Universität (Förderlinie Freiräume) in der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder finanziert.

GEFÖRDERT VOM



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-verlag.de

© 2016 transcript Verlag, Bielefeld

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.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Prinzessinnengarten, Berlin © Marco Clausen 2011

Druck: CPI – Clausen & Bosse, Leck

Print-ISBN 978-3-8376-3662-8

PDF-ISBN 978-3-8394-3662-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Solidarische Ökonomie als Lebensform

Eine theoretische Skizze

Bastian Ronge | 7

Freifunk – Solidarisch Anschluss finden

Über alternative Netze im kognitiven Kapitalismus

Juliane Retschlag | 27

Kann man solidarisch wachsen?

Ein Portrait des ://about blank,

eines der größten Kollektivbetriebe Berlins

Lea-Riccarda Prix und Johanna Müller | 47

Wie lässt sich solidarische Ökonomie weltweit verwirklichen?

Ein Portrait von FairBindung

Jonas Harney | 71

Handeln, nicht nur Gärtner

Ein Porträt des Prinzessinengartens

Alice Watanabe | 97

Solidarischer Konsum in Berlin

Leihen und Schenken in Leila und Ula

Friederike Heiny | 115

Autorinnen und Autoren | 139

Solidarische Ökonomie als Lebensform

Eine theoretische Skizze

BASTIAN RONGE

Die folgende Einleitung verhält sich zu den späteren Porträts der Akteure der solidarischen Ökonomie nicht wie die Theorie zu ihrer Anwendung. Die Porträts exemplifizieren nicht die Theorie der solidarischen Ökonomie, welche in der Einleitung skizziert wird. Vielmehr stellen alle in dieser Anthologie versammelten Texte eigenständige theoretische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der solidarischen Ökonomie dar. Der Unterschied zwischen der Einleitung und den Porträts besteht darin, dass die Porträts im theoretisch angeleiteten Dialog mit einzelnen Projekten der solidarischen Ökonomie konkrete Fragen der solidarischen Ökonomie beantworten, während sich die Einleitung mit dem bisherigen theoretischen Diskurs über solidarische Ökonomie auseinandersetzt und in groben Zügen eine neuartige Theorie der solidarischen Ökonomie entwirft.¹

Ausgangspunkt der Einleitung ist die Beobachtung, dass der theoretische Diskurs über die solidarische Ökonomie von einem seltsamen Wider-

1 Die folgenden Gedanken verdanken viel der fruchtbaren Diskussion mit den Teilnehmer*innen des Seminars „Solidarische Ökonomie in Berlin“ und der „Theoriewerkstatt Postkapitalismus“. Mein besonderer Dank gilt Lea-Riccarda Prix und Johanna Müller für die kritische Lektüre der Einleitung und Benjamin Streim für das Korrekturlesen und die Formatierung der hier versammelten Texte.

spruch gekennzeichnet ist.² Dieser Widerspruch resultiert aus der antagonistischen Ausrichtung des Diskurses, der darauf abzielt, die solidarische Ökonomie (ausschließlich) als negatives Gegenstück zur kapitalistischen Wirtschaft zu bestimmen. Stattdessen plädiert die Einleitung dafür, einen positiven Diskurs über solidarische Ökonomie zu etablieren und macht mit dem Begriff der *Lebensform* einen Vorschlag, wie eine allgemeine Theorie der solidarischen Ökonomie entwickelt werden kann, die den Praktiker*innen der solidarischen Ökonomie dabei hilft, ihre Praktiken und Erfahrungen zu deuten und den Theoretiker*innen es ermöglicht, das Phänomen der solidarischen Ökonomie gewinnbringend zu analysieren und normativ zu beurteilen.

Das hier anvisierte Verhältnis von Theorie und Praxis stellt hohe Anforderungen an die Theoriebildung: Theorie darf nicht von der hohen Warte aus über das Phänomen der solidarischen Ökonomie nachdenken, sondern muss sich auf das Wagnis einlassen, im Kontakt mit dem Phänomen zu theoretisieren. Sie muss Begriffe, Unterscheidungen und Argumente anhand des Phänomens der solidarischen Ökonomie entwickeln und verwerfen, was für die Deutung und das Verständnis des konkreten Phänomens unbrauchbar (geworden) ist. Zugleich darf Theorie nicht zur bloßen Magd der Praxis werden. Sie muss auf dem Eigenwert der theoretischen Reflexion bestehen und sich das Recht nehmen in theoretischer Abgeschiedenheit die Begriffe und Unterscheidungen weiterzuentwickeln, um dasjenige thematisieren und analysieren zu können, was den Praktiker*innen der solidarischen Ökonomie aufgrund ihrer Verfangenheit in die eigene Praxis zwangsläufig entgehen muss.³ Die Theorie der solidarischen Ökonomie lässt sich daher als Kritik im kantischen Sinne verstehen: Sie reflektiert auf

2 Ich beziehe mich mit dieser Aussage lediglich auf den deutschsprachigen Diskurs über solidarische Ökonomie, so wie er durch die Bücher von Elisabeth Voß (2010), von Gisela Notz (2013) und von Andreas Exner und Brigitte Kratzwald (2012) repräsentiert wird.

3 Verfangenheit meint hierbei nicht nur für das rein zeitliche Problem, dass viele Akteure der solidarischen Ökonomie in ihrem Tagesgeschäft nicht dazu kommen, ihr Handeln zu reflektieren, sondern auch für das systematische Problem, dass die Ausübung einer Praxis immer mit blinden Flecken bezüglich ihrer Wahrnehmung und Reflexion einhergeht.

die Bedingungen der Möglichkeiten von solidarischer Ökonomie und gibt über ihre spezifischen Grenzen Auskunft.

Die in dieser Anthologie versammelten Porträts meistern die Herausforderungen, vor denen die theoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der solidarischen Ökonomie steht. In der Begegnung mit den Akteuren der solidarischen Ökonomie beweisen die Autor*innen den richtigen Blick und das richtige Ohr, um die Erfahrungen und Selbstbeschreibungen der Akteure aufzunehmen, ohne dass dies auf Kosten der anschließenden theoretischen Reflexion gehen würde. Am Ende stehen exemplarische Einblicke in die Berliner Szene der solidarischen Ökonomie, die einen lebendigen Eindruck davon vermitteln, vor welchen allgemeinen Problemen solidarisches Wirtschaften steht und wie sie konkret gelöst werden können. Es sei an dieser Stelle angemerkt und hervorgehoben, dass diese anspruchsvolle theoretische Arbeit von Studierenden geleistet worden ist und zwar im Rahmen eines projekt- und forschungsorientierten Seminars an der Humboldt-Universität zu Berlin. Diese Tatsache scheint mir deswegen bemerkenswert, weil sie der weitverbreiteten Auffassung widerspricht, dass es sich bei dem theoretischen bzw. philosophischen Denken um eine technische Fähigkeit handelt, die nur durch jahrelanges Training erworben werden kann. Die hier versammelten Porträts dokumentieren, dass theoretisches Denken auf der Stelle einsetzen kann, sofern man die pädagogische „Praxis der Verdummung“ durch eine „Praxis der intellektuellen Emanzipation“ ersetzt (Rancière 2015: 20).⁴ Bevor ich die fünf Porträts und ihren jeweiligen Zugang zum Phänomen der solidarischen Ökonomie kurz vorstelle, möchte ich mich zunächst der eigentlichen Aufgabe der hier vorliegenden Einleitung widmen und den Versuch wagen, eine allgemeine Theorie der solidarischen Ökonomie zu entwerfen. Dieser Versuch beginnt mit der Analyse des gegenwärtigen theoretischen Diskurses über solidarische Ökonomie und seinen spezifischen Schwächen, bevor dann mit Hilfe des Begriffs der Lebensform eine eigenständige Theorie der solidarischen Ökonomie skizziert wird.

4 Vgl. hierzu insgesamt Rancière 2009.

DER GEGENWÄRTIGE DISKURS ÜBER SOLIDARISCHE ÖKONOMIE IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM

Liest man die theoretisch orientierten Einführungsbücher zum Thema solidarische Ökonomie, stößt man auf einen charakteristischen Widerspruch: Einerseits betonen die meisten Theoretiker*innen, dass man das Phänomen der solidarischen Ökonomie nicht definieren darf; anderseits schreiben sie die anti-kapitalistische Stoßrichtung der solidarischen Ökonomie als deren Wesenszug fest. So stellt beispielsweise die bekannte Aktivistin und Theoretikerin Elisabeth Voß in ihrem Buch *Wegweiser Solidarische Ökonomie* zunächst mit Nachdruck fest, dass es „keine eindeutige Definition dessen [geben darf], was ‚Solidarische Ökonomie‘ ist“, weil „[k]eine und keiner [...] das Recht und die Macht [hat], dies allgemeinverbindlich festzulegen“ (Voss 2010: 11), um nur wenige Seiten später die anti-kapitalistischen Schlüsselprinzipien aufzuzählen, durch die sich die „Vorhaben anderen Wirtschaftens von herkömmlichen kapitalistischen Unternehmungen und deren Unterstützungsstrukturen unterscheiden“ (Voss 2010: 16): Sie orientieren sich am Nutzen (statt am Profit), sie fördern lebendige menschliche Arbeit (statt entfremdete Arbeit), sie wirtschaften mit kollektivem Eigentum (statt mit Privateigentum), sie setzten auf lokale Produktion und Distribution (statt auf globales Kapital) usw. (Voss 2010: 16-19). Wie lässt sich dieser für den Diskurs charakteristische Widerspruch erklären?

Eine Antwort findet sich in dem inzwischen zum modernen Klassiker gewordenen Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* (1985) von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In ihrem Buch unterscheiden die beiden post-marxistischen Theoretiker*innen zwischen zwei Logiken, die einen Diskurs strukturieren können: Die Logik der Äquivalenz und die Logik der Differenz. Die Logik der Differenz konstruiert einen Diskurs, indem sie die Differenzen hervorhebt, die zwischen den Momenten dieses Diskurses bestehen. Die Logik der Äquivalenz konstituiert den Diskurs dadurch, dass die verschiedenen Diskuselemente in einen gemeinsamen Gegensatz zu einem externen, antagonistischen Element gebracht werden (vgl. Laclau/Mouffe 2012: 167ff.). Der große Vorteil von antagonistisch artikulierten Diskursen besteht laut Laclau und Mouffe darin, dass sie großen politischen Druck entfalten können. Schließlich können sich in einen antagonistischen Diskurs alle Akteure einreihen, die *gegen* eine bestimmte Sache sind, ohne über eine gemeinsame Agenda verfügen zu müssen. Dieser dis-

kursive Mechanismus scheint der wesentliche Grund dafür zu sein, warum die meisten Theoretiker*innen der solidarischen Ökonomie eine positive Definition des Phänomens ablehnen. Sie wollen möglichst viele Akteure des alternativen Wirtschaftens – von alternativen Hausgemeinschaften über Gemeinschaftsläden bis hin zur solidarischen Landwirtschaft – für den gemeinsamen Kampf gegen den Kapitalismus gewinnen. Eine Definition würde dabei nur stören bzw. den politischen Druck auf die kapitalistische Wirtschaftsordnung unnötig reduzieren, indem sie bestimmte Akteure des alternativen Wirtschaftens von der „weltweiten Bewegung“ (Notz 2012: 176) ausschließt.

Allerdings übersehen die Vertreter*innen der rein antagonistischen Artikulation des Phänomens der solidarischen Ökonomie, dass antagonistische Diskurse nicht nur politische Vorteile besitzen, sondern auch mit erheblichen Risiken behaftet sind. Erstens können selbst vollständig antagonistisch artikulierte Diskurse unter Umständen in die hegemoniale Formation integriert werden, wie Laclau und Mouffe betonen. Selbst eine Partei, die sich als absolute Opposition zum politischen System präsentiert, wird zu einer Partei von vielen, sobald sie im politischen System angekommen ist (vgl. Laclau/ Mouffe 2012: 180f.). Derselbe Umschlag von der Logik der Äquivalenz in die Logik der Differenz kann auch dem Phänomen der solidarischen Ökonomie widerfahren, nämlich genau dann, wenn solidarische Ökonomie zu einer diversifizierten Sparte innerhalb des kapitalistischen Wirtschaftssystems wird.⁵ Zweitens können rein antagonistisch artikulierte Diskurse auch von innen heraus kollabieren. Das Risiko eines solchen Kollaps ist dabei umso größer, je länger die „Äquivalenzkette“ (Laclau/Mouffe) wird, das heißt in diesem Fall, je mehr Akteure sich unter dem Label solidarische Ökonomie versammeln. Wenn sich alle Akteure in die Bewegung der solidarischen Ökonomie einreihen dürfen, die sich irgendwie gegen den Kapitalismus richten, wird dies schnell neue Antagonismen innerhalb der Bewegung heraufbeschwören. Wenn beispielsweise nationalsozialistische Akteure damit beginnen, sich als Akteure der solidarischen Ökonomie zu inszenieren und den Begriff für ihre politischen Zwecke zu benutzen, dann bringt dies alsbald einen neuen Antagonismus innerhalb der

5 So wie beispielsweise das Label *Fairtrade* im Laufe der Jahre zu einer bloßen Marke innerhalb der kapitalistischen Produktpalette geworden ist.

Bewegung hervor (linke Projekte der solidarischen Ökonomie gegen rechte Projekte der solidarischen Ökonomie), die den ursprünglichen Antagonismus ablösen und der politischen Glaubwürdigkeit der solidarischen Ökonomie massiv schaden.⁶

Allein diese beiden Risiken (Reintegrations- und Kollapsgefahr) scheinen nahezulegen, die rein antagonistische Konstruktion des Begriffs aufzugeben und zu einem positiven Diskurs über solidarische Ökonomie überzugehen. Zwingend wird dieser Schritt, wenn man mit den beiden Wirtschaftsgeologinnen Julie Graham und Katherine Gibson annimmt, dass Projekte des alternativen Wirtschaftens in erster Linie am hegemonialen kapitalozentrischen Diskurs scheitern. Was ist damit gemeint? In ihrem Buch *The End of Capitalism* (1996) argumentieren Gibson-Graham, dass der Signifikant ‚der Kapitalismus‘ dieselbe Funktion für den Diskurs über das Ökonomische besitzt wie der Signifikant ‚der Mann‘ für den Diskurs über die Geschlechter (vgl. Gibson-Graham 1996a: 35). So wie im phallozentrischen Diskurs alle Geschlechteridentitäten, die nicht männlich sind, bloß als Abweichungen von der Norm, eben als *nicht-männlich*, wahrgenommen und reflektiert werden, so werden im kapitalozentrischen Diskurs alle Wirtschaftsweisen, die nicht kapitalistisch sind, bloß als *nicht-kapitalistisch*, als bloße Schwundstufen der kapitalistischen Wirtschaftsweise aufgefasst. Alternative Wirtschaftsweisen können aber nur dann erfolgreich sein, so Gibson-Graham, wenn sie in ihrer phänomenalen Eigenständigkeit erfahrbar sind. Aus diesem Grund verfolgen Gibson-Graham in ihrer Theoriearbeit ein zweifaches Ziel: Sie wollen sowohl den kapitalozentrischen Diskurs dekonstruieren als auch eine eigenständige Sprache zur Beschreibung alternativer Wirtschaftsweisen entwickeln.

Der gegenwärtige (deutschsprachige) Diskurs über solidarische Ökonomie leistet weder das eine noch das andere. Durch die antagonistische Artikulation des Phänomens wird die Vorstellung vom Kapitalismus als

6 Zum Phänomen der völkischen solidarischen Landwirtschaft vgl. die Studie der Heinrich-Böll-Stiftung „Braune Ökologen: Hintergründe und Strukturen am Beispiel Mecklenburg-Vorpommerns“ (2012). Auch die Nicht-Differenzierung zwischen solidarischer Ökonomie und *Share Economy* besitzt das Potenzial, die Bewegung der solidarischen Ökonomie kollabieren zu lassen bzw. in eine antikapitalistische und eine Kapitalismus-affine Bewegung zu spalten.

einer mit sich selbst identischen Entität nicht dekonstruiert, sondern sogar reproduziert. Die Projekte der solidarischen Ökonomie gelten in erster Linie als *anti-kapitalistisch*, das heißt, mit Gibson-Graham gesprochen, als *nicht-kapitalistisch*, als bloße Abweichungen von der kapitalistischen Norm, die durch die Abweichung nicht in Frage gestellt, sondern bestätigt wird. Der gegenwärtige, antagonistische Diskurs über solidarische Ökonomie ist daher nicht nur politisch riskant, sondern schadet sogar der Sache, insofern er jenen kapitalozentrischen Diskurs reproduziert, der eine positive Erfahrung und eigenständige Reflexion alternativer Wirtschaftsweisen blockiert. Es scheint daher dringend geboten, den antagonistisch artikulierten Diskurs abzubrechen und einen positiven Diskurs über Phänomene und Begriff der solidarischen Ökonomie zu initiieren. Die Frage ist nur: Wie?

Laut Gibson-Graham bedarf es dafür eines eigenständigen Sprachspiels. Aus diesem Grund zielen sie in ihrem Buch *Postcapitalist Politics* (2006) darauf ab, für die *diverse economies* einen eigenständigen Modus der Repräsentation zu finden, der neben einer Politik der Sprache (politics of language), auch noch eine Politik des Subjekts (politics of the subject) und eine Politik des kollektiven Handelns (politics of collective action) umfasst (vgl. hierzu Gibson-Graham 1996b). Gibson-Grahams theoretische Innovationen in dieser Hinsicht sind überaus verdienstvoll. Gleichwohl sind sie in einer entscheidenden Hinsicht kritikwürdig: Gibson-Graham behaupten, dass die kapitalistische Wirtschaftsweise nur eine von vielen, gegenwärtig bereits existierenden Wirtschaftsweisen ist. Mehr als die Hälfte unserer ökonomischen Praktiken sind laut Gibson-Graham entweder alternativ kapitalistisch oder nicht-kapitalistisch (vgl. Gibson-Graham 1996a: xiii). Dieser Blick auf die ökonomische Wirklichkeit ist offensichtlich strategisch motiviert: Gibson-Graham wollen ihren Leser*innen vom Bann des Kapitalismus befreien. Sie wollen von vorneherein klar machen, dass der Raum *des Ökonomischen* umfassender ist als der Raum *des Kapitalismus*. Gleichwohl scheint mir diese Darstellung in hohem Grade problematisch, weil sie darüber hinwegsieht, dass die Projekte des alternativen Wirtschaftens immer *im Kapitalismus* angesiedelt sind. Alternative ökonomische Projekte sind – um ein wirkmächtiges Bild von Friederike Habermann aufzunehmen – Inseln in einem Strom, der sie jederzeit über- oder unterspülen kann (vgl. Habermann 2009). Alternative ökonomische Projekte müssen ihre ökonomische Existenz in einem kapitalistischen Umfeld behaupten. Sie müssen sich an ökonomischen Begriffen und Kategorien abarbeiten, die

der kapitalistischen Wirtschaftsweise entstammen. Sie müssen sich mit bürokratischen Vorgaben und gesetzlichen Regeln auseinandersetzen, die für die kapitalistische Wirtschaftsweise gemacht wurden. Kurzum: Alternativ wirtschaftende Akteure entstehen und entwickeln sich immer in einem kapitalistischen Umfeld; niemals vor, nach oder neben dem Kapitalismus. Diese Einbettung⁷ der solidarischen Ökonomie in den Kapitalismus muss unbedingt ernst genommen werden, weil nur auf diese Weise die Herkulesaufgabe sichtbar wird, vor der die Akteure des alternativen Wirtschaftens stehen: Ihr Erfolg oder Scheitern hängt in erster Linie nicht davon ab, den richtigen Modus der Repräsentation zu finden – so wie es Gibson-Graham nahelegen –, sondern von der Frage, ob sie in der Lage sind, erfolgreich ihre kapitalistische Lebensform zu dekonstruieren. Was ist damit gemeint?

Akteure des alternativen Wirtschaftens sind in ihrer tagtäglichen (ökonomischen wie nicht-ökonomischen) Praxis damit konfrontiert, sich von den Praktiken, Logiken und Affekten der kapitalistischen Wirtschaftsweise zu emanzipieren, um ihr Ziel einer alternativen Wirtschaftsweise zu erreichen. Sie verschieben, verdrehen und verändern Begriffe und Wahrnehmungsweisen so, dass sie zu ihrer alternativen ökonomischen Praxis passen. Dabei schweben sie immer in der Gefahr, entweder zu viel oder zu wenig dekonstruktive Arbeit zu leisten. Entweder sie eliminieren noch jene Elemente der kapitalistischen Lebens- und Wirtschaftsweise, die für ihre ökonomische Existenz überlebenswichtig sind oder sie halten an Elementen fest, welche die vollständige Entfaltung ihrer alternativen Lebens- und Wirtschaftsweise blockieren. Alternatives Wirtschaften im Allgemeinen und solidarische Ökonomie im Besonderen leisten eine Form der praktischen Dekonstruktion: Sie stellen eine soziale Praxis dar, die darauf abzielt, die kapitalistische Lebensform in eine andere ökonomische Lebensform zu verwandeln. Was dies bedeutet, möchte ich im folgenden zweiten Teil der Einleitung näher erläutern.

7 Die metaphorische Redeweise von der Wiedereinbettung ökonomischer Prozesse geht auf Karl Polanyi zurück (vgl. hierzu Polanyi 1978: 75 oder auch Polanyi 1979: 134). Sie ist nicht unproblematisch, insofern sie auf sprachlicher Ebene jenen Gegensatz zwischen dem Ökonomischen und dem Sozialen wiederholt, den sie in politischer Hinsicht überwinden möchte.

SOLIDARISCHE ÖKONOMIE ALS DEKONSTRUKTION DER KAPITALISTISCHEN LEBENSFORM

Der Begriff der Lebensform spielt in verschiedenen theoretischen Traditionen eine Rolle und erfährt in jüngster Zeit insbesondere in der philosophischen Diskussion wieder vermehrte Aufmerksamkeit (vgl. hierzu Liebsch 2001; Jaeggi 2014; Kertscher/Müller 2015; Bermes/Hand 2016). Im Kontext dieser Einleitung werde ich weder den Begriff der Lebensform umfassend klären, noch die These vollständig entfalten können, dass es sich bei der solidarökonomischen Lebensform um eine sich transformierende Lebensform handelt. Gleichwohl scheinen mir die folgenden kurorischen Ausführungen hinreichend, um zu zeigen, dass mit Hilfe des Konzeptes der Lebensform ein positiver Diskurs über solidarische Ökonomie etabliert werden kann.⁸ Beginnen wir also mit dem Schlüsselkonzept der Lebensform.

Unter einer Lebensform verstehe ich die kollektive Verkörperung von sozialen Praxisformen, wobei eine Praxisform aus der Verkettung von einzelnen sozialen Praktiken besteht.⁹ Wichtig ist anzumerken, dass eine Praxisform niemals nur aus einer Art von Praktiken bestehen kann. Es ist beispielsweise nicht möglich, dass eine Praxisform rein ökonomisch ist, das heißt ausschließlich aus ökonomischen Praktiken besteht. Wenn ich in einem Supermarkt einkaufen gehe (ökonomische Praxisform), sind die genuin ökonomischen Praktiken (Auswählen der Produkte, Bezahlen an der Kasse) mit verschiedenen nicht-ökonomischen Praktiken verkettet (Kundengespräch, Begrüßung, Verabschiedung usw.).¹⁰ Allerdings sind die nicht-ökonomischen Praktiken an den ökonomischen Leitpraktiken der Praxisform ausgerichtet. Soll heißen: Die ökonomischen Praktiken der Pro-

8 Den Versuch, das Konzept der Lebensform für eine Sozialphilosophie des Ökonomischen fruchtbar zu machen, unternimmt in ihren jüngsten Arbeiten auch Rahel Jaeggi (vgl. hierzu Jaeggi 2016).

9 Zum Begriff der Praxisform vgl. Kertscher/Müller 2015.

10 Dasselbe lässt sich von sozialen, politischen oder religiösen Praktiken sagen: Auch sie treten niemals in Reinform auf, sondern sind immer mit spezifischen nicht-sozialen, nicht-politischen, nicht-religiösen Praktiken verbunden.

duktsauswahl und des Bezahlens bestimmen, welche nicht-ökonomischen Praktiken mit ihnen auf welche Art und Weise verkettet werden.

Für Lebensformen gilt dasselbe wie für Praxisformen. Auch hier ist es nicht möglich, dass eine Lebensform ausschließlich aus rein ökonomischen, rein politischen oder rein religiösen Praxisformen besteht. Gleichwohl lassen sich Lebensformen danach unterscheiden, welche Praxisformen in ihnen die größte Bedeutung besitzen. In einer *religiösen Lebensform* sind beispielsweise die religiösen Praxisformen dominant (beten, beichten, fasten usw.) und entscheiden darüber, wie die nicht-religiösen Praxisformen (arbeiten, essen, schlafen usw.) mit ihnen verbunden sind. Allerdings hat diese *Überdetermination*, um einen Begriff des französischen Philosophen Louis Althusser zu verwenden (vgl. hierzu Althusser 2015: 424f. bzw. Althusser 2011: 105ff.) ihre Grenzen. Eine Lebensform kann noch so sehr religiös geprägt sein, die religiösen Praxisformen können niemals so dominant sein, dass sie in der Lage sind, bestimmte andere Praxisformen wie Schlafen oder Essen zu eliminieren. Vielmehr müssen sich die religiösen Praxisformen mit diesen irreduziblen nicht-religiösen Praxisformen arrangieren, indem sie beispielsweise von religiösen Praxisformen überschrieben werden (Beten vor dem Schlafen; Singen vor dem Essen etc.).¹¹ Oder allgemeiner formuliert: Die nicht-dominanten Praxisformen verfügen über einen eigenen Wirkungsgrad, so dass die Wirkung der dominanten Praxisformen als eine Einwirkung auf Wirkungen verstanden werden muss. Sobald der Wirkungsgrad der dominanten Praxisformen durch die Gegenwirkung von anderen Praxisformen signifikant reduziert wird, verändert sich auch die dazugehörige Lebensform. Sobald zum Beispiel die Dominanz der religiösen Praxisformen gebrochen und durch die Dominanz der politischen Praxisformen ersetzt wird, verwandelt sich die religiöse Lebensform in eine politische Lebensform. Sobald die dominanten politischen Praxisformen

11 Diese Überschreibung kann unter Umständen so vollständig sein, dass es schwierig wird, überhaupt noch die Eigenständigkeit bestimmter nicht-religiöser Praktiken zu erkennen. Fast scheint es so, als ob sich hieraus ein Kriterium bezüglich des Grades der Überdetermination ableiten ließe: Je schwieriger es den Beobachter*innen fällt, zwischen dominanten und nicht-dominanten Praxisformen zu unterscheiden, je häufiger die unentscheidbaren Fälle, desto höher ist der Grad der Überdetermination seitens der dominanten Praxisformen.

wiederum durch ökonomische Praxisformen abgelöst werden, wird aus der politischen eine ökonomische Lebensform usw. Solidarische Ökonomie als Ausdruck einer spezifisch solidarökonomischen Lebensform zu begreifen, die darauf ausgerichtet ist, die kapitalistische Lebensform zu dekonstruieren, rückt zwei Begriffe in den Mittelpunkt des theoretischen Interesse: den Begriff der *kapitalistischen Lebensform* und den Begriff der *solidarökonomischen Lebensform*. Beiden Begriffe lassen sich wiederum nur mit Hilfe eines dritten Begriffes bestimmen, nämlich dem Begriff der *ökonomischen Lebensform*.

In Analogie zu den vorangegangenen Ausführungen zu religiösen Lebensformen lassen sich ökonomische Lebensformen als solche Lebensformen begreifen, in denen die ökonomischen Praxisformen die größte Bedeutung besitzen und über die Auswahl und Gestaltung der nicht-ökonomischen Praxisformen entscheiden. Das besondere Merkmal von ökonomischen Lebensformen besteht darin, dass diese Überdetermination nicht bloß durch die Gegenwirkung der nicht-ökonomischen Praxisformen begrenzt wird, sondern auch durch die *Substitutionalität* der ökonomischen Praxisformen. Ökonomische Praxisformen besitzen die Eigenart, in einem unmittelbaren Konkurrenzverhältnis zueinander zu stehen. Beispielsweise kann ich einen nicht mehr benutzten Gegenstand sowohl verschenken als auch verkaufen oder verleihen. Ich kann einen von mir benötigten Gegenstand entweder ausleihen, kaufen, erbetteln oder stehlen usw. Diese Substitutionalität von ökonomischen Praktiken bzw. Praxisformen verleiht der ökonomischen Lebensform ein spezifisches Transformationspotenzial: Im Unterschied zum Übergang von religiösen zu politischen Lebensformen oder von politischen zu ökonomischen Lebensformen können ökonomische Lebensformen einen grundlegenden Gestaltenwandel durchlaufen, *ohne aufzuhören, ökonomische Lebensformen zu sein*. Sie können Gegenstand einer Metamorphose sein, ohne dass sich dabei die allgemeine Dominante (das Religiöse, das Politische, das Ökonomische) verändern müsste. Es genügt völlig, wenn die für die Lebensform entscheidenden ökonomischen Praxisformen durch andere ökonomische Praxisformen ersetzt werden.¹²

12 Um hier keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Auch andere Lebensformen können sich von innen heraus transformieren. Zum Beispiel verändern sich auch religiöse und politische Lebensformen nachhaltig, wenn bestimmte

Wenn beispielsweise die Praxisform Erwerbsarbeit-Leisten durch die Praxisform des freiwilligen Mitwirkens ersetzt wird (wie im Fall der *Peer-Produktion*) oder die Praxisform des individuellen Besitzens durch die Praxisform des gemeinschaftlichen Gebrauchens (wie im Fall des *Commonings*), dann verändert dies die zugrundeliegende Lebensform grundlegend, ohne ihr dabei ihren ökonomischen Charakter zu nehmen. Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Charakterisierung der ökonomischen Lebensform können nun sowohl der Begriff der kapitalistischen Lebensform als auch der Begriff der solidarökonomischen Lebensform profiliert werden.

Der Kapitalismus lässt sich als ein Wirtschaftssystem bestimmen, das einen besonderen Gebrauch von der Substitutionalität ökonomischer Praxisformen macht. Der Kapitalismus zielt darauf ab, sämtliche ökonomische Praxisformen in marktförmige, das heißt geldvermittelte Praxisformen zu verwandeln. Wo verschenkt wird, soll verkauft werden. Wo geliehen wird, soll gekauft werden. Wo geholfen wird, soll gearbeitet werden usw. Der Kapitalismus zielt darauf ab, jede ökonomische Praxisform *outsourcable* zu machen und somit den Raum des Marktes mit dem Raum des ökonomischen zur Deckung zu bringen.¹³ Er träumt von einer Lebensform, in der die eigene Lebensführung maximal marktvermittelt ist: Von der Zubereitung des Essens über das Warten in der Schlange vor dem Theater bis hin zur Betreuung von pflegebedürftigen Angehörigen oder der Zeugung und Geburt des eigenen Kindes. Das durchkapitalisierte Subjekt konzentriert

Schlüsselpraktiken verändert werden (wie beispielsweise die Praxis der Beichte oder die Praxis des Wählens). Allerdings scheint der Austausch von Schlüsselpraktiken innerhalb von ökonomischen Lebensformen (beispielsweise eine Sache zu borgen statt zu kaufen oder ein Gebrauchsgegenstand zu teilen statt zu besitzen) um ein Vielfaches leichter zu bewerkstelligen zu sein als der Austausch von religiösen oder politischen Leitpraktiken. Davon zeugt auch der hohe ideologische Aufwand, der betrieben wird, um die signifikanten Praxisformen der kapitalistischen Lebensform (wie zum Beispiel die Praxisform der Erwerbsarbeit) als unveränderlich erscheinen zu lassen.

13 Es ist an dieser Stelle angebracht hervorzuheben, dass es hierbei nicht bloß um faktisches Outsourcen geht. Schon das virtuelle Outsourcen hat einen gesellschaftspolitisch relevanten Effekt, insofern dadurch das *gesellschaftliche Imaginäre* (Cornelius Castoriadis) verändert wird.

sich ausschließlich auf jene ökonomische Praxisform, die es am Markt anbieten kann und soucrt alles aus, was ihm keinen komparativen Kostenvorteil den anderen Marktteilnehmer*innen gegenüber verschafft.¹⁴ Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die häufig konstatierte und noch viel häufiger kritisierte Kolonialisierungstendenz des Kapitalismus sich in erster Linie auf das Ökonomische selbst richtet. Der Kapitalismus kolonisiert in erster Linie nicht eine vor-ökonomische Lebenswelt wie Jürgen Habermas folgenreich behauptet hat (vgl. hierzu insbesondere Habermas 1981: 222ff.), sondern die ökonomische Lebensform selbst. Er strebt danach, die ökonomische Lebensform des Menschen restlos in eine kapitalistische Lebensform zu verwandeln.

Die praktische Dekonstruktion, die in der solidarischen Ökonomie geleistet wird, zielt darauf ab, die eigene ökonomische Lebensform von den kapitalistischen Praxisformen zu befreien und bringt dadurch eine neuartige, nämlich eine solidarökonomische Lebensform hervor. Die Dekonstruktion des bisherigen ökonomischen Lebens führt zu einer anderen Form des ökonomischen Lebens. Das Ausmaß der Transformation hängt dabei von den jeweiligen Praktiken der Dekonstruktion ab, da diese über einen unterschiedlich hohen, transformationellen Wirkungsgrad verfügen. Einen hohen Wirkungsgrad hinsichtlich der Dekolonialisierung der kapitalistischen Lebensform haben sowohl Praktiken des *Einsourcens* als auch Praktiken des *solidarischen Outsourcens*. Überall dort, wo Akteure des alternativen Wirtschafts darauf verzichten, ökonomische Dienstleistungen am Markt einzukaufen und stattdessen darauf bestehen, die entsprechenden ökonomischen Aufgaben in Eigenregie zu bewältigen, wird die Logik des Kapitalismus umgekehrt: Statt outgesoucrt, wird eingesoucrt. Indem ökonomische Aufgaben selbst erledigt werden statt mit Hilfe des Marktes, wird der kapitalistische Grad der ökonomischen Lebensform signifikant reduziert – allerdings zu einem hohen Preis. Schließlich gehört es seit Adam Smith zu den festen Klugheitsregeln des ökonomischen Handelns, ein benötigtes Gut lieber auf dem Markt gegen die Früchte der eigenen spezialisierten ökonomischen Aktivität einzutauschen, statt sich selbst an seiner Herstellung zu

14 Der Antipode des kapitalistischen Menschen ist folgerichtig der Einsiedler bzw. die Einsiedlerin. Vor diesem Hintergrund wird auch die anti-kapitalistische Stoßrichtung von Henry Thoreaus *Walden* deutlich.

versuchen. Die Akteure der solidarischen Ökonomie verstößen bewusst gegen diese Maxime und treiben dadurch die *Opportunitätskosten* ihrer ökonomischen Praxis in die Höhe. Diesen Weg können daher nur autarke Wirtschaftseinheiten konsequent gehen. Alle anderen Akteure der solidarischen Ökonomie sind gezwungen, sich auf ihre ökonomischen Stärken zu konzentrieren und bestimmte ökonomische Güter und Dienstleistungen von anderen Akteuren einzukaufen.¹⁵ Dabei muss es sich nicht zwangsläufig um kapitalistische Akteure handeln. Im Gegenteil: Viele Projekte der solidarischen Ökonomie machen aus der Not eine Tugend, indem sie die von ihnen benötigten Güter und Dienstleistungen von anderen Akteuren der solidarischen Ökonomie beziehen und auf diese Weise das Netzwerk der solidarischen Ökonomie stärken. Diese Praxis des *solidarischen Outsourcens* stößt gegenwärtig jedoch noch schnell an seine Grenzen, da die solidarische Ökonomie zu schwach entwickelt ist, um sämtliche ökonomischen Güter und Dienstleistungen bereitstellen zu können.¹⁶ Die meisten Akteure der solidarischen Ökonomie sind daher darauf angewiesen, bei konventionellen Marktakteuren einzukaufen. In diesen Fällen bleibt ihnen nur übrig, die persistente Wirkung der Praxisform des Einkaufens von Gütern und Dienstleistungen auf dem kapitalistischen Markt dadurch zu relativieren, dass sie sie in nicht-ökonomische Praxisformen einbetten. Nach dem Motto: Wenn wir schon eine bestimmte Dienstleistung oder ein bestimmtes Gut von einem konventionellen Anbieter einkaufen müssen, dann stimmen wir zumindest auf basisdemokratische Art und Weise darüber ab, von welchem Anbieter wir sie beziehen wollen.

Sowohl die Praxis des Einsourcens als auch die Praxis des solidarischen Outsourcens zielen darauf ab, die hegemoniale Praxisform der kapitalistischen Lebensform – die Praxis des Outsourcens – zu ersetzen bzw. in den Dienst der solidarischen Ökonomie zu stellen. Zum Arsenal der praktischen

15 Selbst bei diesen Akteuren findet man jedoch häufig Elemente des Selber-Machens, die ihre allgemeine Zustimmung zum *Do it yourself*-Prinzip ausdrücken.

16 Aus diesem Grund ist es strategisch wichtig, dass solidarische Ökonomie gerade auch in jenen Sektoren Fuß der Wirtschaft fasst, die nicht zum klassischen Bereich alternativer Wirtschaftsweisen gehören (zum Beispiel im Bankensektor oder der industriellen Produktion).

Dekonstruktion gehören noch viele andere Praktiken der Substitution, deren transformationeller Wirkungsgrad ähnlich hoch ist: In Leihläden wird die hegemonialen Praxisformen des Verkaufens bzw. des Kaufens durch die Praxisformen des Verleihens und Ausleihens ersetzt; in Umsonstläden durch die Praxisformen des Verschenkens und Sich-Beschenkens; in der *solidarischen Landwirtschaft* die kapitalistische Praxisform des Konsumierens durch die Praxis des *Pro-Sumierens*, wo die Endverbraucher aktiv in den Anbau- und Ernteprozess integriert werden usw. Die Grundbewegung ist überall dieselbe: Die Akteure der solidarischen Ökonomie nutzen die prinzipielle Substitutionalität von ökonomischen Praxisformen, um die hegemonialen Praxisformen der kapitalistischen Lebensform zu dekonstruieren und *dadurch* in eine solidarökonomische Lebensform zu transformieren. Der Begriff der *solidarökonomischen Lebensform* bezeichnet daher nichts anderes als eine Lebensform, die durch die praktische Dekonstruktion der kapitalistischen Lebensform entsteht. Und auch wenn die verschiedenen solidarökonomischen Lebensformen einen sehr unterschiedlich hohen Transformationsgrad besitzen, das heißt in ihrer praktischen Dekonstruktion der kapitalistischen Lebensform unterschiedlich weit gehen, so haben sie doch alle eine Sache gemeinsam: Sie alle setzen bei den Akteuren eine Erfahrung frei, die man im Anschluss an den französischen Philosophen Jaques Derrida als *dekonstruktivistische Erfahrung* bezeichnen kann. Was ist damit gemeint?

Ausgangs- und Endpunkt aller Dekonstruktion ist der Wunsch nach Gerechtigkeit (vgl. Derrida 1991). Das dekonstruktive Verfahren setzt alles daran, ein Phänomen oder eine Person als dasjenige zu erkennen, anzusprechen und zu behandeln, was es bzw. sie wirklich ist. Aus diesem Grund zielt sie darauf ab, vorschnelle begriffliche Identifizierungen zu vermeiden bzw. aufzubrechen. Zugleich ist die Dekonstruktion von dem Bewusstsein getragen, dass sie ihr Ziel niemals erreichen kann. Die Erfahrung dieser Unmöglichkeit – etwas oder jemandem gerecht werden zu wollen, ohne es zu können – führt nicht dazu, die Forderung nach Gerechtigkeit fallen zu lassen, sondern bestärkt nur die Dringlichkeit des Gerecht-Sein-Wollens (vgl. Derrida 1991: 53ff.). Diese allgemeinen und kurSORischen Bemerkungen über das Verhältnis von Dekonstruktion und Gerechtigkeit ermöglichen es, den normativen Kern der solidarökonomischen Lebensform zu bestimmen. Die praktische Dekonstruktion innerhalb der solidarischen Ökonomie zielt – wie jede Dekonstruktion – auf Gerechtigkeit ab. Genauer gesagt zielt

sie darauf ab, dem Phänomen des *ökonomischen Lebens* gerecht zu werden. Die Akteure der solidarischen Ökonomie wollen dem Umstand gerecht werden, dass sie Lebewesen sind, die durch ihre ökonomischen Praktiken auf unzählige Arten mit anderen ökonomischen Lebewesen verbunden sind, deren Lebensweise sie mehr oder weniger direkt beeinflussen.¹⁷ Sie streben danach, eine *gerechte ökonomische Lebensform* hervorzubringen, welche der Tatsache der Ökonomizität des menschlichen Lebens gerecht wird.¹⁸ Diese Sehnsucht nach einer gerechten ökonomischen Lebensform macht den normativen Kernbestand der solidarökonomischen Lebensform aus. Und auch wenn diese Sehnsucht niemals gestillt werden kann, so treibt sie doch die Akteure der solidarischen Ökonomie dazu an, die kapitalistische Lebensform praktisch zu dekonstruieren und dabei jene Erfahrung von der Kontingenz, das heißt der Nicht-Notwendigkeit der kapitalistischen Lebensform zu machen, die für die Möglichkeit einer gerechteren ökonomi-

-
- 17 Den Versuch einer praxistheoretischen Beschreibung dieser Tatsache unternimmt Theodore Schatzki am Ende seines einflussreichen Buches *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social* (vgl. Schatzki 1996: 198ff.).
- 18 Auch Karl Marx scheint über die Möglichkeit eines gerechten ökonomischen Lebens nachzudenken, wenn er in den sogenannten *Mill-Exzerpten* zu bestimmen versucht, was es bedeuten würde, wenn Menschen als Menschen für Menschen produzieren: „Gesetzt wir hätten als Menschen producirt: Jeder von uns hätte in seiner Production sich selbst und den anderen doppelt bejaht. Ich hätte 1) in meiner Production meine Individualität, ihre Eigenthümlichkeit vergegenständlicht [...]. 2) In deinem Genuß oder Deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, [...] dem Bedürfniß eines anderen menschlichen Wesens seinen entsprechend Gegenstand verschafft zu haben, 3) für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens [...] gewusst und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken als in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4) in meiner individuellen Lebensäusserung unmittelbar Deine Lebensäusserung geschaffen zu haben [...]. Unsere Productionen wären eben so viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete.“ (Marx 1998: 465)

schen Lebensform unabdingbar ist.¹⁹ Wie die Akteure mit dieser Erfahrung umgehen, „die zwar in keiner Politik eingeholt werden kann, aber für jede Politik wirksam ist“ (Menke 1994: 286), unterscheidet sich von Fall zu Fall und kann nur in der theoretischen Auseinandersetzung mit den einzelnen Projekten der solidarischen Ökonomie geklärt werden. In der hier vorliegenden Anthologie werden konkret fünf Berliner Projekte der solidarischen Ökonomie in ihrem Ringen um ein gerechtes ökonomisches Leben beleuchtet.

Juliane Rettschlag stellt in ihrem Porträt den Verein Freifunk vor, der seit Jahren den Aufbau eines freien, nicht-kommerziellen Internets betreibt. Sie geht dabei der Frage nach, inwiefern ein freies und solidarisches Internet zum Aufbau und Erfolg der solidarischen Ökonomie beitragen kann, ohne dabei dem kognitiven Kapitalismus in die Hände zu spielen. *Johanna Müller und Lea-Riccarda Prix* erkunden den Berliner Nachtclub *about blank*, der zu den angesagtesten Clubs in Berlin gehört und vor dem Problem steht, wirtschaftliches Wachstum mit solidarökonomischen Prinzipien vereinbaren zu müssen; einem Schlüsselproblem für viele Akteure der solidarischen Ökonomie. Einer weiteren zentralen Problemstellung der solidarischen Ökonomie geht *Jonas Harney* in seinem Porträt nach. Anhand des Berliner Kollektivs FairBindung untersucht er, wie solidarische Ökonomie weltweit verwirklicht werden kann, ohne dabei zentrale Werte der solidarischen Ökonomie (wie zum Beispiel Selbstbestimmung und direkte Partizipation) auf der Strecke bleiben. *Alice Watanabe* zeigt in ihrem Porträt, wie die Überlegungen der Philosophin Hanna Arendt fruchtbar gemacht werden können, um die Interaktionen der Akteure innerhalb von solidarökonomischen Projekten zu beschreiben. Anhand des *Prinzessinnengartens* in Berlin-Kreuzberg zeigt sie, dass es bei solidarischer Ökonomie häufig darum geht, einen Raum des Handelns zu eröffnen und den starren Gegensatz zwischen Politik und Ökonomie zu überwinden. *Friederike Heiny* schließlich vergleicht in ihrem Porträt einen Leihladen und einen Umsonstladen mitei-

19 Mit Hilfe dieses normativen Kriterium lässt sich auch bestimmen, welche Akteure und Projekte nicht zur solidarischen Ökonomie gezählt werden dürfen, nämlich alle Akteure und Projekte, denen es in ihrem alternativen Wirtschaften nicht darum geht, der Tatsache des ökonomischen Leben gerecht zu werden.

nander und arbeitet heraus, was passiert, wenn man Schlüsselpraktiken der kapitalistischen Lebensform – wie Kaufen und Verkaufen – durch alternative ökonomische Praktiken – wie Ausleihen und Verleihen bzw. Nehmen und Verschenken – ersetzt. Jedes der Porträts handelt auf je eigene Weise von den spezifischen Herausforderungen, vor denen die Akteure und Projekte der solidarischen Ökonomie stehen und trägt somit nicht nur zum besseren Verständnis des Phänomens der solidarischen Ökonomie bei, sondern hoffentlich auch zu ihrem ökonomischen Erfolg.

Mein Dank gilt den engagierten Teilnehmer*innen des Seminars „Solidarische Ökonomie in Berlin“, das im Wintersemester 2015/16 an der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand, sowie den Menschen, die sich mit ihren solidarökonomischen Initiativen auf dieses Projekt eingelassen und den Autor*innen einen Einblick in ihre Arbeit gegeben haben. Ohne die finanzielle Unterstützung seitens des *bologna.lab* und der *Freiräume*-Förderlinie der Humboldt-Universität wäre diese Anthologie nicht zustande gekommen.

LITERATUR

- Bermes, Christian / Hand, Annika (2016): *Lebenswelt und Lebensform*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Derrida, Jaques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jaques (2014): *Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerbereit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Exner, Andreas/Kratzwald, Brigitte (2012): *Solidarische Ökonomie & Commons*, Wien: mandelbaum.
- Gibson-Graham (1996a): *The End of Capitalism (as we knew it)*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gibson-Graham (1996b): *Postcapitalist Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermann, Friederike (2009): *Halbinseln gegen den Strom: anders leben und wirtschaften im Alltag*, Königstein im Taunus: Helmer.
- Habermas, Jürgen (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Heinrich-Böll-Stiftung (2012): Braune Ökologen: Hintergründe und Strukturen am Beispiel Mecklenburg-Vorpommerns, Rostock und Berlin.
- Jaeggi, Rahel (2014): Kritik von Lebensformen. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2016): „A Wide Concept of Economy: Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism“. In: C. Lafond/P. Deutscher (Hg.): Critical Theory in Critical Times, New York: Columbia University Press.
- Kertscher, Jens/Müller, Jan (Hg.) (2015): Lebensform und Praxisform, Münster: Mentis.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2012): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen Verlag.
- Liebsch, Burkhard (2001): Zerbrechliche Lebensformen: Widerstreit, Differenz, Gewalt, Berlin: Akademie-Verlag.
- Marx, Karl (1998): „Mill-Exzerpte.“ In: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), IV.2, Exzerpte und Notizen. 1843 bis Januar 1845, Berlin: Akademie Verlag.
- Menke, Christoph (1994): „Für eine Politik der Dekonstruktion. Jaques Derrida über Recht und Gerechtigkeit.“ In: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Notz, Gisela (2013): Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Polanyi, Karl (1978): Die Große Transformation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Polanyi, Karl (1979): Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jaques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, Wien: Passagen Verlag.
- Schatzki, Theodore (1996): Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social, Cambridge: Cambridge University Press.
- Voß, Elisabeth (2010): Wegweiser Solidarische Ökonomie. Anders Wirtschaften ist möglich. Neu-Ulm: AG SPAK Bücher.

Freifunk – Solidarisch Anschluss finden

Über alternative Netze im kognitiven Kapitalismus

JULIANE RETTSCHLAG

Wer in den Straßen Berlins den Blick aufmerksam nach oben richtet, kann sie mancherorts entdecken: WLAN-Router, auf Fensterbrettern, Kirchendächern oder an Regenrinnen montiert. Schon einige haben waghalsige Kletterversuche unternommen, um sie dort, an möglichst hohen Stellen anzu-bringen. Die Idee dahinter? Indem WLAN-Router anderen zur Verfügung gestellt werden, kann ein freies Netz entstehen, über welches Daten ausge-tauscht, telefoniert oder im Internet gesurft werden kann. Frei – das heißt dezentral, anonym, selbstverwaltet und kostenlos. Freifunk heißt die Initiative, welche sich seit über einem Jahrzehnt aktiv für die Schaffung freier Netze einsetzt.

Netze spielen für heutige Gesellschaften eine zentrale Rolle, sowohl für „Wirtschaft, Mobilität, Gesundheitsversorgung, Sicherheit, Bildungswe-sen“ als auch „in der Energieversorgung“ (<http://www.bmvi.de> vom 21. 04.2016). Entsprechend heißen die Ziele der Digitalen Agenda für die Jahre 2014 bis 2017, welche vom Bundesministerium für Verkehr und digitale Infrastruktur verabschiedet wurde: „Schnelle Datenübertragung, Zugang überall, effizienter Breitbandausbau“ (ebd.). Mit staatlichen Programmen soll die digitale Rückständigkeit der Bundesrepublik überwunden werden. Die Agenda setzt dabei vor allem auf private Investoren. Doch es gibt auch andere Wege zum Netz: Bereits 2001 begann eine Berliner Initiative, quasi im Alleingang, mit dem Aufbau einer eigenen nicht-kommerziellen IT-Infrastruktur. Internet für alle, so könnte die Botschaft von Freifunk daher simpel lauten, doch diese Formel greift zu kurz. Stattdessen stellt Freifunk

grundlegendere Fragen: Wem gehört das Netz und wer entscheidet über die Gestaltung digitaler Infrastrukturen?

Die Möglichkeiten der Vernetzung und des Austauschs von Wissen über das Internet haben ambivalente Phänomene hervorgebracht. Zum einen ist eine Expansion des globalen Marktsystems durch den Handel mit Wissen und eine Kommerzialisierung des Teils und Tauschens über das Netz zu beobachten. Davon zeugen die internetbasierten Unternehmen der Share Economy wie zum Beispiel Airbnb oder Uber. Gleichzeitig hat das Netz aber auch neue Arbeits- und Produktionsweisen wie Co-Working und Peer-to-Peer-Produktion geschaffen, die als Phänomene einer „digitalen Solidarität“ beschrieben werden (Stalder 2014).

Freifunk setzt sich für den „ungehinderten Zugang zu Wissen und Ressourcen“ ein (<https://freifunk.net> vom 20.04.2016). Doch wie überhaupt sind grenzenlose digitale Wissensströme zu bewerten, angesichts eines (kognitiven) Kapitalismus, in welchem Netze, der Zugang zu Wissen und schließlich das Wissen selbst zu verkäuflichen Waren werden? Die Frage, die in dem folgenden Porträt verhandelt wird, lautet daher wie folgt: Leistet Freifunk einem kognitiven Kapitalismus Vorschub? Beschleunigt und stabilisiert Freifunk den Wissenskapitalismus, weil es zu einer Zirkulation des Wissens beiträgt? Mit dem französischen Philosophen André Gorz wird argumentiert, dass freie Netze eine Grundlage für eine solidarische ‚Wissengesellschaft‘ jenseits des kognitiven Kapitalismus sind.

WISSENSGESELLSCHAFT VS. KOGNITIVER KAPITALISMUS

Welche Rolle Freifunk und freie Netze für eine solidarische Ökonomie und innerhalb eines kognitiven Kapitalismus spielen, lautet die zentrale Frage dieses Porträts. Um diese Frage beantworten zu können, werde ich mich zunächst mit der Bedeutung von Netzen, die diese für die kapitalistische Wertschöpfung haben, auseinandersetzen. Netze sind signifikante Orte einer gegenwärtigen Ökonomie. Um dies zu verstehen, werde ich wesentliche Thesen zum kognitiven Kapitalismus in einen Zusammenhang mit Netzen bringen (Lorey/Neundlinger 2012). Ich werde anschließend mit Thesen aus dem Buch *Wissen, Wert und Kapital* (2010) des französischen Philosophen André Gorz diskutieren, ob und welche Potenziale einer solidarischen

Wissensgesellschaft innerhalb eines kognitiven Kapitalismus vorhanden sind oder ihm entgegenstehen könnten. Diese Ergebnisse überprüfe ich im Anschluss an meinem Beispiel des Berliner Freifunks, indem ich dessen solidarökonomische Aspekte aufzeige.

„Leben wir heute in einer Wissensgesellschaft?“ (Lorey/Neundlinger 2012: 7) Ist Wissen die zentrale Ressource unserer Ökonomie? Der Begriff der Wissensgesellschaft hat in den Jahren seiner Popularisierung eine in gleicher Weise Über- wie auch Underdetermination erfahren. Je nach Perspektive umschreibt die „Wissensgesellschaft“ mehr oder weniger tiefgreifende und irreversible Veränderungen im sozialen und kulturellen Leben sowie hinsichtlich der Ökonomie. Der Begriff soll in diesem Beitrag im Sinne einer stattgefundenen und stattfindenden sozial-ökonomischen Transformation verwendet werden, die dem Wissen – symbolisch und ökonomisch – eine paradigmatische Funktion zuweist (vgl. Bittlingmayer 2001: 1). Kapitalismuskritische Theoretiker*innen wie Isabell Lorey und Enzo Rullani haben versucht, die aus ihrer Sicht neue Ökonomie des kognitiven Kapitalismus zu beschreiben und diesen auf seine sozialen, kulturellen und ökonomischen Konsequenzen hin befragt. Laut diesen Theoretiker*innen hat sich in den späten 1970er Jahren ein ökonomischer Paradigmenwechsel vollzogen, der mit einer Krise des Fordismus begründet wird. Eine zunehmend postindustrielle Ökonomie transformiert auch die Arbeitswelt, in der nicht mehr die industrielle Produktion und der Rohstoffsektor die zentralen ökonomischen Wachstumsfaktoren sind. Die Bedeutung des Dienstleistungssektors wächst; gefragt sind wissensintensive Berufe, die den Produktions-, Logistik- und Vertriebsprozess begleiten. Forschung, Management- und Beratertätigkeiten, Service, Werbeindustrie und Design sind typische neue Arbeitsfelder, die zuvor nicht als Erwerbsarbeit auftraten. Die Computer- und Informationsrevolution trägt zu einer De-Industrialisierung der Produktion bei und beschleunigt den kapitalintensiven Globalisierungsprozess.

Welche Bedeutung kommt in dieser Transformation dem Wissen zu? In der fordistischen Gesellschaft zeigt sich Wissen – vorrangig wissenschaftliches und technologisches Wissen – vor allem für die Steuerung von industriellen Prozessen relevant und erweist sich damit tendenziell als Mittel zum Zweck. Im nachindustriellen, kognitiven Kapitalismus wird dagegen dem Wissen selbst ökonomischer Wert verliehen. Als signifikantes Merkmal gilt das Outsourcen von Wertschöpfung in Lebensbereiche jenseits der

Lohnarbeitszeit. Letztlich – in der Terminologie der Wirtschaftswissenschaften – ist es das „Humankapital“, das die verschiedenen Facetten „lebendigen Wissens“, so der Philosoph André Gorz, vereint (Gorz 2010: 16). Gorz übersetzt dieses nicht mit bestimmten beruflichen Qualifikationen oder Kenntnissen, sondern setzt es mit einem Erfahrungswissen, mit „Intelligenz“, und „Imagination“ gleich. Es geht um Motivation, Überzeugungskraft, Selbstorganisation und Teamfähigkeit – kurzum: ein „Wissen“, das bekannt dafür ist, irgendwo außerhalb der Ausbildungsinstitutionen erlernt zu werden.

Wissen war, als unmittelbare Produktivkraft in der materialisierten Form der Maschinen, schon immer Teil des Wertschöpfungsprozesses. Neu dagegen ist die Relevanz sozialer Interaktionsfähigkeiten und verkörperlichen Wissens als ökonomische Ressource und als Produktionsmittel. Die Form der Arbeit, die auf „Kognition, auf Wissen, Kommunikation und Affekt basiert“, ist unmittelbar an das ganze (denkende, kommunizierende, fühlende) Subjekt geknüpft. Wissen, wie es etwa in der Arbeitsorganisation zum Einsatz kommt, ist damit gleichzeitig dem Produktionsprozess inhärent, wie es auch eine Ressource darstellt (vgl. Lorey/Neundlinger 2012: 12). Der Austausch und das Teilen von Wissen, d.h. „intellektuelle und affektive Kooperationen“ und Kollaborationen, bilden die Grundlage dieser Ökonomie (vgl. ebd.: 24). Die Kosten einer solchen immateriellen Wertschöpfung sind dagegen gering und bilden gleichzeitig die Investition für neue Wertschöpfungen. Diese Null-Grenzkosten-These des Ökonomen Jeremy Rifkins ließ diesen von einer „dritten industriellen Revolution“ sprechen (Rifkins: 2014) und zuletzt den Autor Paul Mason gar das vermeintliche Ende des Kapitalismus beschwören (Mason: 2016).

Grundsätzlich scheint sich Wissen also nicht gut zur Ware zu eignen, auch weil der Wert dieser Wissensformen mit den üblichen Maßstäben nicht messbar ist. Tatsächlich, nehmen wir die klassische Ökonomie als Maß, welche die optimale Ausnutzung knapper Ressourcen zur Bedingung nimmt, unterscheidet sich Wissen in einigen Punkten von üblichen Ressourcen: So ist Wissen per definitionem nicht knapp, nicht in diskrete Einheiten teilbar, d.h. Kosten und Erträge können nicht getrennt ermittelt werden, und nicht instrumentell, denn Wissen ist vielseitig einsetzbar ohne an einen bestimmten Zweck gebunden zu sein (Rullani 2012: 142).

Damit, so ließe sich argumentieren, muss der Wert des Wissens mit einem anderen Maß zu messen sein als dem der Klassischen Ökonomie. André Gorz verweist angesichts dieses Widerspruchs auf Karl Marx' *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* aus dem Jahr 1857/58. Dort beschreibt Marx, dass Wissen grundsätzlich das Potential besitze, zur „größten Produktivkraft“ zu werden (Marx 1983: 592). Marx prognostiziert, dass die Schöpfung von Reichtum in der Zukunft immer weniger von der Arbeitszeit abhängen wird, dagegen immer mehr vom Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie, dem „General Intellect“ (Gorz 2002: 5). Angesichts des kontinuierlich wachsenden Bildungsstands der Arbeiter*innen wird nicht nur Arbeit immer überflüssiger – es wird dem Kapital auch zunehmend unmöglich, das sich stetig und chaotisch akkumulierende Wissen in seinen Privatbesitz zu überführen. Marx glaubt also nicht, dass freies Wissen vom Kapital überhaupt verwertet werden kann. Folgen wir Marx, wird „das Kapital die Kontrolle und das Kommando über die Produktion und ihre Weiterentwicklung verlieren“, sobald das freie „Wissen tendenziell die wichtigste Produktivkraft ist“ (ebd.: 8). Mit anderen Worten: Kollektives und freies Wissen als größte Produktivkraft kann vom Kapital nicht verwertet werden und dieser andauernde Widerspruch müsste folglich zum Zusammenbruch des kapitalistischen Systems führen.

Doch offenbar ist Marx' Prognose nicht eingetreten. Statt ein allgemeines Gut zu werden, wird Wissen im kognitiven Kapitalismus künstlich in vergleichbare Messeinheiten gebracht, patentiert und der Zugang zu ihm beschränkt. Nach einem Prinzip der Knappheit wird versucht, Wissen einer Verwertungslogik einzugliedern (vgl. Lorey/Neundlinger 2012: 27). Dies geschieht beispielsweise mit Hilfe von Urheber*innenrechten, der Evaluierung und Modularisierung von Wissen in (Aus-)Bildungsinstitutionen oder auch in der Regulierung und Steuerung des Zugangs zu (Netz-) Infrastrukturen. In solch einem Wissenskapitalismus liegt die Tendenz, alltägliche Fähigkeiten, Kenntnisse und Erfahrungen aus dem „lebensweltlichen Zusammenhang herauszulösen“ und zu einem „verkäufliche(n) Expertenwissen“ zu machen (Gorz 2002: 17). Damit beschreibt Gorz eine Kommodifizierung des Wissens, die der optimistischen These vom Ende des Kapitalismus gänzlich entgegensteht. Der emanzipatorische Effekt, den Marx sich durch eine Expansion des Wissens erhoffte, tritt nicht ein.

Das Paradox des kognitiven Kapitalismus besteht darin, dass er zugleich auf die endlosen Datenströme der digitalen Infrastrukturen, also auf einen Überfluss an Wissen angewiesen ist – zugleich aber auch auf die Privatisierung des Wissens, auf eine Steuerung, Kontrolle und die Regulierung seiner Verbreitung (vgl. Lorey/Neundlinger 2012: 9). Der freie Fluss von Wissen und dessen Einhegung sind zeitgleiche, integrale Bestandteile eines kognitiv-kapitalistischen Systems. Wenn aber Wissen die zentrale Rolle in der Ökonomie spielt, sind Netze geradezu idealtypische Räume. Sie erfüllen eine doppelte Funktion: Zum einen sichern sie die effiziente, schnelle Ausbreitung und Zirkulation von Wissen; zum anderen stellen Netze geradezu Kommodifizierungsmaschinen dar, in denen mit jedem Klick und Datenversand Geld verdient werden kann. Netze sind ein Strukturmerkmal des kognitiv-kapitalistischen Wirtschaftssystems. Das behauptet auch der Ökonom Enzo Rullani, wenn er schreibt, dass „in einer Ökonomie, die auf der Ausbreitung des Wissens in einem möglichst weiten Anwendungsbereich gründet [...] das Netz, das schnelle und globale Kanäle für die Ausbreitung gewährleistet, kein fakultativer, sondern essenzieller Bestandteil [ist]“ (Rullani 2012: 144). Mit diesem Hintergrund stellt Gorz die Frage, welche Entwicklungen notwendig wären, um Marx' Version einer (emanzipatorischen) Wissens-Ökonomie doch noch zu realisieren:

„Um zu einer Wissensgesellschaft zu führen, müsste die bisherige Entwicklung nicht soziale Akteure hervorbringen, die sich jeder Form von Privatisierung, Patentierung und Monopolisierung von Wissen widersetzen, um es als universelles Gemeingut allen zugänglich zu machen? Gibt es diese Akteure?“ (Gorz 2002: 19)

Für Gorz zielt eine echte Wissensgesellschaft auf die „Selbstentwicklungs möglichkeiten“ (ebd.) aller. Dies zöge die Notwendigkeit nach sich, entsprechende Formen der Subjektivierung zu finden, in denen „Wissenserwerb“ mit persönlicher Entfaltung einhergehe, ein Kosten-Nutzen-Kalkül dagegen in den Hintergrund rücke. Das Versprechen der Wissensgesellschaft sei jedoch laut Gorz nur einlösbar, wenn der Zugang zum Wissen *frei* sei. Folglich bedarf es einer Wissensökonomie, in der der freie Zugang zu Wissen andauernd gewährleistet ist. Der Anspruch auf die Selbstentwicklungs möglichkeiten müsse zudem von allen Gesellschaftsmitgliedern und für alle erhoben werden (Gorz 2002: 20). Pointiert ausgedrückt: Solidar

rität ist die entscheidende Voraussetzung für die Verwirklichung einer echten Wissensgesellschaft nach Gorz.

Für Gorz steht fest, dass sich eine freie Wissensgesellschaft nicht in einem System des freien Marktes entfalten kann (vgl. ebd.: 21). Dennoch sieht Gorz, der ernüchternden Diagnose eines Wissenskapitalismus zum Trotz, in der gegenwärtigen Situation bereits Formen einer Solidarität angelegt, die in der Lage wäre, den Prinzipien eines kognitiven Kapitalismus zu widersprechen. Für Gorz sind PCs und Breitbandnetze „die Koordinations-techniken des 21. Jahrhunderts“, welche die „ökonomische Gleichung“ zu ändern in der Lage sind (ebd.: 23). Denn wo viele Menschen an vielen Orten die gleichen Informationen nutzen können, „sinkt der Wert zentralisierter Entscheidungen und aufwendiger Bürokratien. Die Individuen können sich selbst managen“ (ebd.). Als Beispiel führt er Projekte der Open-Source-Bewegung an, wie etwa die Linux-Gemeinschaft oder Creative Commons. Diese digitalen Akteur*innen sieht er die Idee eines kollektiven Wissens praktisch realisieren. Gorz beschreibt am Beispiel freier Software, wie diese – als Mittel zur „Einrichtung von Netzwerken“ und als „Mittel der Kommunikation, Verbreitung, Vergesellschaftung und Produktion von Wissen“ – den Doppelcharakter eines Produktions- und Tauschmittels erhalten. So stellt freie Software nicht nur die Erlaubnis einer „kollektiven Aneignung, Vergemeinschaftung und Zugänglichkeit“ dar, sondern fordere diese geradezu heraus, da ihre Effektivität und ihr Wert mit der Anzahl der Nutzer*innen steigt. Dies stellt laut Gorz eine „Negation der Kapitalverhältnisse“ dar (Gorz 2010: 73).

Gerade weil Netze so entscheidende Schauplätze einer gegenwärtigen Ökonomie sind, ist die Frage nach ihrer Beschaffenheit und ihrer Akteur*innen nun eine zentrale. Sich informieren, miteinander sprechen, konsumieren, arbeiten – all dies findet zunehmend im und über das Netz statt. Die Infrastrukturen des Netzes bestimmen einen großen Teil unseres heutigen Lebens, Arbeitens und Wirtschaftens. Interessanterweise werden jedoch diese wirkmächtigen Vorbedingungen unseres digitalen Lebens in der Regel kaum thematisiert (van Laak 2001: 1). Selten wird darüber nachgedacht, wie unterschiedlich Netze und IT-Strukturen organisiert sein können und welche weitreichenden Implikationen die unterschiedlichen Organisationsformen von Netzen haben (vgl. Benkler 2006). Um sich dies vor Augen zu führen, hilft es, ganz einfache Fragen zu stellen: Wo, wie, unter welchen Bedingungen gibt es Zugang zum Netz? Bewege ich mich darin

anonym oder als Teil einer Gemeinschaft? Ist Surfen eine Dienstleistung? Wofür (ge)brauche ich das Netz? Die Antworten auf diese Fragen zeigen, dass Netze nicht nur ein ökonomisch überaus attraktiver Raum sind, sondern auch ein gesellschaftlicher, sozialer und politischer Ort.

Freier Zugang zu Wissen und Solidarität, so kann mit Gorz argumentiert werden, sind notwendige Bedingungen für eine „echte“ Wissensgesellschaft, bzw. eine solidarische (Wissens-)Ökonomie. Daher stellt sich die Frage, wie ein solidarisches Netz organisiert sein müsste. Hier können schnell Missverständnisse entstehen: So kann ein HotSpot in einem Fast-food Restaurant kaum als freier Zugang zum Netz gewertet werden (immerhin – um nur ein Argument zu nennen – ist die Bedingung der Kauf eines Produkts, um überhaupt Platz nehmen zu können). Selbst der kostenlose Zugang zum Netz, etwa im öffentlichen Stadtraum, kann aus Gründen, die ich im Folgenden erläutern werde, nicht als solidarisch bezeichnet werden. Was also sind konkrete Praktiken einer digitalen Solidarität? Der Medienökonom Felix Stalder beschreibt in seinem Aufsatz „Digitale Solidarität“ verschiedene Netzphänomene, die er als solidarisch kennzeichnet (Stalder 2014). Unter anderem sieht er diese in einer „gelebten Praxis des Teilens verankert“ (Stalder 2014: 8). Darüber hinaus steht das „Mitmachen“ im Zentrum, nicht etwa die „Repräsentation“ (ebd. 35). Ist Freifunk ein solidarischer Akteur, der zu einer Wissensgesellschaft im Sinne von Gorz beiträgt? Oder verliert Freifunk sein emanzipatorisches Potential, weil es der Logik einer Kommodifizierung und Verbreitung von Wissen, von welchem der kognitive Kapitalismus profitiert, in die Hände spielt? Um diese Frage zu beantworten, werden nun die konkreten Voraussetzungen, unter denen Freifunk agiert, die Praxen und die Vision des Berliner Freifunks betrachtet. Mit Rückgriff auf Gorz möchte ich fragen, ob Freifunk dem (kognitiven) Kapitalismus eine andere (solidar-)ökonomische Praxis entgegengesetzt.

Abbildung 1: Freifunker*innen verlegen Kabel bei FluxFM



Quelle: Philipp Steimel, Lizenz: CC-BY-NC/4.0

FRESH AIR FREE NETWORKS – FREIFUNK

Wir schreiben das Jahr 2001: Das Netz ist noch weit von jener schnellen Datenautobahn entfernt, die wir heute kennen. Dafür gibt es Raum für Experimente. In einer Wohnung in Moabit beginnen sich einige Berliner*innen zu treffen, inspiriert von einem Treffen mit Londoner Netzaktivist*innen. Es gibt Rotwein und eine Idee, erzählt Monic Meisel, Freifunkerin der ersten Stunde und Mitbegründerin der Initiative. Eine digitale und reale Austauschplattform soll entstehen, die bisher verstreute oder einzeln agierende WiFi-begeisterte Menschen und Initiativen zusammenbringt. Eine Domain wird registriert und ein Name gefunden: Freifunk. Der Name ist Programm – die Vision ist der Aufbau eines freien, lokalen und erweiterbaren Computer-Netzwerkes. Was macht die digitale solidarische Praxis bei Freifunk aus?

1. Dezentral und nicht-hierarchisch

Beginnen wir mit der eher technologischen Frage, wie ein Freifunk-Netz im Vergleich zu einem kommerziellen Netz aufgebaut ist, indem wir versuchen, die Nutzer*innen-Perspektive im Blick zu behalten. Zunächst sind Netze im Infrastruktur-Modus von Ad-hoc-Netzen zu unterscheiden. In einem Infrastruktur-Modus-Netz wird ein Vertrag mit einem Netzdiensteanbieter (Provider) geschlossen. Dieser stellt über einen Server sämtliche Dienste, Inhalte und technische Leistungen bereit, die für den Zugang zum Netz notwendig sind. Die Daten werden über einen WLAN-Router (in mittlerweile selteneren Fällen über ein Modem oder ISDN) auf Basis eines Internetprotokolls an den Server übermittelt. Ein Merkmal des Infrastruktur-Modus-Netzes ist, dass es zentralistisch und hierarchisch organisiert ist. Sämtliche Kommunikation der Klienten läuft über einen zentralen Wireless Access Point, der daher auch Master genannt wird. Der Master kann die Kommunikation im Netz kontrollieren, abfangen oder sogar zensieren. Bei einem technischen Ausfall des Masters, besteht die theoretische Gefahr, dass das ganze Netz zusammenbricht.

Ad-hoc-Netze sind dagegen Funknetze, indem sich zwei oder mehr Geräte direkt zu einem *vermaschten* Netz verbinden. Jedes Endgerät stellt einen Knoten in solch einem Netzwerk dar. Indem die Knoten sich direkt, *peer-to-peer*, über Funk miteinander verbinden, können solche vermaschten Netzwerke aufgebaut werden. Peer-to-peer bezeichnet dabei die Kommunikation unter Gleichgestellten: Die Knoten-Betreiber*innen spenden sich gegenseitig einen Teil ihres Infrastrumets und erlauben den ungehinderten Transit der Daten über den eigenen WLAN-Router (vgl. <http://blog.freifunk.net vom 18.04.2016>). Jede*r Betreiber*in eines Knotens kann zudem Webserver und Dienste anbieten, worüber sich alle Teilnehmer*innen eines lokalen Netzes austauschen und informieren können. So können selbstorganisierte Netzwerke aufgebaut werden, die in der Struktur dezentral und nicht-hierarchisch sind. Es wird von Mensch zu Mensch bzw. von Router zu Router gefunkt.

2. Anonym und offen

Für den Zugang zum Freifunk-Netzwerk bedarf es weder einer Registrierung, noch eines Passworts. Jede*r kann sich im öffentlichen Funk-Raum einloggen. Je dichter ein solches Netz gewoben ist, das heißt je mehr Quer-Verbindungen es in diesem Netz gibt, desto besser funktioniert das Netz. Weil es dezentral ist, bricht deswegen beim Ausfall eines Knotens auch nicht gleich das gesamte Netz zusammen – ein entscheidender Vorteil gegenüber Infrastruktur-Modus-Netzen. Die Anonymität der Nutzer*innen, die sich in einem Freifunk-Netz bewegen, unterminiert einen zentralen Aspekt der ökonomischen Relevanz des Internets: den Handel mit Daten, die sonst jede*r Nutzer*in früher oder später hinterlässt (vgl. Greenhalgh 2015). Ein wichtiges Anliegen von Freifunk ist der „ungehinderte Zugang zu Wissen und Informationen“ (<https://freifunk.net> vom 20.04.2016). Um diesem Ziel gerecht zu werden, sind Freifunk-Netzwerke also prinzipiell *offen* und *anonym*. Jede*r soll Zugang zu freiem Netz haben. Nach dem *Pico Peering Agreement* garantieren die Knotenbetreiber*innen den ungehinderten, anonymen und unzensierten Datentransit über ihren WLAN-Router.

Zum *Meshen*, also Erweitern des lokalen Netzes, braucht es neben der nötigen Motivation einen manuell konfigurierbaren WLAN-Router, auf dem eine Version der kostenlosen und offenen Freifunkfirmware, einer speziellen Gerätesoftware, installiert werden muss. Mit dem offenen Quellcode kann diese prinzipiell von jedem verbessert und als eigene Version den anderen zur Verfügung gestellt werden. Anschließend wird das ganze Router-Paket am besten an hohen oder weitläufigen Stellen, wie etwa an Fensterbrettern oder in den oberen Stockwerken eines hohen Gebäudes installiert. Die Nutzung und Wartung ist kostengünstig, nur den WLAN-Router muss jede*r selbst kaufen. Häufig übernehmen die Anbieter*innen die eigenen Kosten der Einrichtung und Wartung, die Ausgaben werden manchmal aber auch nachbarschaftlich geteilt. Mittlerweile gibt es auch *Maker Spaces* und *Fab labs*, offene Werkstätten, welche Hardware mit Mitteln wie 3D-Druckern oder Laser-Cuttern zum Selbstkostenpreis herstellen. Einmal im Freifunk-Netz eingeloggt, können die verschiedenen Dienste genutzt werden, welche die funkenden Nachbar*innen sich gegenseitig anbieten: Chats, Wikis, Telefonkonferenzdienste, Pads zum kollaborativen Schreiben oder Radio. Nicht der Tausch steht hierbei im Fokus: jede*r bietet einfach das, was ihm für sich und die anderen sinnvoll erscheint. Wich-

tig ist: Freifunk ist kein Internet-Provider; es ist eine Internet-Alternative. Das *world wide web* wird Freifunk sicherlich kaum je ersetzen, allerdings kann Internet als ein Dienst unter vielen eingerichtet und entsprechend genutzt werden. Ein Freifunk-Netz bietet immerhin primär Dienste an, die der täglichen Nutzung bedürfen und lokalen Bezug haben – vom Kinoprogramm bis zum Fahrplan des Nahverkehrs.

Apropos Geschwindigkeit: Seit 2013 unterstützt die Medienanstalt Berlin-Brandenburg den Ausbau des *BerlinBackBones* (Medienanstalt Berlin-Brandenburg 2015: 5). Backbone-Verbindungen sind wie Autobahnen im Netz, die heute meist aus Glasfaserleitungen bestehen. Ein zentraler Router mit Freifunk-Firmware ist zur Organisation des Datenverkehrs der einzelnen Router im Backbone-Netz zuständig. Freifunk konnte auf diese Weise wichtige Standorte, wie etwa die Samariterkirche in Friedrichshain, die Emmauskirche in Kreuzberg und die Segenskirche im Prenzlauer Berg, sowie die Rathäuser in Neukölln und Kreuzberg mit Routern versehen. All diese Standorte sind aufgrund ihrer Höhe von besonderer Bedeutung, weil sie gute Verbindungen zu umliegenden Knoten herstellen können. Allerdings werden dieselben Orte auch häufig von kommerziellen Anbietern beansprucht. Logisch, denn sowohl Freifunk als auch die kommerziellen Anbieter verfolgen letztlich dasselbe Ziel: die Bereitstellung einer schnelleren Breitbandverbindung.

3. Nicht-kommerziell

Worin aber besteht der Unterschied zwischen kommerziellen Anbietern und Freifunk? Kommerzielle Provider bauen ihre Netze profit- und nachfrageorientiert. Dies hat zur Folge, dass ländliche Gebiete, wo sich der Ausbau des Internets nicht lohnt, entweder unberücksichtigt bleiben oder erst spät zum Zug kommen. Freifunk-Netze basieren dagegen auf Partizipation und der Bereitschaft, Netz gemeinsam zu produzieren und zu nutzen. Dieses wird zum Selbstkostenpreis, also nicht-kommerziell, betrieben. Als ein Beispiel für erfolgreiche selbstorganisierte Vernetzung gilt die Freifunk-Konferenz in Djursland (Dänemark), welche unter dem Motto „fresh air free networks“ im Jahr 2003 stattfand. „Ein klassischer Fall von ‚area of market failure‘“, erinnert sich Monic. „80.000 Menschen waren von Breitbandkommunikation abgeschnitten und hatten begonnen, sich selbst zu helfen.“ Die Teilnehmer bauten tagelang gemeinsam am Netz. Was das heißt?

Hardware basteln, Router installieren, ein Funknetz aufbauen, Anschluss finden. Weder Staat noch Wirtschaft funken dazwischen.

Die für freie Netze ungünstige Gesetzeslage in Deutschland zwingt viele Freifunker*innen dazu, sich netzpolitisch zu engagieren. Ein besonders ungeliebtes Gesetz ist die in Deutschland einmalige Störerhaftung. Die Störerhaftung besagt, dass derjenige, der unentgeltlich einen freien Zugang zum Netz gewährt, in Haftung gezogen werden kann, falls illegale Aktivitäten durch einen Dritten verübt werden. Bemerkenswerterweise gilt die Störerhaftung nicht für kommerzielle Provider. Nur private Anbieter*innen freier Netze sind dem rechtlichen Risiko ausgesetzt, zur Rechenschaft für Straftaten Anderer herangezogen zu werden. Freifunk reagiert auf diese gesetzliche Schlechterstellung mit der Umleitung des Internetverkehrs über einen VPN-Tunnel ins „störerhaftungsfreie“ Ausland. Dadurch können Privatpersonen, die ihren Internetzugang teilen, nicht identifiziert werden. Nach Jahren des Widerstands gegen die Störerhaftung, wurde das Gesetz nun gekippt und ein neues vorgelegt. In seiner Formulierung bleibt dieses allerdings so vage, dass bereits am Tag der Bekanntgabe von einer „Mogelpackung“ gesprochen wurde, der Verdacht liegt nahe, dass die bisherigen Rechtsunsicherheiten fortbestehen werden (vgl. Dachwitz 2016).

4. Vernetzung

Was 2001 in einem Berliner Wohnzimmer beginnt, stößt schon bald auf große Resonanz. Sowohl in Berlin, als auch in Leipzig, Kassel, Wien und St. Gallen finden sich WiFi-Enthusiasten zu Gruppen unter dem Namen Freifunk zusammen. Das Netzwerk wächst und erste Konferenzen (wie die SummerConvention) werden abgehalten; die Community trifft sich auf Workshops und selbst organisierten Festivals. Dabei steht von Anfang an neben dem Aufbau der Technik auch das soziale Vernetzen im Zentrum. So kommen im Jahre 2004 ca. zweihundert Teilnehmer*innen für einen dreitägigen Workshop aus fast allen Teilen der Welt zusammen. Darunter befinden sich nicht nur Techniker*innen, sondern auch Soziolog*innen, Aktivistas, Gründer*innen von Internet Service Providern, NGOs und selbst Vertreter*innen von Regierungsorganisationen. Hier wird die Idee zu einem „World Summit on Free Information Infrastructure“ geboren. Ausgestattet mit einem Unterstützerschreiben des Dalai Lama persönlich, findet der Kongress WSFII 2006 in Airjaldi, Indien, statt. Freifunk versteht sich als

Teil einer globalen Bewegung. Es wurde Hardware gelötet, Software programmiert, Dächer wurden erklimmen, Filme gedreht und Interviews gegeben. Lokale Initiativen entstehen überall auf der Welt, allein in Deutschland gibt es inzwischen bereits 30 000 Zugangspunkte zu freiem Netz in 290 Orten. Ein Treffpunkt für selbstorganisiertes Lernen in Berlin ist die c-base. Hier kommen seit Jahren jeden Mittwoch neue und alte Freifunker*innen zusammen. Der beeindruckende, einer Raumstation nachempfundene Ort, ist als Werkstatt und Treffpunkt für Netz- und Computerbegeisterte und international als bedeutender Hackerspace bekannt.

Die vielen Freifunk-Gruppen in Deutschland haben mitunter unterschiedliche Perspektiven auf das, was sie tun und wofür sie stehen – Freifunk im Rheinland hat vielleicht andere Prioritäten als die Ur-Funker Berlins. Der 2003 gegründete Förderverein Freie Netzwerke e.V. stellt für die über 145 lokalen Initiativen (Stand: Januar 2015) eine institutionelle Verhandlungsbasis dar. Freifunk agiert im Sinne der Dezentralität ansonsten als loser Verbund, der – wo es nicht dringend notwendig ist – auf Vereinsstrukturen verzichtet, um Hierarchien weitestgehend zu vermeiden und die Anonymität der Nutzer*innen zu wahren. Um freie Netze betreiben zu können und weil die Gesetzeslage häufig schwammig ist, ist die Initiative schon des Öfteren in rechtliche Grauzonen getrieben worden.

Abbildung 2: Dachinstallation auf dem Deutschen Technikmuseum Berlin



Quelle: @faust2k, Lizenz: CC-BY-NC/4.0

5. Empowerment und E-democracy

Wer sich auf Freifunk-Webseiten, Foren oder Blogs bewegt, wird schnell darauf aufmerksam, dass sich Freifunk nicht als „Provider für kostenlosen Internetzugang“ versteht (vgl. <http://blog.freifunk.net> vom 18.04.2016). Kommerzielle Provider bieten kostenpflichtige Vertragsbeziehungen. Freifunk jedoch möchte nicht lediglich der Lieferant eines Netzzugangs sein. Stattdessen sollen in den Netzwerken Nachbarschaftsbeziehungen aufgebaut werden und somit vorhandene und neue Sozialstrukturen gefördert werden – ein demokratisches Bürgernetzwerk soll entstehen und „echte ‚e-democracy‘ ‚von unten‘ kommen“ (ebd.). Dazu gehört, dass jede*r Freifunker*in werden kann oder von anderen zum Umgang mit freien Netzen befähigt wird. Auch solche, die „es mit Technik nicht so haben“, sind eingeladen, mitzumachen. Freifunk versteht sich als ein Bildungsakteur, der über Netzinfrastrukturpolitik und Technik aufklären möchte und eine digitale Alphabetisierung vorantreiben will. *Code Literacy* bezeichnet dabei das Wissen um die Funktionsweisen von Computern, Software und Netzwerken und die Fähigkeit, mit diesen Technologien umzugehen. Unter dem Titel *Wavelöten* treffen sich Freifunker*innen, um Funkantennen selbst zu bauen, auch wenn man diese mittlerweile kostengünstig erwerben kann. Wer über das nötige Knowhow verfügt, so die Idee, ist nicht nur fähig, sich seinen Router selbst zu installieren, sondern auch selbstbestimmt und unabhängig von den großen Kommunikationsdienstleistern zu agieren. Freifunk versucht so, Menschen für Kommunikations- und Informationsfreiheit zu sensibilisieren, zur kritischen Reflektion über netzpolitische und netzökonomische Zusammenhänge anzuregen und damit zur Emanzipation von vorhandenen ökonomischen Strukturen beizutragen. Allerdings besteht die Schwierigkeit im Zuge komplexer Technologien darin, die basisdemokratischen Versprechungen einzuhalten. Viele Freifunker*innen sind sich durchaus ihrer Rolle als (unfreiwillige) IT-Dienstleister*innen bewusst und darüber, dass das selbstorganisierte Netz kein Garant für das Ende von Hierarchien ist.

Abbildung 3: Refugees Welcome

Quelle: Faustus Kühnel. Lizenz.CC-BY-NC/4.0

Die digitale Spaltung beschreibt Ungleichheiten im Zugang zu Netzen, Informations- und Kommunikationstechnologien, sowie Unterschiede in der Nutzung dieser Technologien. Am Beispiel von Notunterkünften für Geflüchtete lässt sich erklären, was eine digitale Spaltung ist. Bei einem der Treffen in der c-base (an dem die Autorin teilnimmt) geht es um eine anstehende Versorgung einer Geflüchteten-Notunterkunft mit Freifunk. Der Hintergrund: In vielen temporären Notunterkünften, die häufig dennoch über Monate bewohnt werden, gibt es kein Internet. Die Gründe reichen von überlasteten Sozialarbeiter*innen, Kosten für Router und Vertrag, bis hin zu juristischen Bedenken aufgrund der bereits thematisierten Störerhaftung. Dabei besteht gerade hier die dringende Notwendigkeit eines Internetzugangs. Zwar besitzen viele Geflüchtete Smartphones, doch die Datentarife kosten mehr, als das knappe „Taschengeld“ hergibt. Ein kostenloser Internetzugang ermöglicht es Geflüchteten, sowohl den Kontakt zur Familie und zu Freunden herzustellen, als auch Übersetzungs-Apps und die inzwischen zahlreichen Webanwendungen für Neu-Ankommende zu nutzen.

Darüber hinaus erlaubt ein freies Internet, sich über Pflichten und Rechte zu informieren. Tatsächlich wurden bisher viele der Flüchtlingseinrichtungen über Freifunknetze versorgt. Teilweise organisieren sich die Bewohner*innen von Unterkünften auch selbst (beispielsweise *Refugees Emancipation*), um die Vernetzung voranzubringen. Deutschlandweit sind schätzungsweise etwa 400 Unterkünfte durch Freifunker*innen im Jahr 2015 ans Netz gegangen. Die Freiwilligen verstehen dies als Maßnahme, um den Bewohner*innen den Zugang zu Informationen, den Kontakt mit anderen, also alltägliche Formen heutiger Mobilität und Kommunikation zu ermöglichen. Wer den Zugang zum Netz als falsches Bedürfnis deklariert, verkennt hierbei die sozialen und ökonomischen Inklusions- bzw. Exklusionsmechanismen, die das Internet geschaffen hat. Die Frage nach Netz ist auch eine Frage nach gesellschaftlicher Teilhabe.

FAZIT

Das Porträt ging der Frage nach, ob Freifunk innerhalb einer kognitiv-kapitalistischen Logik agiert oder diesem eine solidarisch-ökonomische Praxis entgegengesetzt. Um diese Einordnung vorzunehmen, habe ich zunächst Prämissen einer kognitiv-kapitalistischen Ökonomie dargestellt. Demnach gilt:

1.) Laut Theoretiker*innen des kognitiven Kapitalismus ist Wissen gleichzeitig die zentrale Ressource, wie auch das Produkt einer modernen, post-industriellen Ökonomie. Wenn Wissen als immaterielles Gut die Grundlage für eine kapitalistische Ökonomie sein soll, muss es kommodifiziert werden. Ein reibungsloser Datenverkehr und der schnelle Austausch rund um den Globus garantieren eine Zirkulation des Wissens. Gleichzeitig muss ein Prinzip der Knaptheit geltend gemacht werden: Der Zugang zu Netzen muss reguliert und Wissen in messbare und tauschbare Formen gebracht werden.

2.) Netze sind für den kognitiven Kapitalismus von entscheidender Bedeutung, weil sie den Austausch und die Ausbreitung der „Ressource Wissen“ ermöglichen. Die Organisationsstruktur des Netzes, der Zugang zu Netzen und seinen Inhalten, stellen daher ohne Zweifel entscheidende Kriterien für die Herausbildung ökonomischer Formen dar.

3.) Freifunk agiert innerhalb des kognitiven Kapitalismus. Mit Freifunk, so lässt sich mit André Gorz argumentieren, steht allerdings das Versprechen einer „wirklichen Wissensgesellschaft“ im Raum. Freifunk verfolgt genau das, was Gorz für die Wissensgesellschaft als Bedingung setzt: Freifunk-Akteur*innen bauen eine solidarische, freie IT-Infrastruktur auf Grundlage von Ad-hoc-Netzen auf. Sie pluralisieren damit den immer stärker zentralisierten Netzraum, indem sie diesem eine kostenlose und anonyme Alternative hinzufügen. Die digitale Spaltung zementiert nicht nur Eigentums-, sondern auch Wissenshierarchien, sie wirkt exkludierend. Durch den freien Zugang zum Netz, wird Wissen dagegen als offenes Gemeingut behandelt und damit die Basis geschaffen, um die „Selbstentwicklungsmöglichkeiten“ aller zu garantieren. Auch lokale Vernetzungstreffen und gegenseitiges Empowerment durch Freifunk wirken einer digitalen Spaltung entgegen. Freifunk versteht sich dabei als ein soziales und technisches Experiment, in dem sich lokale, also in der Regel kleine Netz-Communities im Rahmen diskriminierungsfreier und netzneutraler Grundsätze eigene Regeln geben (vgl. freenet-works.org vom 17.04.2016). Gleichzeitig ist ein Freifunk-Netz offen für jede*n.

Damit stellen Freifunk-Netze ein Gegengewicht zum Massenkommunikationsmittel des Internets dar. Das anonyme, selbstorganisierte Netz entzieht dem Handel mit Daten seine Grundlage, denn anonym und frei zirkulierendes Wissen kann nicht erfasst oder reguliert werden. Folglich kann es auch keine kapitalistische Verwertung finden. Solidarität zeigt sich bei Freifunk also in einer spezifischen sozialen und ökonomischen Form, die mit Gorz folgendermaßen gedacht werden kann: In freien Netzen kommt der Tauschwert „nie in Betracht“, „was zählt ist der Gebrauchswert, der seinem Wesen nach unmessbar ist. Es gibt keine ‚Gabe‘ und ‚Gegengabe‘“ (Gorz 2010: 74). Netze, den Zugang zu Netzen und das Wissen solidarisch zu einem Gemeingut zu reorganisieren, ließe sich nach Gorz als neuzeitliche Variante einer „kollektiven Aneignung der Produktionsmittel“ interpretieren (ebd.). Hinter Freifunk steht damit die Logik einer sachlich-materiellen Bedürfnisbefriedigung, welche nicht durch Konkurrenz und Profitmaximierung charakterisiert ist. Freifunk und die weltweite Bewegung freier Netze ist im Vergleich zu kommerziellen Netzbetreibern und Providern kein bedeutendes Gegengewicht. Allerdings, so schreibt Felix Stalder:

„So wie der Markt immer mehr in die Gesellschaft hineinwirkt, so wirkt die Gesellschaft zunehmend auf den Markt ein, wobei sich die Grenzen zwischen den beiden Sphären auf eine immer verworrenere Weise aufzulösen beginnen.“ (Stalder 2014: 11)

Diese Verflechtungen gilt es weiterhin aufzudecken, etwa an den Stellen, wo die Logiken des Marktes auf die eines digitalen Aktivismus treffen oder aber, wenn diese in Reibung gehen. Nicht zuletzt ist die Bedeutung von Netzen für die Akteur*innen der Solidarischen Ökonomie zu betonen. Netze und IT-Infrastrukturen werden nicht nur immer mehr zu Aushandlungs-orten von Arbeit, Ökonomie und Politik. Vernetzung und Austausch sind für solidarökonomische Akteur*innen überlebenswichtig, damit diese „Inseln gegen den Strom“ an Land gewinnen können. Und: solidarische Netze „funktionieren“ umso besser, je mehr Menschen sich zusammenschließen.

LITERATUR

- Bell, Daniel (1996): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt a.M. und New York: Campus-Verlag.
- Benkler, Yochai (2006): The Wealth of Networks. How Social Production Transforms Markets and Freedom, New Haven und London: Yale University Press.
- Bittingmayer, Uwe H. (2001): „Spätkapitalismus oder Wissensgesellschaft?“ In: Politik und Zeitgeschichte 36, S. 15-23.
- Bundesministerium für Verkehr und digitale Infrastruktur, URL: <http://www.bmvi.de>.
- Dachwitz, Ingo (2016): WLAN-Störerhaftung: Große Koalition kann sich nicht zu echter Rechtssicherheit für offene Netz durchringen, URL: <https://netzpolitik.org/2016/wlan-stoererhaftung-grosse-koalition-kann-sich-nicht-zu-echter-rechtssicherheit-fuer-offene-netze-durchringen>.
<https://freifunk.net> vom 20.04.2016.
- Gorz, André/Wolf, Jadja (2010): Wissen, Wert und Kapital: Zur Kritik der Wissensökonomie, Zürich: Rotpunktverlag.

- Gorz, André (2002): „Welches Wissen? Welche Gesellschaft?“ URL: <http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/welchegesellschaft.pdf>.
- Greenhalgh, Hugo (2015), in: Financial Times vom 6.11.2015.
- Lorey, Isabell/Neundlinger, Klaus/Kaufmann, Therese (2012) (Hg.): Kognitiver Kapitalismus, Wien und Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Mason, Paul (2016): Postkapitalismus: Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Berlin: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 42, Berlin: Dietz.
- Medienanstalt Berlin-Brandenburg – mabb (Hg.) (2015): WLAN für alle, Freie Funknetze in der Praxis. . URL: <http://www.mabb.de/information/digitale-welt/freifunk.html>.
- Rifkin, Jeremy (2014): The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism, New York: Palgrave Macmillan.
- Stalder, Felix (2014): Digitale Solidarität. Reihe „Analysen“ der Rosa Luxemburg-Stiftung Berlin.
- Van Laak, Dirk (2001): „Infra-Strukturgeschichte“, in: Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für historische Sozialwissenschaften 27(3), S. 367-393.

Kann man solidarisch wachsen?

Ein Portrait des ://about blank,
eines der größten Kollektivbetriebe Berlins

LEA-RICCARDA PRIX UND JOHANNA MÜLLER

Montag morgens um 8:30 werden die Pendler*innen, die mit der Berliner Rushhour in Richtung Ostkreuz zu S- und U-Bahn strömen, Busse besteigen oder mal wieder am Markgrafendamm, dem Nadelöhr zwischen Trepptow und Friedrichshain, im Stau stehen, mitunter Zeugen einer ungewöhnlichen Szenerie: Versprengte Menschen folgen einem Bauzaun entlang, im Niemandsland auf der Rückseite des Bahnhofs, auf einen zweistöckigen, mit Graffiti veredelten Flachbau zu; direkt auf eine schrabbelige Metalltür. Diejenigen, die an der Tür angekommen ihre Gesichter und Taschen kontrollieren lassen, wollen zur Afterhour in einen der angesagtesten Clubs der Stadt: das ://about blank.

Die Langatmigen, die von der Nacht davor noch drin sind, werden von den ersten Sonnenstrahlen vielleicht schon in den großen Garten gelockt worden sein, wo sie nach einer durchtanzten Nacht in gemütlichen Sofas, vom Lagerfeuer gewärmt, Kraft für den Heimweg oder die nächste Runde tanken. Nicht nur um diese Uhrzeit ist das about blank ein ganz eigener, von seinen Gästen geschätzter Kosmos.

Das *blank* vereint zwei von Berlins herausragenden Eigenschaften: großzügige Freiflächen und dunkle, nebelige Dancefloors. Hier geht es entspannter zu als in anderen Clubs der Stadt – das verschachtelte Gebäude mit seinem punkigen *industrial chic* beherbergt den Hipster ebenso wie den Klandestino, von großen Marken gesponsertes Interieur sucht man hier vergeblich, und musikalisch wird die ganze Bandbreite elektronischer Musik geboten. Einen strengen Dresscode gibt es hier nicht und der Club weist je-

ne zwei Insignien auf, an denen sich die Angesagtesten seiner Zunft erkennen lassen – die strenge Tür und das Fotografierverbot. Kurz, das about blank hat sich einen festen Platz in der Berliner Clubszene gesichert. Was viele Nachtschwärmer allerdings nicht wissen: Das blank hat den Anspruch ein *solidarisch* organisierter Betrieb zu sein.

Abbildung 1: Außenbereich des blank



Quelle: privat

Der Club besteht seit sechs Jahren und wurde von einem elfköpfigen Kollektiv gegründet. Diese elfköpfige Gruppe ist aus einer größeren Gruppe Interessierter hervorgegangen, die seit 2006 das Ziel verfolgten, gemeinsam einen solidarisch organisierten Betrieb zu gründen. Nach einem dreijährigen Klärungsprozess stand für elf Personen dieser Gruppe fest, dass sie

gemeinsam einen Nachtclub eröffnen. Alle diese elf Personen haben vor Gründung des Clubs in anderen Kollektivbetrieben gearbeitet oder in Hausprojekten gelebt, also schon Erfahrungen im kollektiven Arbeiten oder Wohnen gesammelt. Bevor es zur offiziellen Eröffnung des about blank kam, hat das elfköpfige Kollektiv drei Jahre damit verbracht, Geld für die Gründung des Clubs zu sammeln und die genauere Organisation des Betriebs zu planen. Das Projekt wurde ausschließlich über private Gelder und Darlehen von Freund*innen und Familienmitgliedern des Kollektivs und anderen solidarischen Projekten finanziert. Dabei stand stets im Vordergrund, dass das blank sowohl den Ansprüchen eines *solidarisch* organisierten als auch eines *ökonomischen* Betriebs genügen sollte. „Wir wollten etwas machen, was eine ökonomische Basis hat. Wir wollten keinen Selbstausbeutungsbetrieb.“¹ Die Eröffnung des about blank erfolgte 2010.

Der Club ist als Verein und als GbR (Gesellschaft bürgerlichen Rechts) organisiert. Das Kollektiv hat den Verein *Tricky Disco* gegründet, der das Grundstück mietet, auf dem der Club steht. Der ökonomische Betrieb wird von der GbR geführt. Allerdings ist das blank nur eine Mietpartei von vielen. Andere Teile und Räumlichkeiten auf dem Grundstück werden über den Verein noch an andere kulturelle Projekte vermietet. Das Kollektiv hat sich für die rechtliche Struktur der GbR und des Vereins entschieden, da diese Organisation zu Gründungszeiten des Clubs den geringsten Verwaltungsaufwand bedeutete. In der Rückschau zweifelt das Kollektiv, ob sich angesichts des Wachstums und des sich jährlich potenzierenden Verwaltungsaufwandes, ein Genossenschaftsmodell vielleicht sogar besser geeignet hätte. In der Praxis hat sich das Kombinationsmodell von Verein und GbR allerdings weitgehend als gut erwiesen. Auf der Entscheidungsebene und für die konkrete Arbeit innerhalb des Betriebs soll diese Verteilung zudem keine Rolle spielen. Alle Mitglieder des elfköpfigen Kollektivs haben

1 Alle in diesem Text verwendeten Zitate stammen aus einem Interview, das die Verfasserinnen mit zwei Mitgliedern des Clubkollektivs geführt haben. Daraus ergibt sich eine tendenzielle Schwerpunktsetzung auf die Perspektive des Clubkollektivs. Zudem haben die beiden Mitglieder betont, dass sie keine einheitliche Position des Clubkollektivs repräsentieren und keinesfalls alle im Club arbeitenden Personen. Hier geht es also um die Einschätzung von zwei Einzelpersonen aus dem Clubkollektiv.

dasselbe Stimmrecht, ob sie nun Vereinsmitglied sind oder Inhaber*in der GbR.

Die Anzahl des Kollektivs ist über die Jahre gleich geblieben, auch wenn in der Zwischenzeit vier Personen ausgestiegen und durch vier neue ersetzt worden sind. Während das Gründungskollektiv also quantitativ stabil geblieben ist, ist der Betrieb seit seinen Anfängen insgesamt so stark gewachsen, dass das about blank mittlerweile zu den größten kollektiv organisierten Betrieben Berlins gehört. Bereits in der Planungsphase wurde klar, dass es nicht möglich sein würde, an der ursprünglichen Vorstellung festzuhalten, einen Betrieb zu führen, dessen betriebswirtschaftliche Arbeitslast von dem elfköpfigen Kollektiv allein gestemmt werden konnte – und je größer der Club über die Jahre wurde, desto schwieriger wurde es an dieser Vorstellung festzuhalten. Mittlerweile setzt sich der Clubbetrieb aus dem ursprünglichen elfköpfigen Clubkollektiv und weiteren ungefähr 120 Angestellten zusammen. Es finden sich die unterschiedlichsten Anstellungsformate – vom Minijobber über die Gleitzone bis zur Vielarbeiter*in – abhängig von den im Anstellungsverhältnis festgelegten Stundenkontingenzen. Wie viele Leute tatsächlich ihren gesamten Lebensunterhalt über das blank bestreiten, lässt sich schwer angeben. Fest steht, dass wenige auf ein Stundenkontingent kommen, das einer Vollzeitstelle entspricht. Das ist für viele aber auch gar nicht machbar oder wünschenswert, da sie neben Studium oder anderen Tätigkeiten nur ab und an eine Wochenendschicht machen möchten. Darüber hinaus hat das auch strukturelle, dem Clubbetrieb geschuldete Gründe: Am Wochenende fällt immer ein Vielfaches der Arbeit an, die unter der Woche zu leisten ist. Folglich gibt es für viele nur am Wochenende Arbeit – hier lässt sich jedoch für die Einzelne selbst bei Vollzeitarbeit nur eine sehr begrenzte Stundenanzahl erreichen. Daher müssen viele auf andere Einnahmequellen zurückgreifen und/oder sich in doppelte oder Mehrfachbeschäftigungsvorverhältnisse begeben. Praktisch alle der Arbeitsverhältnisse bestehen aus solchen Teilzeitverträgen, nur zwei bis drei Personen können das Stundenäquivalent einer Vollzeitstelle arbeiten und davon zwar nicht reich werden, aber gut auskommen.

WACHSTUMSANPASSUNGEN

Das stetige Wachstum des Clubs erforderte stetige strukturelle Anpassungen. Insbesondere im Hinblick auf Verwaltungsorganisation und Personalmanagement sowie Kommunikations- und Entscheidungsprozesse. Herausforderungen, denen sich jeder wachsende Betrieb stellen muss, egal ob er solidarisch oder nicht-solidarisch organisiert ist. Auf die Fliehkräfte des Wachstums hat das about blank, so lässt sich sagen, klassisch geantwortet: Zunehmende Arbeitsteilung und Spezialisierung, Effizienzsteigerung in den Arbeits- und Organisationsabläufen und Verteilung der Entscheidungskompetenzen über einzelne Arbeitsbereiche.

Während zu Gründungszeiten des Clubs die Qualifikationen und Kompetenzen für die jeweiligen Arbeitstätigkeiten von den Mitarbeiter*innen nicht mitgebracht werden mussten, sondern in den Arbeitsprozessen erlernt werden konnten, ist heute die Zeit für solche Lernprozesse knapper geworden. „Wir waren eher ein Neigungskollektiv als ein Qualifizierungskollektiv. Es konnten alle mitmachen, die wollten – in einer bestimmten Phase.“ Heute drängen gestiegene Besucherzahlen, komplexere Organisations- und Arbeitsanforderungen und höhere Mitarbeiter*innenzahlen zu mehr Effizienz, sodass in vielen Bereichen nur noch Mitarbeiter*innen eingestellt werden können, die ihre Qualifikation bereits mitbringen. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Verwaltung: Sie erfordert durch die zunehmenden bürokratischen Anforderungen, die ein wachsender Betrieb mit sich bringt – doppelte Buchführung, Mindestlohn, vorausschauende Schichtplanung etc. – eine professionalisierte und effizientere Organisation. In der Anfangsphase des Clubs waren es lediglich zwei Personen, die sich um Verwaltungsfragen kümmerten, heute ist fast das gesamte Clubkollektiv hauptsächlich mit Verwaltungsorganisation beschäftigt. Je größer der Club wurde und je mehr Verwaltungsregeln von außen an den Club herangetragen wurden, desto stärker wurde die interne Verwaltungsstruktur an diese Regeln angepasst und die Mitarbeiter*innen des Betriebs mussten dazu angehalten werden, sich an diese Regeln zu halten. „Man wird sehr schnell zu einer Art Verwaltunginstanz und die Beziehungen, die am Anfang eher Freundschaftsbeziehungen waren, werden zu Geschäftsbeziehungen.“

Das Kollektiv hat sich in verschiedenen Arbeitsgruppen organisiert, um die verschiedenen Bereiche zu verwalten. Alle elf *Kollektivistas* sind in mehreren Arbeitsgruppen aktiv. Diese Arbeitsgruppen – Finanz-AG, Boo-

king-AG, AG Lohnbuchhaltung, AG Öffentlichkeitsarbeit, AG Technik, AG Gastronomiebereich, AG Personal- und Schichtplanung, AG Bau und Hausmeisterei u.a. – verfügen in ihren Entscheidungsprozessen über weitgehende Teilautonomie, ihren Arbeitsbereich zu organisieren. In fast allen Arbeitsgruppen arbeiten auch Nicht-Kollektivistas mit, die zwar in die Entscheidungsprozesse stärker eingebunden sind als Mitarbeiter*innen, die nur im laufenden Betrieb arbeiten, aber auch hier ist die letzte Entscheidungsinstantz das elfköpfige Kollektiv-Plenum. Im laufenden Betrieb wird mit Funktionshierarchien gearbeitet. Dementsprechend gibt es bei jeder Veranstaltung, die der Club ausrichtet, eine *Chefin vom Dienst* (CvD), die den Hut für die Veranstaltung auf hat, eine Tresenleitung, die die Bars managt und eine *Türprinzessin*, die den Arbeitsbereich Tür/Einlass organisiert. Diese Funktionshierarchien werden sowohl von Kollektivistas als auch von Nicht-Kollektivistas ausgeübt. Zusätzlich gibt es Arbeitstreffen – CvD-Treffen, Tresen-Treffen, Technik-Treffen usw. – die allen Mitarbeiter*innen aus den jeweiligen Arbeitsbereichen die Möglichkeit bieten, an der konkreten Ausgestaltung ihrer Arbeitsbereiche mitzuwirken. Der Arbeitsbereich Tür/Einlass ist als einziger ebenfalls kollektiv organisiert. Zwischen Türkollektiv und Clubkollektiv erfolgt der Austausch über eine Delegiertenstruktur.

Allgemeinere Themen von größerer Reichweite werden im wöchentlich tagenden Plenum des Clubkollektivs diskutiert und nach dem Modell des *pragmatischen Konsenses* entschieden. Dabei steht das Attribut ‚pragmatisch‘ dafür, die eigene Meinung auch mal zurückzustellen, um Entscheidungsprozesse nicht zu blockieren. Um dieser Anforderung gerecht werden zu können, ist es wichtig, dass ein hohes Maß an Vertrauen zwischen den an diesem Entscheidungsprozess Beteiligten besteht. Daher werden die wesentlichen Entscheidungen nach wie vor im elfköpfigen Clubkollektiv gefällt – Vertrauensbeziehungen haben eben eine andere Wachstumsgeschwindigkeit als ein Betrieb. Die Größe des Clubs lässt es nicht mehr zu, dass das Clubkollektiv mit allen Mitarbeiter*innen einen persönlichen Umgang pflegen kann und weiß, auf welche Resonanz die im Plenum getroffenen Entscheidungen treffen. Daher gibt es seit ca. drei Jahren den *Clubrat*, eine auf ein Jahr gewählte Vertretung der Nicht-Kollektivistas. Der Clubrat kommt einmal im Monat zum Plenum des Clubkollektivs hinzu um die Anliegen der Nicht-Kollektivistas zu besprechen.

Zusammengefasst lässt sich das about blank also als ein Betrieb beschreiben, der sich aus einem Clubkollektiv und Nicht-Kollektivistas zusammensetzt. Das Clubkollektiv trifft die wesentlichen Entscheidungen im Betrieb und fungiert als Verwaltungsinstanz. Die Arbeitsgruppen organisieren sich dabei weitgehend autonom. Die Nicht-Kollektivistas werden durch einen gewählten Clubrat repräsentiert, der ihre Anliegen vor dem Clubkollektiv vertritt. Würde man hier die Begriffe Clubkollektiv, Nicht-Kollektivistas und Clubrat, durch Management, Belegschaft und Betriebsrat ersetzen, wäre dies eine Beschreibung, die auch auf jeden normalen oder nicht-solidarisch organisierten Betrieb zuträfe. Und die Begriffe Teilautonomie, Funktionshierarchie und pragmatischer Konsens könnten auch Kampfbegriffe neoliberaler Flexibilisierung und Deregulierung sein. So lautet ein oft geäußerter Vorwurf an kollektiv organisierte Betriebe auch, dass diese bloße Modernisierer des Kapitalismus seien, die Hierarchien verschleierten und über Ausbeutungsverhältnisse hinwegäuschten.

Auch das Clubkollektiv des blank gesteht ein:

„Viele Leute nehmen uns als Arbeitgeber wahr und sprechen uns so an – und wir müssen diese Rolle auch annehmen. Wir wollen diese Rolle eigentlich nicht haben, kommen aus ihr aber auch nicht raus. Wir versuchen möglichst viele Perspektiven und Wünsche mit einzubeziehen – die letztendliche Entscheidung treffen wir aber im Kollektiv. Die Hierarchie ist ja da, wir können sie nicht verleugnen.“

Auch mit Kritik wie: „Ihr gönnt Euch solche tollen Arbeitsverhältnisse, in denen ihr so viel reden könnt und die Gleichheit, die ihr unter Euch herstellt, die müssen wir mit unserem niedrigen Lohn erbuckeln“, muss sich das Clubkollektiv auseinandersetzen. Und nicht nur innerbetrieblich muss es sich dem Vorwurf stellen, dass das about blank ein Betrieb wie jeder andere sei. Einige andere kollektiv organisierte Betriebe in Berlin erkennen das blank angesichts seiner Größe und Organisationsstruktur nicht mehr als kollektiv organisierten Betrieb an.

Dass ein Kollektiv nur in einer *begrenzten* Teilnehmer*innenzahl handlungs- und entscheidungsfähig ist und eine Vertrauensbasis erfordert, die über mehrere Jahre des intensiven Austausches und der Zusammenarbeit gewachsen sein muss, erkennen auch die Kollektivistas des about blank an: „Eine Gruppe, die sich auf so viele Sachen verständigt, kann nicht für alle offen sein.“ Die Antwort des blank auf das stetige Wachstum des Clubs

konnte also nicht lauten, das ursprünglich elfköpfige Kollektiv auf 120 Personen auszudehnen. Wie oben bereits angeführt, geht mit dieser Struktur eine nicht zu leugnende Hierarchie zwischen Chefkollektiv und den verschiedenen Arbeitsbereichen einher. Heißt das, dass Wachstum und solidarische Organisation eines Betriebs sich gegenseitig ausschließen? Oder lassen sich bei näherer Betrachtung der Organisations- und Arbeitsabläufe des about blank Merkmale erkennen, die diesen Betrieb als einen *solidarischen* kennzeichnen? Das blank wird im Folgenden als *study case* dienen, um diese Fragen nachzugehen.

SOLIDARITÄT DEFINIEREN

In der theoretischen Debatte um den Begriff der Solidarität, wird häufig hervorgehoben, dass sich solidarische Beziehungen zwar durch eine emotionale Verbundenheit, deshalb aber noch nicht als freundschaftliche Beziehungen auszeichnen. Freundschaft beschreibt eine soziale Beziehung zwischen Menschen, die privat in einem engen persönlichen Verhältnis zueinander stehen. Freundschaft ist eine bilaterale Beziehung zwischen zwei Personen, deren Qualität von dieser spezifischen Beziehung zwischen Person A und Person B abhängt. Die Freundschaft, die Person A mit Person C führt, ist eine andere als die zwischen Person A und Person B. Solidarität hingegen beschreibt eine soziale Beziehung zwischen Menschen, die ein *öffentliches* Anliegen teilen und als *multilaterale* Beziehung zwischen mehreren und auch einander fremden Personen bestehen kann. Die Frauenrechtlerin aus Europa kann sich solidarisch mit der Frauenrechtlerin aus Südamerika erklären – eine Freundschaft führen sie deshalb noch nicht. Solidarität ist hier durch ein gemeinsames öffentliches Anliegen oder politisches Ziel vermittelt – z.B. die Diskriminierung der Frauen abzuschaffen. Solidarität, so könnte man also sagen, zeichnet sich in deskriptiver Hinsicht als ein Zustand einer Gruppe von Menschen aus, die ein gemeinsames öffentliches Ziel verfolgen und bezeichnet in normativer Hinsicht eine Disposition auf eine bestimmte Weise zu handeln, um dieses Ziel zu erreichen (vgl. Jaeggi 2001: 289 und Bayertz 1998: 12).

Obwohl die elf Kollektivistas des about blank schon seit so vielen Jahren zusammenarbeiten, würden sie ihre Beziehungen nicht als freundschaftlich bezeichnen, sondern als einen „Arbeitszusammenhang, der auf großem

Vertrauen und einer großen Solidarität beruht“. Auch wenn sie einander nicht fremd sind, ist doch klar: „Der Club ist kein privater Ort“. Gleichzeitig betonen die Mitglieder des Clubkollektivs, dass für die funktionierende Zusammenarbeit ein hohes Maß an gegenseitigem Vertrauen sehr wichtig ist. Damit das Kollektiv entscheidungs- und handlungsfähig bleibt, müssen sich alle darauf verlassen können, dass niemand ausschließlich ihr bzw. sein individuelles Interesse verfolgt. Diesen Aspekt ihrer Zusammenarbeit fasst das Clubkollektiv, wie oben bereits angeführt, unter dem Begriff des pragmatischen Konsenses. Entscheidungen werden zwar ausschließlich als kollektiver Konsens getroffen, das bedeutet allerdings nicht, dass jede*r Einzelne der Kollektivistas die letztlich getroffenen Entscheidungen auch individuell getroffen hätte. „Wenn mir ein Thema nicht so wichtig ist, nehme ich mich zurück – ich kann mit der Entscheidung leben, auch wenn ich sie nicht gut finde. Wir wollen uns nicht gegenseitig blockieren.“

In der theoretischen Auseinandersetzung um den Begriff der Solidarität wird ebenfalls betont, dass diese nicht mit dem oberflächlichen gemeinsamen Interesse einer Koalition gleichgesetzt werden sollte. Solidarität drückt eine *tieferen* Verpflichtung aus, als sie für die Koalitionsbildung charakteristisch ist – in solidarischen Beziehungen wechseln wir nicht einfach die Seite, weil sich bestimmte Interessenslagen geändert haben. Dementsprechend sind solidarische Beziehungen nicht strategisch. Sie entspringen nicht ausschließlich einem individuellen Interesse. Gleichzeitig sind solidarische Beziehungen auch nicht vollkommen altruistisch motiviert, sondern entspringen einem Ziel, das den Beteiligten als jeweils individuelles Interesse gemeinsam ist. So lautet auch ein weiteres Merkmal, das in der theoretischen Debatte um den Solidaritätsbegriff angeführt wird, dass Solidarität an ein Gefühl der Legitimität gebunden ist – ein Gefühl, dass eine bestimmte Forderung gerechtfertigt ist. Folglich kann Solidarität schwinden, wenn das Vertrauen in diese Rechtfertigung verloren geht. Eine solidarische Gruppe zeichnet sich dann durch ein bestimmtes Selbstverständnis aus, das sie von anderen Gruppen unterscheidet – eine solidarische Gruppe kämpft nicht auf der Basis ihres Gruppenseins für ihre Wirkmächtigkeit, sondern auf der Basis, dass sie ihr Anliegen und insofern sich selbst als legitim begreift (vgl. Jaeggi 2001: 290 und Bayertz: ebd.).

Die solidarischen Beziehungen im about blank weisen nicht nur Gemeinsamkeiten mit den hier angeführten theoretischen Merkmalen von Solidarität auf, sondern unterscheiden sich von diesen auch in dreierlei Hinsicht:

1.) Anders als z.B. beim gemeinsamen Kampf gegen Atomkraft, der ein klares politisches Ziel verfolgt, nämlich die Abschaffung der Kernkraft, scheint das politische Anliegen des blank nicht so leicht greifbar. Für das Kollektiv des blank ist die solidarische Beziehung *als solche* das erklärte Anliegen – eine ziemlich vage Zielvorgabe. Die solidarischen Beziehungen sollen hier dadurch entstehen, dass die Arbeitsbeziehungen und der Clubbetrieb anders organisiert sind, als man das aus ‚normalen‘ Betrieben und Arbeitsbeziehungen kennt. D.h. der geteilte Grund der Solidarität der Kollektivistas besteht darin, ökonomisches Handeln *solidarisch* zu gestalten. Wie die Ausgestaltung dieses solidarisch-ökonomischen Handelns allerdings genau aussieht, ist nicht eindeutig definiert.

2.) Das klar definierte Ziel des politischen Kampfes gegen Kernenergie ermöglicht eine genauere Vorstellung der erforderlichen Instrumente, deren es bedarf, um dieses Ziel zu erreichen – Petitionen, Demonstrationen, Kampagnen, Förderung erneuerbarer Energien durch Gesetzesänderungen, Ausbau von Strom- und Leitungsnetzen etc. Für die Kollektivistas des about blank kommt eine genauere Vorstellung dessen, was es zur solidarischen Organisation des Betriebs bedarf, nur über das experimentelle Ausprobieren und die stetige Reflexion der Abläufe im Betrieb zustande. „Es ist kein erklärter Prozess, sondern einer, der über das Machen funktioniert.“ Der Kampf gegen Kernenergie ist instrumentell auf sein Fernziel gerichtet – die Abschaffung der Kernenergie. Sobald dieses Ziel erreicht ist, ist somit auch die Solidarität, die hierdurch gestiftet wird, hinfällig. Für die Kollektivistas besteht das gemeinsame Fernziel darin *solidarisch zu bleiben*. Die Solidarität besitzt hier also keinen instrumentellen, sondern einen selbstzweckhaften Charakter, da sie gleichzeitig Mittel und Zweck der Beziehung ist.

3.) Wenn das geteilte Anliegen die solidarische Gestaltung des ökonomischen Handelns ist, hängt viel an der Aushandlung dessen, was es überhaupt heißt, solidarisch zu sein. Und diese Aushandlung erfordert viel Einsatz und Kommunikation der Beteiligten. Während die direkte Kommunikation der Personen keine notwendige Bedingung von Solidarität darstellt, sofern diese über ein klar definiertes (politisches) Ziel hergestellt wird und einen instrumentellen Charakter besitzt, scheint es schwieriger, eine solidarische Beziehung, die eine selbstzweckhafte Beziehung ist, mit fremden Personen und

ohne direkte Kommunikation zu führen. Aus diesem Grund erfordert die Organisation des about blank, dass die Beteiligten in engen Kommunikationsbeziehungen zueinander stehen. Die Mitglieder des elfköpfigen Clubkollektivs treffen sich einmal wöchentlich im Plenum, um ihre Anliegen zu diskutieren und gemeinsame Entscheidungen zu treffen – keine Stimme wird mehr als die andere gewichtet, eine Hierarchie gibt es nicht. Die Zusammenarbeit beruht auf einem hohen Vertrauen, das über viele Jahre gewachsen ist.

Die Mitglieder des Kollektivs verstehen die Beziehungen, in denen sie stehen, als solidarische Beziehungen. Aber diese Solidarität ist nicht automatisch da. Sie wird in direkten Aushandlungsprozessen, die allen Beteiligten viel Zeit und Mühe abverlangen, hart erkämpft. Dieser Kampf bestimmt das Leben der Kollektivistas nicht nur, sobald sie den Club betreten, sondern auch in anderen Lebensbereichen. „Wir haben uns fast alle mit unserer Existenz in diesen Laden reinbegeben.“ „Der Club ist emotional und mental immer dabei.“ Aber auch, wenn der Club allen viel abverlangt, steht für die Kollektivistas letztlich doch fest, dass die Mühe sich lohnt: „Ich würde nichts anderes machen wollen und ich habe auch keinen Plan B.“

Abbildung 2: Eingang zum blank



Quelle: privat

SOLIDARISCH STRUKTURIEREN

Dass für die Mitglieder des Clubkollektivs des about blank klar ist, warum sie in solidarischen Beziehungen zueinander stehen und wie sich diese gestalten, ist die eine Sache. Wie sieht es nun aber mit der Gesamtstruktur des blank aus? Schließlich besteht der Anspruch darin, ein Betrieb zu sein, der als ganzer, also nicht nur für das Clubkollektiv, sondern auch für alle anderen ca. 120 Mitarbeiter*innen solidarisch organisiert ist.

Wie oben bereits ausgeführt wurde, erfordert eine solidarische Beziehung, die eine selbstzweckhafte Beziehung ist, eine enge Kommunikationsbeziehung zwischen den Beteiligten. Da das, was solidarisch ist, täglich ausgehandelt werden muss und von der Zustimmung der Zusammenarbeitenden lebt, sind die Rechtfertigungs- und Transparenzanforderungen in solidarischen Arbeitsverhältnissen, und dementsprechend kurze Kommunikationswege, viel drängender als in anderen Betrieben. Daraus folgt, dass für jeden solidarisch organisierten Betrieb Wachstum und die damit einhergehenden erschwerten Kommunikationsbedingungen erst einmal problematisch sind. So lässt sich auch für das about blank sagen, dass die Forderung nach solidarischem Verhalten und wie dieses genau aussieht, nach stärkerer Rechtfertigung und höherer Transparenz verlangt, seitdem der Betrieb stark gewachsen ist. Das Konfliktpotential ist mit der Größe gewachsen. „Durch die Größe, die das irgendwann angenommen hat, ist auch der persönliche Bezug zu den Leuten, mit denen wir arbeiten nicht, mehr so eng wie am Anfang. Jetzt kennen sich viele Leute nur vom Sehen. Daher erscheinen wir jetzt als Chefkollektiv – so entstehen vielfältige Konflikte.“

Ein Beispiel für einen solchen Konflikt ist die Lohnpolitik des blank. Seit seiner Gründung stellt der Einheitslohn, auch der „blank-Lohn“ genannt, eine strukturelle Säule des Clubs dar. Dieser ist aus Sicht der elf Personen des Clubkollektivs ein wichtiges Instrument, um der Bildung von Hierarchien innerhalb des Betriebs entgegenzuwirken und somit solidarische Beziehungen, die sich unter anderem dadurch auszeichnen, dass sie nicht hierarchisch sind, zu ermöglichen (vgl. Jaeggi: ebd.). Erst mit der Zeit kamen durch einzelne Mitarbeiter*innen der unterschiedlichen Arbeitsbereiche Argumente für eine Lohndifferenzierung innerhalb des Betriebs auf. So finden sich für jeden Arbeitsbereich Gründe, warum die Löhne in diesem Bereich höher als in anderen Bereichen sein sollten. Technik: „Wir bringen das meiste Knowhow mit!“ Tür: „Wir setzen uns dem größten Ri-

siko aus!“ Putzen: „Wir sollten eine Ekelpauschale erhalten!“ Runner: „Wir stemmen die größte körperliche Anstrengung!“ Das Kollektiv versucht diesen Argumenten entgegenzuwirken und für den Einheitslohn zu werben: „Wir versuchen Bewusstsein darüber herzustellen, dass die Forderung nach mehr Lohn für einzelne wahrlich keine emanzipatorische Forderung ist und dem Kapitalismus total in die Hände spielt, weil es Leute gegeneinander ausspielt.“ Trotz dieser Bemühungen hat sich der Einheitslohn über die Jahre etwas aufgeweicht. Das Türkollektiv hat mittlerweile einen höheren Lohn durchsetzen können, mit der Begründung, sonst nicht marktfähig sein zu können und zu viele Leute an andere Clubs zu verlieren. Der Lohn für das Türkollektiv ist also mittlerweile der höchste, auch wenn dieser immer noch unter dem Marktlohn liegt, während das Kollektiv und kollektivnahe Tätigkeiten am geringsten bezahlt werden. Im Vergleich zu anderen Betrieben allerdings sind die Lohndifferenzen innerhalb des blank verhältnismäßig gering und die Lohnpolitik wird offen und transparent gemacht – jeder weiß, wer wie viel verdient.

Gegenwärtig wird im blank eine intensive Debatte um den Einheitslohn geführt. Auf der letzten Vollversammlung hat sich die Mehrheit der Mitarbeiter*innen für die Rückkehr zum echten Einheitslohn ausgesprochen – d.h. die Tür wird voraussichtlich bei der nächsten Lohnerhöhung eine „Nullrunde“ machen. Man könnte also sagen, dass das Clubkollektiv den Spagat meistern muss zwischen dem eigenen Anspruch, ein solidarisch organisierte Betrieb zu sein, und den Forderungen, die von Seiten der Mitarbeiter*innen an sie *als Arbeitgeber* herangetragen werden, der sich auf einem kapitalistischen Markt behaupten muss.

Mit der Größe des about blank ist auch der Rechtfertigungsdruck darüber gewachsen, genauer zu definieren, was es heißt, sich solidarisch zu verhalten, und welche Eckpfeiler der Organisationsstruktur des Betriebs diesen zu einem solidarisch organisierten Betrieb machen. Damit geht auch die Problematik einher, die Definitionsmacht über diese Fragen auszuhandeln und zu rechtfertigen. „Da stellt sich die Frage, wie ist es mit der Legitimation – wir wollen ja keine Volkskammerwahl abhalten, sondern die Leute einbeziehen, die von unseren Entscheidungen betroffen sind.“ Innerhalb des Clubkollektivs und in den einzelnen Arbeitsbereichen des Betriebs ermöglicht der direkte Kontakt zwischen den einzelnen Personen die stetige Aushandlung darüber, was es heißen soll und bedarf, sich solidarisch zu verhal-

ten. Die Organisation der Gesamtstruktur des Betriebes erfordert allerdings klarer festgelegte Organisationsprinzipien.

Neben dem Anspruch der geringen bzw. keiner Lohndifferenz sind es besonders folgende Merkmale der Organisationsstruktur, die diese Prinzipien ausmachen:

Alle Gewinne, die der Club erwirtschaftet werden direkt in die Erhöhung der Löhne und in Anschaffungen für den Betrieb reinvestiert. Es erfolgt *keine Gewinnabschöpfung*. Dabei werden Entscheidungen über größere Investitionen und Neueinstellungen im Plenum getroffen. „Wir haben letztes Jahr eine Putzmaschine angeschafft, weil das für die Leute, die putzen, die Arbeit leichter macht. Gleichzeitig rationalisiert die Maschine eine Arbeitsstelle weg. Dann wurde entschieden die Putzmaschine anzuschaffen, mit der Maßgabe von den jetzt Beschäftigten keinen zu kündigen und darauf zu setzen, dass bis zum nächsten Jahr eine Person gekündigt hat. Der Plan ist aufgegangen.“ Ein weiteres Prinzip ist das der *moderaten Preise*: „Wir achten darauf, dass unsere Preise moderat bleiben, damit das Feiern bezahlbar ist, auch für Leute, die wenig Geld haben. Z.B. gibt es bei unseren eigenen Veranstaltungen immer in der ersten Stunde einen verbilligten Eintritt; es ist möglich bei uns Pfand zu sammeln und sich dafür neue Getränke zu holen, es gibt kein Chipsystem.“ Als weiteres Prinzip, das für das Selbstverständnis des blank wesentlich ist, ist zu nennen, dass der Club sich als *feministischen Betrieb* verstehen will: „Wir achten darauf, dass es keine reinen Männer-Lineups bei den Partys gibt. Wir suchen und fördern explizit Frauen in den männerdominierten Arbeitsbereichen, wie z.B. Technik, Tür und Runner. Wir achten immer auf die Quote und streben mindestens eine von 50/50 an, auch bei uns im Kollektiv.“

SOLIDARISCHE BEZIEHUNGEN FÜHREN

Wie bereits ausgeführt wurde, werden die solidarischen Beziehungen im about blank in gewisser Weise um ihrer selbst willen geführt. Dabei müssen sie in den täglichen kleinen Entscheidungen über Arbeitsorganisation und -gestaltung immer wieder neu gefestigt und hergestellt werden, um sich zu legitimieren. Dieser Legitimierungsdruck erfordert jedoch ein hohes Maß an Transparenz, das immer schwerer zu gewährleisten ist, je stärker die arbeitsteiligen Strukturen wachsen. Diese Feststellung legt nahe, dass diese

Form der ‚Selbstzwecksolidarität‘ nur in kleinen, engmaschigen Gruppengemeinschaften funktionieren kann. Die mit Wachstum einhergehende Arbeitsteilung würde dann das Aus für diese Art der solidarischen Beziehungen bedeuten. Es lässt sich jedoch bestreiten, dass zwischen dieser Art der Solidarität und engmaschig-kollektiver Gemeinschaftlichkeit ein notwendiger Zusammenhang besteht. Zum einen wird in theoretischen Auseinandersetzungen um den Begriff der Solidarität darauf verwiesen, dass Solidarität keine unbedingte Verschmelzung zwischen Individuen voraussetzt. Enge Gemeinschaftsbeziehungen garantieren keine Solidarität, weil diese nicht einfach naturwüchsig entsteht, sondern durch gemeinsame Handlungsgründe und Entscheidungen von Individuen geschaffen werden muss und kann (Jaeggi: ebd. und Bayertz: 12). Ist Solidarität also auch in kleinen Gruppen kein natürlicher Zustand, so lässt sich argumentieren, dass sich das Solidarische der Beziehungen je nach Zusammenhang in unterschiedlichen Aspekten und auf unterschiedlichen Ebenen ausdrücken kann, Arbeitsteilung also keinen Hinderungsgrund darstellen muss. In diesem Sinne prägte Émile Durkheim den Begriff der „organischen Solidarität“, der Solidarität als Beziehung fasst, die dadurch entsteht, dass Individuen in unterschiedlichen Bereichen tätig sind und somit eine Verbindung in der Differenz entsteht (Durkheim 1974: 68-87). Bei Durkheim ist die Arbeitsteilung eine sehr wichtige Voraussetzung, damit sich diese Art der Solidarität überhaupt in einer Gesellschaft ausbilden kann. Denn die Arbeitsteilung bedeutet, dass die einzelnen Individuen aufeinander angewiesen sind und Solidarität den ‚Kitt‘ darstellt, der die Gesellschaft zusammenhält. Die in arbeitsteiliger Organisation sich ausbildende Solidarität ist explizit auf funktional differenzierte Gesellschaften ausgerichtet, d.h. auf einen großen, über weite Distanzen sich erstreckenden Organisationszusammenhang menschlicher Individuen.²

2 Durkheim geht davon aus, dass eine rein interessengeleitete Kooperation von Gesellschaftsmitgliedern keine ausreichende Basis für eine stabile soziale Ordnung bieten kann. Vielmehr stellt sich der Zusammenhalt der Gesellschaft über soziale Solidarität her wobei er zwischen zwei Formen der Solidarität unterscheidet, die durch unterschiedliche Bindungskraft gekennzeichnet sind – der oben genannten organischen und der mechanischen Solidarität. Die „mechanische Solidarität“ ordnet er traditionellen, sogenannten segmentären Gesellschaften zu.

Um genauer zu verstehen, wie das about blank das Solidarische in die intersubjektiven Beziehungen im Betrieb zu integrieren versucht, ist es wichtig nicht nur die Aspekte der strukturellen Ebene, sondern auch die Ebene der individuellen Akteure im Club in den Blick zu nehmen. Was heißt es also ganz konkret für die einzelnen Akteure im blank zu arbeiten? Das about blank beherbergt Arbeitsbeziehungen von ganz unterschiedlicher Art: Von den Kollektivistas, die den Club mitbegründet haben und denen, die sich später dem Kollektiv angeschlossen haben, zu den Mitarbeiter*innen, die in festen Anstellungsverhältnissen stehen und dort Vollzeit tätig sind bis hin zu den vielen Mitarbeiter*innen, die nur Teilzeit beschäftigt sind und für die der Club nicht ihre Hauptfinanzierungsquelle darstellt. Eine Besonderheit des about blank besteht dementsprechend darin, dass dieser Ort für die, die hier arbeiten ganz unterschiedliche Funktionen erfüllt. Während das blank für Einige der passende Ort ist, um neben dem Studium einen Nebenverdienst zu erwirtschaften, stellt es für Andere die Möglichkeit bereit seine Arbeitstätigkeit als eine Tätigkeit zu organisieren, die mehr beinhaltet als das bloße Geldverdienen. Wie stark sich die Beteiligten außerhalb ihrer konkreten Arbeitstätigkeit noch in die Mitgestaltung des Betriebs einbringen, ist jeder/m selbst überlassen. „Wenn man will, ist es hier gut möglich Einfluss zu nehmen. Es gibt über den Clubrat und die Arbeitsbereichstreffen Foren, in denen viel mitgestaltet werden kann und es

ten zu, die nicht auf einer derartig intensiven Arbeitsteilung aufbauen, wie es bei modernen Gesellschaften der Fall ist. Hier verrichten die einzelnen Mitglieder oder kleinere Einheiten alle Arbeit gleichermaßen und sind daher nicht auf andere angewiesen, durch die etwas anderes gewährleistet werden müsste. Für diese Gesellschaften ist ein Kollektivbewusstsein charakteristisch, der gesellschaftliche Konsens wird über die Religion hergestellt. Dass Durkheim seine Überlegungen zu arbeitsteiligen und nicht-arbeitsteiligen Gesellschaften damit auch an eine Unterscheidung von sakral und säkular knüpft und damit eine Unterscheidung von sakralen, nicht-industriellen Gesellschaften und säkularen industriellen Gesellschaften trifft, also letztlich einer evolutionistischen Vorstellung von traditionellen und modernen Gesellschaften anhängt, wollen wir mit diesem Verweis nicht unterstützen. Uns geht es hier lediglich darum, die mit der Arbeitsteilung verbundene Möglichkeit der Solidarisierung zu benennen, die auch größere, eben gesellschaftliche, Zusammenhänge umfassen kann.

gibt Mitarbeiter-Vollversammlungen.“ Zusätzlich gibt es eine große Offenheit für alle Mitarbeiter*innen die Infrastruktur für eigene Veranstaltungen oder Projekte zu nutzen, sofern diese zum Profil des Clubs passen. Das ist aber alles kein Muss. Man kann auch einfach nur seinen Job machen – was von vielen auch explizit so gewünscht ist.

Was das about blank für jeden seiner Mitarbeiter*innen aber eindeutig von anderen Betrieben unterscheidet, ist, dass es hier keine Arbeitspflicht gibt und jede/r selbst angibt zu welcher Zeit er/sie arbeiten möchte und wann nicht. Dieses freie Schichtwahlsystem erfordert natürlich viel Planungsaufwand und nicht alle Mitarbeiter*innen schätzen dieses System. „Wir teilen so gerecht ein wie wir können und versuchen Wünsche zu berücksichtigen. Das macht alles schwieriger planbar. Es wäre viel einfacher zu sagen, es gibt ein festes Team, peng aus. Das gäbe auch eine größere Sicherheit für die Leute, denn man kann keine Schichten versprechen. Es gibt also Leute, die die Flexibilität schätzen und es gibt auch Leute, die mehr Sicherheit wollen.“ Dadurch, dass in einigen Monaten mehr Personen arbeiten wollen, als das in anderen Monaten der Fall ist, gibt es für die einzelnen Mitarbeiter*innen keine hundertprozentige Arbeitssicherheit. Das stellt natürlich für diejenigen ein Problem dar, die auf die Arbeit im Club als feste (einige) Finanzierungsquelle angewiesen sind. In der Einteilung der Schichten wird daher besondere Rücksicht auf diese Mitarbeiter*innen-Gruppe genommen. Wenn sich in einem Monat zu wenige für die Schichten gemeldet haben, bedeutet das für die Schichtplaner*innen zusätzliche Zeit damit zu verbringen, Mitarbeiter*innen zu kontaktieren und für offene Schichten anzufragen. Wenn sich dennoch nicht genug bereit erklären, Arbeitsschichten zu übernehmen, dann bedeutet dies mehr Arbeitsbelastung für die anderen. Trotz dieses Mehraufwandes, den das freie Schichtwahl-system mit sich bringt, hat das blank bis jetzt an dieser Art der Arbeitsorganisation festgehalten, um jeder/m Einzelnen ein hohes Maß an Selbstbestimmung und Autonomie in seiner Arbeitstätigkeit zu ermöglichen.

Dass es im blank keine Arbeitspflicht gibt bedeutet auch dass die Gründer*innen warum man arbeiten will oder nicht, nicht angegeben werden müssen bzw. jeder Grund akzeptiert wird. „Wenn z.B. einer sagt, er wolle nicht arbeiten, weil seine Katze krank ist, dann ist das eben so.“ D.h. selbstbestimmt und autonom in seiner Arbeitstätigkeit zu agieren, heißt im about blank auch, dass jede*r Mitarbeiter*in als ein Subjekt anerkannt wird, das in unterschiedlichen Bedürfnis- und Verpflichtungsverhältnissen steht.

Selbstbestimmung in der Arbeitstätigkeit heißt dann auch, dass diese eben nicht nur durch die ökonomischen Verhältnisse bedingt wird, sondern auch durch soziale, kulturelle oder politische Verhältnisse, in denen die Arbeitende steht.

Julie Graham und Katherine Gibson, beide Wirtschaftsgeologinnen, vertreten die These, dass es für die Darstellung und das Praktizieren alternativer Wirtschaftsformen wichtig sei, die binären Hierarchien von Markt/Nicht-Markt, Lohnarbeit/Nicht-Lohnarbeit aufzuheben. Diese Oppositionen schrieben fest, was es heißt ein arbeitendes oder ökonomisch handelndes Subjekt zu sein. Alternative Wirtschaftsformen zeichneten sich aber gerade dadurch aus, so Gibson-Graham, dass ein arbeitendes oder ökonomisch handelndes Subjekt sich hier anders als in diesen Dichotomien bestimme (vgl. Gibson-Graham 2006). Die Arbeitsorganisation des about blank lässt es zu, dass die Mitarbeiter*innen selbst wählen, ob, wie viel und wann sie arbeiten. Hierzu muss erwähnt werden, dass das ‚wie viel‘ und ‚wann‘ natürlich seine Grenzen hat. Da nur die Arbeit verteilt werden kann, die tatsächlich anfällt, würde es natürlich ein Problem darstellen, wenn auf einmal alle Vollzeit arbeiten wollen würden. Dennoch lässt sich sagen, dass die Arbeitsorganisation des blank es den Mitarbeiter*innen weitgehend ermöglicht, selbst zu bestimmen, was es für sie bedeutet ein arbeitendes Subjekt zu sein. Und diese Bestimmung ist nicht durch vorgegebene Kategorien fixiert. Wenn eine Mitarbeiter*in z.B. für ein paar Monate ihre Arbeitstätigkeit nicht im blank sondern an anderer Stelle ausüben möchte, dann kann sie das tun ohne die Möglichkeit zu verlieren ihre Arbeit im Club irgendwann wieder aufzunehmen. Wenn sich die Lebensumstände einer Mitarbeiter*in des about blank ändern – diese z.B. ihre erkrankte Mutter pflegen muss – ist es ihr möglich ihre Arbeitstätigkeit an diese veränderten Umstände anzupassen, ohne dadurch notwendigerweise ihren Job zu verlieren. Im Anschluss an Gibson/Graham kann man sagen, dass die Arbeitsorganisation des about blank es ermöglicht, dass sich die Mitarbeiter*innen anders als in der binären Hierarchisierung von Markt/Nicht-Markt, Lohnarbeit/Nicht-Lohnarbeit selbst als arbeitende Subjekte bestimmen können.

Ein so hohes Maß an Selbstbestimmung in der Arbeitsorganisation, verlangt jedem einzelnen Beteiligten viel ab. Damit der Club als ganzer solidarisch funktionieren kann, muss jede*r Einzelne die Vor- und Nachteile mittragen, die sich aus der solidarischen Organisation des Betriebs für die in-

dividuelle Arbeitssituation ergeben. Wie oben angeführt, liegt der Lohn der Türsteherin im blank unter dem Marktlohn. Wenn es der Türsteherin nur um ihren Lohn ginge und sie sich nicht auch in gewissen Teilen mit dem, wofür der Betrieb als ganzer steht, identifizieren und die Vorteile der Gesamtstruktur für sich erkennen könnte, würde sie wohl nicht länger hier arbeiten.

Dass der Club für viele eben nicht nur ein Ort ist, an dem man sein Geld verdient, sondern sich auch anders mit diesem identifizieren kann, erfordert, dass es immer ausreichend Beteiligte gibt, die bereit sind sich anders als ausschließlich über ihre bezahlte Arbeitstätigkeit in den Clubbetrieb einzubringen. Wie oben angeführt heißt das gerade auch für die Kollektivistas des about blank, dass der Club die Ausgestaltung anderer Lebensbereiche mitbestimmt. „Der Club ist so absorbierend, dass schon manchmal keine Zeit für Freundschaften bleibt.“ Den Club als einen Ort zu gestalten, der für jeden einzelnen Beteiligten ein hohes Maß an Selbstbestimmung und Erfüllung ermöglicht, erfordert eben auch einen hohen Einsatz.

Bisher haben wir danach gefragt, wie das about blank in seiner innerbetrieblichen Organisation den Anspruch ein solidarischer Betrieb zu sein, mit dem stetigen Wachstum des Betriebs zu vereinen sucht. Die Frage danach, wie solidarisch organisierte Betriebe wachsen können, muss aber nicht nur ‚intern‘ beantwortet werden, sondern auch im Hinblick auf die ‚externen‘ Beziehungen also darauf, wie sich ein solcher Betrieb zu anderen Betrieben und Akteuren verhält.

Das about blank verfolgt den Anspruch, seine Geschäftsbeziehungen nach Möglichkeit mit anderen solidarisch organisierten Betrieben zu führen. Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass diese Betriebe eine zuverlässige Zusammenarbeit garantieren können und den Grad der *blankschen* Professionalisierung nicht nur in Bezug auf die Zuverlässigkeit sondern auch im Hinblick auf Technik und Know-how entsprechen müssen. Ist dies nicht möglich wird auf konventionelle Betriebe ausgewichen.

So arbeitet der Club mit einem Programmierkollektiv und zwei Graphikerinnen zusammen, die in einer Kollektivstruktur arbeiten, druckt bei einer selbstverwalteten Druckerei und beauftragt ein Fahrradkurierkollektiv. Das Getränkessortiment enthält Produkte, die soziale Projekte unterstützen bzw. kollektiv produziert werden. Der Club lässt sich nicht von Großkonzernen sponsoren und macht keinerlei Werbung für seine Großlieferanten. Darüber

hinaus ist für das blank der Austausch von Know-how und Erfahrungen, sowohl für die innerbetriebliche Organisation als auch für den Ausbau solidarischer Netzwerkstrukturen von großer Bedeutung. Daher holt sich der Club Rat bei einer Kollektivberatung. Und auch das eigene Beispiel des solidarischen Kultur- und Clubbetriebs hat bereits Schule gemacht und Kollektive aus anderen Städten zur Nachahmung angeregt. Sie haben sich beim about blank Organisationstipps geholt.

Als solidarisch versteht das blank auch seine Entscheidung für Ökostrom. Auch die Anschaffung einer Solaranlage war im Gespräch. Diese hätte sich aber wegen der hohen Kosten im Verhältnis zur kurzen Laufzeit und ungesicherten Zukunft des Clubs (der Vertrag mit dem Bezirk läuft 2021 aus) nicht gelohnt. Eine letzte, für das Selbstverständnis des blank entscheidende, externe Solidarbeziehung besteht zu diversen politischen Gruppierungen, die regelmäßig ihre Solipartys und -konzerte im Club veranstalten. Dabei ist es dem Club wichtig auch Freiräume für die politischen Veranstaltungen zu schaffen, bei denen nicht von vornherein klar ist, ob sie sich auch als ökonomisch rentabel erweisen.

JENSEITS DER UNTERSCHIEDUNG VON ÖKONOMISCH UND NICHTÖKONOMISCH

Abschließend wollen wir die bisher erarbeiteten Antworten auf die Frage, wie sich Wachstum solidarisch gestalten und den Fliehkräften gesteigerter Arbeitsteilung begegnen lässt, folgendermaßen zusammenfassen:

Solidarität, so haben wir dargestellt, setzt keine freundschaftlichen Nahbeziehungen voraus, sie ist nicht rein strategisch motiviert, sondern eine qualifizierte multilaterale Beziehung, die sich über ein gemeinsames Anliegen, geteilte politische Ziele herstellt, die Legitimität verleihen. Wenn es jedoch darum geht, die tägliche Organisation von Arbeitsabläufen und -beziehungen solidarisch zu gestalten, es also in diesem Sinne um eine selbstzweckhafte Solidarität geht, dann ergeben sich daraus extrem hohe Anforderungen an Transparenz, weil sich das, was solidarisch ist, in jeder kleinen Entscheidung ausdrücken muss. Was unter Solidarität verstanden wird, wird somit beständig konstituiert und herausgebildet und dies erfordert, will der Prozess der Herausbildung nicht das intuitive Verständnis von Solidarität untergraben, die Zustimmung der Beteiligten und ihre Identifikation mit dem Ziel der solidari-

schen Organisation sowie den Entscheidungen, die dieses Ziel interpretieren und umsetzen.

Unterscheidet man zwischen einer strukturellen und einer akteursbezogenen Ebene der solidarischen Organisation, lassen sich folgende Merkmale der Clubsolidarität im about blank hervorheben:

Hinsichtlich der Struktur zeichnet sich der Club erstens durch seinen Anspruch der geringen (keiner) Lohndifferenz und der darin ausgedrückten Gleichwertigkeit aller im Arbeitsalltag anfallenden Tätigkeiten aus. Zweitens findet keine Gewinnabschöpfung statt. Alle Einnahmen werden entweder in Lohnerhöhung oder Clubausbau investiert. Drittens versucht das blank moderate Preise zu halten, um finanzielle Barrieren der Zugänglichkeit des Clubs zu minimieren. Viertens versteht das blank sich als ein feministischer Betrieb, der bewusst versucht Genderbarrieren zu begegnen und abzuschaffen. Als letztes strukturelles Merkmal ist der Anspruch zu nennen, die Außenbeziehungen des Clubs nach Möglichkeit mit anderen solidarischen Betrieben zu führen. Wie unsere Ausführungen gezeigt haben, können diese strukturellen Elemente, die für das blank wesentlich für das Solidarische sind, z.T. mit konventionellen ökonomischen Imperativen kollidieren und müssen den kapitalistischen Marktwängen standhalten. Das ist das Spannungsfeld, auf dem solidarökonomische Akteure wie das about blank sich bewegen.

Auf individueller Ebene erfordert die Möglichkeit seine Arbeit weitgehend selbst bestimmen zu können, erstens, ein hohes Maß an Reflexion gegenüber den eigenen Wünschen und Vorstellungen. Dass die solidarische Organisation des Clubs den Einzelnen auch finanzielle oder persönliche Opfer abverlangt macht, zweitens, eine hohe Identifikation mit den Zielen des Clubs notwendig. Eine solche Arbeitsorganisation verlangt, drittens, nach einem aktiven Subjekt, das sich zu Wort meldet, Informationen einfordert, aber auch Freiräume wahrzunehmen und für sich zu nutzen weiß. In diesem Zusammenhang ist eine hohe Kommunikationsfähigkeit grundlegend. Schließlich, müssen die Subjekte, wollen sie von den positiven und autonomen Aspekten dieser Arbeitsweise profitieren, ein hohes Maß an Zeit und Energie in die Gestaltung des Arbeitsplatzes investieren.

Die Spurensuche nach den Bedingungen und Möglichkeiten des solidarischen Wachsens im about blank weist auf eine notwendige Weichenstellung für die zukünftige theoretische Bearbeitung solidarischen Wirtschafts-

tens hin: Was alternatives, in diesem Falle solidarisches Wirtschaften und Arbeiten auszeichnet, wird sich nur dann angemessen beschreiben und erfassen lassen, wenn man der konventionellen Dichotomie des Ökonomischen und Nicht-Ökonomischen entsagt:

1.) Die Solidarität, die solidarische Ökonomie auszeichnet, scheint eine selbstzweckhafte Solidarität zu sein. Sie läuft nicht auf ein fernes, zu erreichendes Ziel hinaus, sondern zeichnet sich durch die solidarische Gestaltung der alltäglichen Beziehungen und Entscheidungsprozesse aus. Das Solidarische der Arbeitsorganisation besteht darin, dass die sich in diesen Beziehungen solidarisierenden Subjekte in ihrer Ganzheit anerkennen, das heißt als in unterschiedlichsten Beziehungen und Bestimmungsverhältnissen stehende Subjekte. Sie sind nicht allein ‚ökonomische‘, d.h. in einem Arbeitsverhältnis stehende Subjekte, sie stehen in anderen (Fürsorge-, Freundschafts- und Verantwortungs-) Beziehungen, die sie als Subjekte prägen. Ein solidarisches Arbeitsverhältnis erkennt dies an. Damit ginge eine Enthierarchisierung des Ökonomischen im Verhältnis zu den anderen Bereichen des menschlichen Lebens einher.

2.) Erst wenn die neoklassische Einführung des Ökonomiebegriffs durch den entschiedenen Einbezug des sogenannten ‚nicht-ökonomischen‘ Bereichs aufsprengt wird, wird sich der Blick darauf eröffnen können, dass sich ökonomisches Handeln *immer auch anders* beschreiben lässt. So könnte sich die so banale wie politische Erkenntnis durchsetzen, dass die Bestimmung des Ökonomischen immer eine artifizielle, mit der Abgrenzung und Beschneidung vermeintlich ‚anderer‘ Bereiche einhergehende Bestimmung ist. Dementsprechend lassen sich solidarökonomische Akteure wie das about blank als politische Akteure verstehen, die für eine Neubestimmung dessen kämpfen, was ökonomisch relevant ist: „Es ist kein Privatvergnügen – im besten Fall ist es eine Form von Vergesellschaftung.“

LITERATUR

- Bayertz, Kurt (1998): „Begriff und Problem der Solidarität“, in: Ders. (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-53.
- Durkheim, Emile (1984): The Division of Labour in Society, London: MacMillan.

- Gibson, Katherine/Graham, Julie (2006): „Introduction to the New Edition. Ten Years On“, in: dies., *The End of Capitalism as We Knew it*, Oxford: Blackwell, S. vii-xxxvi.
- Jaeggi, Rahel (2001): „Solidarity and Indifference“, in: Ruud Ter Meulen/Will Arts/Ruud Muffels (Hg.), *Solidarity in Health and Social Care in Europe*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, S. 287-308.

Wie lässt sich solidarische Ökonomie weltweit verwirklichen?

Ein Porträt von FairBindung

JONAS HARNEY

Wintersemester 2003/2004 in Berlin: Die Diskussionen über die mögliche Einführung von Studiengebühren führt zu Widerstand in den Universitäten. Die Studierenden protestieren und streiken. Sie wollen die Bildung aus der Universität auf die Straße tragen, sie wollen, dass Bildung allen zugänglich ist. Es gibt Hausbesetzungen auf dem Campus der Humboldt-Universität, öffentliche Seminare in S-Bahnen und auf dem Alexanderplatz. Faktisch findet in diesem Semester kein regulärer Unterricht statt. In dieser Zeit lernen sich die drei Studierenden Marius Haberland, Antoine Vergne und Huy Tran kennen. Sie beteiligen sich an einer Arbeitsgruppe zum Thema solidarische Ökonomie, organisieren Seminare zu Demokratie und Partizipation. Alle drei sind davon überzeugt, dass gesellschaftliche Veränderungen nicht ohne eine Änderung der Bildung realisiert werden können. Um selbstbestimmte und partizipative Bildung zu ermöglichen, wollen sie alte Bildungshierarchien aufbrechen und demokratische Prinzipien in die Bildungswelt tragen.

Heute, zwölf Jahre später, ist aus der einstigen Student*inneninitiative eine feste Gemeinschaft geworden: FairBindung. Der Name steht für den 2009 gegründeten gemeinnützigen Verein, dessen sechzehn Mitglieder sich als Kollektiv verstehen. Sie machen Bildungsarbeit, importieren Kaffee und sind geleitet von der Idee, „eine[r] nachhaltige[n], solidarische[n] und global gerechte[n] Gesellschaft weltweit“ (FairBindung 2016a). Der Verein scheint daher bestens geeignet zu sein, um mit seiner Hilfe die Frage zu be-

antworten, ob und wie solidarische Ökonomie weltweit verwirklicht werden kann. Wie lassen sich die Praktiken der solidarischen Ökonomie ausdehnen, ohne dass dadurch die normativen Prinzipien der solidarischen Ökonomie verletzt werden? Der folgende Text geht diesen Fragen nach, indem er FairBindung porträtiert. Am Ende steht die Erkenntnis, dass solidarische Ökonomie ausgedehnt und deshalb auch global verwirklicht werden kann; und zwar durch die *Verbreitung* der Idee solidarischer Ökonomie und die *Vernetzung* von solidarisch-ökonomischen Projekten.

FAIRBINDUNG E.V.

Gemeinsam mit Arun Hackenberger und Kristina Sara Utz sitze ich in der Küche des Bürokollektivs *Thinkfarm* in Berlin-Kreuzberg. Arun ist freier Bildungsreferent, seit 2009 bei FairBindung aktiv, Kristina seit 2015 und ebenfalls in der Bildungsarbeit zu Hause. Wir trinken ihren importierten Kaffee und sie erzählen, wie FairBindung ursprünglich entstanden ist. Drei der Gründungsmitglieder von FairBindung – Marius Haberland, Antoine Vergne und Huy Tran – beteiligen sich als Student*inneninitiative zunächst an dem Schulprojekt „Demokratie Leben und Lernen“ an der Friedrich-Ebert-Schule (FES) in Berlin-Wilmersdorf. Nach einer gemeinsamen Reise nach Guatemala organisieren sie einen Schüler*innenauftausch zwischen der FES und einer Schule in Guatemala, an der ihre Freundin und späteres FairBindungs-Mitglied Annkathrin Koepke arbeitet. Im Jahr 2007 fahren die Schüler*innen der FES nach Guatemala. Die Reise zielt unter anderem darauf ab, den Schüler*innen Einblicke in alternative Lebensweisen zu gewähren. Deshalb besuchen sie auch Projekte solidarischen Wirtschaftens.¹

1 In Lateinamerika ist solidarische Ökonomie schon relativ weit verbreitet. So wohl konkrete Formen der solidarischen Ökonomie (wie Gemeinschaftsunternehmen, Erzeugergemeinschaften und lokale Ökonomien) als auch Konferenzen zum Thema der Solidarischen Ökonomie existieren dort seit längerer Zeit. Eine Darstellung von Umsetzungs- und Austauschformen der solidarischen Ökonomie in Lateinamerika seit 2001 findet sich bspw. bei Müller-Plantenberg 2008.

Eine Exkursion führt die Schüler*innen zur *Asociación Maya Nuevo Sembrador Integral*, der so genannten AMNSI-Kooperative.² Die Kooperative ist eine Vereinigung von Bauern und Bäuerinnen, die sich dem Kaffeeanbau widmen und den 60 Mitgliedsfamilien eine Lebensgrundlage geben, indem sie gemeinsam arbeiten und wirtschaften. Auf Antoine's Vorschlag hin nehmen die Gründungsmitglieder kurzerhand Kaffee mit nach Deutschland, rösten ihn und befinden ihn für gut. So entsteht die Idee, den Tätigkeitsbereich der Student*inneninitiative zu erweitern: Zur Bildungsarbeit kommt der solidarische Import von Kaffee aus Guatemala hinzu. Im Jahr 2009 wird der offizielle Verein „FairBindung e.V.“ gegründet. Mit dieser Institutionalisierung drängen sich wichtige Fragen auf: „Wer sind wir? Was tun wir? Und wie heißt es?“

Die Vereinsmitglieder einigen sich darauf, dass die Werte der Selbstbestimmung, der Partizipation und der demokratischen Entscheidungsfindung, die schon die Bildungsarbeit anleiteten, auch für den Kaffeehandel und die Vereinsarbeit gelten sollen. *Selbstbestimmte Bildungsarbeit, solidarischer Kaffeehandel* und *kollektive Vereinsarbeit* bilden fortan die drei Tätigkeitsbereiche des Kollektivs.

FairBindung versteht sich selbst als ein Akteur der solidarischen Ökonomie, vor allem hinsichtlich ihres Kaffeehandels. Doch was bedeutet solidarische Ökonomie überhaupt? Für FairBindung handelt es sich bei Projekten der solidarischen Ökonomie um „solche Formen des Wirtschaftens, die nicht den individuellen Vorteil und Profitstreben zum Ziel haben, sondern die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse auf der Basis von Solidarität, Kooperation und demokratischer Teilhabe in den Mittelpunkt stellen“ (FairBindung 2016b). Auch in der Bildungs- und Vereinsarbeit orientiert sich der Verein an den Idealen der solidarischen Ökonomie. Hier sollen nicht nur die „Gedanken der Solidarischen Ökonomie und der Nachhaltigkeit weiter verbreite[t]“ (ebd.), sondern auch die gleichen Prinzipien wie im ökonomischen Tätigkeitsbereich gelten und realisiert werden. Das heißt, Kaffeehandel und Bildungs- sowie Vereinsarbeit, ökonomische und nicht-

2 Der Name bedeutet übersetzt in etwa „Vereinigung der neuen organisch arbeitenden Maya-Landwirt*innen“.

ökonomische Tätigkeiten lassen sich bei FairBindung nicht trennen.³ In allen Tätigkeitsbereichen handelt FairBindung nach denselben Grundsätzen und orientiert sich an demselben übergeordneten Ziel, nämlich: durch ihr Handeln dabei mitzuhelfen, eine „solidarisch und global gerechte Gesellschaft“ zu verwirklichen (FairBindung 2016a). FairBindung bietet daher eine gute Möglichkeit, um die erkenntnisleitende Frage dieses Porträts zu beantworten: Wie lässt sich solidarische Ökonomie weltweit verwirklichen?

Auf den ersten Blick scheint es schwierig oder sogar unmöglich, solidarische Ökonomie global zu verwirklichen. Denn Solidarität wird gemeinhin als ein moralisches Phänomen verstanden, das nur innerhalb (relativ) kleiner sozialer Gruppen realisiert werden kann.⁴ Tatsächlich betont auch Fair-

3 Der Ethnologe Karl Polanyi kontrastiert in seinem Aufsatz „Die zwei Bedeutungen von ‚wirtschaftlich‘“ den engen Ökonomiebegriff der Wirtschaftswissenschaften mit einem weiten, sachlich-materiellen Ökonomiebegriff, demgemäß alle Tätigkeiten ökonomisch sind, die sich auf die Abhängigkeit der Menschen untereinander und ihre materielle Bedürfnisbefriedigung beziehen (vgl. Polanyi 1979: 209-218). Heben wir Polanyis Engführung auf sachlich-materielle Bedürfnisse auf und schließen immaterielle Bedürfnisse mit ein, lassen sich auch Bildungs- und Vereinsarbeit als ökonomische Praktiken begreifen, da auch sie Bedürfnisse befriedigen, nämlich Bedürfnisse nach Wissen, gemeinschaftlichem Zusammenhalt oder ähnlichem.

Ich gehe im Folgenden außerdem davon aus, dass die ökonomischen und nicht-ökonomischen Praktiken von FairBindung nicht trennbar sind. Nicht-ökonomische Praktiken sind diejenigen, die Selbstzweck sind und die wir nicht outsourcing können. FairBindungs ökonomische Praktiken sind aber nur unter Zunahme der nicht-ökonomischen Eigenheiten (wie Partizipation, Begegnung, Selbstbestimmung) hinreichend erklärt.

4 Dieses Charakteristikum kommt bspw. im Begriff der Gemeinschaftssolidarität zum Ausdruck. Bayertz zu Folge ist Gemeinschaftssolidarität der „Inbegriff der wechselseitigen Bindung und Verpflichtungen [...] zwischen einer Gruppe von Menschen“, die sich durch „gemeinsame Lebensbedingungen, gemeinsame Überzeugungen, gemeinsame Werte etc.“ auszeichnen. Solidarität ist demnach partikular: Sie ist auf die Existenz einer gemeinschaftlichen Gruppe angewiesen und darauf beschränkt. (vgl. Bayertz 1998: 49f.).

Bindung den partikularistischen Gehalt des Begriffs, wenn sie Solidarität als die „Idee des wechselseitigen Zusammenhangs einer Gruppe von Menschen“ (FairBindung 2016b) bezeichnen. Dieses partikularistische Verständnis von Solidarität scheint aber im Widerspruch zum Ziel der weltweiten Verwirklichung der solidarischen Ökonomie zu stehen. Denn wie soll sich solidarische Ökonomie als Wirtschaftsform weltweit durchsetzen, wenn der Wert der Solidarität nur innerhalb von kleinen sozialen Gruppen realisiert werden kann? Es ist daher nicht überraschend, dass FairBindung den experimentellen Charakter der solidarischen Ökonomie hervorhebt. Was solidarische Ökonomie ist und sein soll, kann nicht aus dem Begriff selbst abgeleitet werden, sondern nur durch die „praktische Erprobung von Alternativen“ (ebd.) herausgefunden werden.⁵ Erst im Anders-Handeln und Anders-Wirtschaften zeigt sich, was mit Solidarität bzw. mit solidarischer Ökonomie gemeint ist und welche normativen Prinzipien diesen zugrunde liegen. Das bedeutet, dass FairBindungs Verständnis von Solidarität und solidarischer Ökonomie nur anhand der konkreten Praktiken und Vorstellungen untersucht werden kann.⁶

Die folgende Analyse orientiert sich dementsprechend an den drei Tätigkeitsbereichen des Vereins: (1.) der Vereinsarbeit, (2.) dem Kaffeehandel

-
- 5 Bei FairBindung bewahrheitet sich, was Theoretikerinnen wie Elisabeth Voß oder Gisela Notz hervorheben, nämlich, dass die Bedeutung des Begriffs und der Inhalt solidarischer Ökonomie „unter den jeweiligen Beteiligten ausgehandelt“ werden (Voß 2015: 11). Dies bedeutet natürlich auch, dass es immer wieder zu Situationen kommt, in denen der Begriff von Solidarität in die Krise gerät und sich Theorie und Praxis, Idee und Umsetzung, Wollen und Können in die Quere kommen. Arun beschreibt die Art und Weise, wie der Verein damit umgeht. Im gemeinsamen Diskurs werden die entsprechenden Fragen gestellt: „Wo müssen die Widersprüche aufgelöst werden, wo können sie ausgehalten werden und wo sind sie falsch, aber stören die Praxis nicht?“ Dabei ist es nicht unbedingt notwendig, dass alle Mitglieder die gleichen Ansichten vertreten. Auch wenn es nach außen hin anders wirkt; innerhalb der Gruppe gibt es durchaus unterschiedliche Auffassungen und Meinungen.
 - 6 Das gilt für solidarische Ökonomie insgesamt. Die theoretische Beschäftigung mit dem Phänomen muss daher „immer an der erlebten Handlungspraxis der Bewegung anknüpfen“ (Notz 2011: 27).

und (3.) der Bildungsarbeit. Es wird sich zeigen, dass *persönliche Begegnung, umfassende Partizipation* und *Selbstbestimmung* das normative Fundament von FairBindung bilden und mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung und Akzentuierung in allen Tätigkeitsbereichen zu finden sind.

1. Kollektivarbeit

FairBindung ist offiziell als ein Verein organisiert, der durch die damit einhergehenden rechtlichen Vorgaben gewisse interne Hierarchien besitzt. Diese rechtlichen Strukturen werden aber dem Selbstverständnis von FairBindung als Kollektiv nicht gerecht. FairBindung hat sich deshalb auf formeller Ebene⁷ zusätzlich zur Vereinssatzung ein *Kollektivstatut* gegeben. Es regelt die Art und Weise ihrer Zusammenarbeit und nennt die Prinzipien, die ihrer Arbeit zu Grunde liegen.

„In unserem Kollektivstatut halten wir unter anderem unser Konsensprinzip fest, auf vier Seiten haben wir unseren Entscheidungsprozess beschrieben. Dazu gehört auch, wie wir bei grundlegenden Divergenzen fortfahren, also dann, wenn es keinen Konsens gibt. Jeder unterschreibt das Kollektivstatut, es wird jedes Jahr aktualisiert und wir halten uns daran.“

Neben dem Kollektivstatut gehört das wöchentliche Plenum zu den formellen Strukturen des Kollektivs. Im Plenum diskutieren die Mitglieder über ihre jeweiligen Arbeitsschwerpunkte (Bildung, Kaffee, etc.) und den Verein bzw. das Kollektiv selbst. Das Plenum ist der Ort, an dem letztlich alle Entscheidungen gemeinsam getroffen werden. Die Arbeit im Plenum findet in einem möglichst hierarchieflachen Raum statt und basiert darauf, dass jedes Mitglied gleichberechtigt ist und aktiv an den Diskussionen und Entscheidungen teilnimmt. Die Mitglieder des Kollektivs haben gleiches Stimmrecht, sie entscheiden demokratisch und streben Konsens untereinander an. Dafür ist es von großer Bedeutung, dass sich alle Mitglieder an den Diskussionen beteiligen, also aktiv partizipieren.

7 Als formelle Ebene der Vereinsarbeit verstehe ich die festgeschriebenen Strukturen der Zusammenarbeit im Kollektiv. Im Gegensatz dazu liegen die nicht-festgeschriebenen Werte im Umgang und in den Beziehungen zwischen den Mitgliedern auf einer informellen Ebene.

Aber natürlich bringen sich die Mitglieder unterschiedlich stark ein. Der Grad an Partizipation variiert sowohl aufgrund von äußeren Umständen, weil die meisten Mitglieder neben FairBindung noch anderweitigen Beschäftigungen nachgehen oder anderen Projekten verpflichtet sind, als auch durch interne Strukturen. So gibt es innerhalb des Vereins nur einige feste und bezahlte Stellen und nicht alle Mitglieder streben ein festes Angestellt*innenverhältnis an. Viele Mitglieder sind auf Honorarbasis oder ehrenamtlich tätig, wobei sich auch die Mitglieder mit hauptamtlichen Stellen ehrenamtlich einbringen. Im Unterschied zu klassischen Angestellt*innenverhältnissen entscheiden die Mitglieder dabei selbst, wie intensiv ihre projektbezogene Mitarbeit ist und welche offizielle Form ihre Mitarbeit annimmt. Diese Praxis vermeidet einseitige Abhängigkeiten von Arbeitgeber*innen und garantiert die individuelle Selbstbestimmung der Mitglieder.

Die Unterschiede in der Mitarbeit führen zu Ungleichgewichten im Grad an Partizipation. Das ist ein Grund dafür, warum Kristina von einem möglichst hierarchieflachen Raum spricht. Der Illusion eines hierarchiefreien Entscheidungsprozesses geben sich die Mitglieder nicht hin. Stattdessen versuchen sie, die auftretenden Probleme zu thematisieren, um die Ungleichgewichte möglichst gering zu halten. Im wöchentlichen Plenum besprechen sie Probleme der täglichen Vereinsarbeit und versuchen gemeinsame Lösungen oder Bewältigungsstrategien zu finden. An insgesamt vier Terminen im Jahr nutzen sie das Plenum explizit für eine externe Supervision. „Den Anspruch an gleiche Mitbestimmung zu leben, kostet viel Zeit und Mühe“, fasst Kristina zusammen.

Aus dem Dargestellten lassen sich zwei Werte ableiten, die für die formelle Ebene der Vereinsarbeit von großer Bedeutung sind: *Umfassende Partizipation* und *individuelle Selbstbestimmung*. FairBindungs Partizipationsform bezeichne ich hier als *umfassend*, weil sie nicht nur die schlichte und punktuelle Wahl von Repräsentant*innen meint, sondern miteinschließt, dass alle Mitglieder substantiell und dauerhaft an den Entscheidungsprozessen mitwirken. Sie partizipieren aktiv und gleichberechtigt. Das ermöglicht gleichzeitig, dass die individuelle Selbstbestimmung trotz unterschiedlicher Form und Intensität der Mitarbeit erhalten bleibt, denn die Mitglieder können frei entscheiden, wie viel sie beitragen und sind trotzdem umfassend beteiligt.

Zum eigentlichen Gemeinschaftscharakter des Kollektivs gehören neben den formellen Normen auch die informellen Werte: Die gemeinsamen

Ideen und Interessen bilden die motivationale Grundlage der *Zusammenarbeit*, die persönlichen Beziehungen und das Vertrauen untereinander garantieren den *Zusammenhalt* des Kollektivs. Bereits die Entstehung der einstigen Student*inneninitiative legt nahe, dass sich ihre *Zusammenarbeit* auf diese Weise konstituiert, weil sich die damaligen Student*innen durch gemeinsame Ideen und Projekte kennenlernten. Damals wie heute entwickeln sich durch die gemeinsamen Aktivitäten persönliche Beziehungen, die von engen Freundschaften bis zu lockeren Bekanntschaften im Kontext der gemeinsamen Arbeit reichen. Für Kristina drückt der Kollektiv-Begriff diese Form der Verbundenheit aus. Sie versteht darunter

„eine enge Verbindung, die auf gleichen Werten beruht. Wir haben uns zusammengeschlossen, weil wir eine gleiche Idee, gleiche Werte, gleiche Normen teilen und die miteinander leben und auf eine bestimmte Art und Weise miteinander arbeiten wollen.“

Abbildung 1: Das FairBindungskollektiv



Quelle: FairBindung e.V.

Der *Zusammenhalt* des Kollektivs ist durch die Vertrauensverhältnisse zwischen den Mitgliedern gewährleistet. Sie vertrauen darauf, dass sich alle

gegenseitig verpflichtet sind. Sie übernehmen Verantwortung füreinander und handeln im Sinne des Kollektivs. Beispielsweise hat FairBindung ein internes System des Lohnausgleichs, das auf Vertrauensbasis funktioniert. Die Vertrauensverhältnisse beruhen auf persönlichen Beziehungen, also darauf, dass die Mitglieder sich untereinander kennen und in direktem Kontakt zueinander stehen. Aus diesem Grund ist das Kollektiv, um es mit Kristinas Worten auszudrücken, durch eine Offenheit charakterisiert, die „mit einer gewissen Langsamkeit“ funktioniert. Wenn ein neues Mitglied aufgenommen werden soll, gibt es eine Phase des Kennenlernens. Erst danach entscheiden die Mitglieder darüber, ob die Zusammenarbeit passt. Auch Kristina, die FairBindung 2015 beigetreten ist, hat diesen Prozess durchlaufen. Sie kannte durch die Zusammenarbeit im Bildungsbereich bereits einige Personen von FairBindung und wurde so auf den Verein aufmerksam. Ihre Motivation schöpfte sie aus den gemeinsamen Interessen und dem Bedürfnis, in eine Gruppe involviert zu sein.

„Mir war besonders wichtig, in eine lokale Gruppe in Berlin eingebunden zu sein, denn zuvor hatte ich viel bundes- und europaweite Netzwerkarbeit gemacht. Ich kannte schon einige Leute von FairBindung. Wir sind uns oft über den Weg gelau-fen und das war immer sehr nett. Dann haben wir uns getroffen und vereinbart, dass ich mal reinschau. Das hat von Anfang an ziemlich gut gepasst.“

Kristinas Aussage verdeutlicht noch einmal, wie wichtig persönliche Beziehungen und Vertrauen für die funktionierende Vereinsarbeit sind; zwei Momente, die sich in dem Begriff der *persönlichen Begegnung* zusammenfassen lassen. Damit lässt sich festhalten, dass die Praktiken der Vereinsarbeit von FairBindung durch drei wichtige Werte bestimmt sind: Individuelle Selbstbestimmung, umfassende Partizipation und persönliche Begegnung zwischen den Vereinsmitgliedern. Damit komme ich zum zweiten Punkt der Analyse: dem Kaffeehandel.

2. Kaffeehandel

Der Kaffeehandel ist FairBindungs Beispiel dafür, wie ihren Vorstellungen gemäß solidarische Ökonomie funktionieren kann und soll. Ursprünglich hatte die Idee, einen Kaffeehandel zu gründen, allerdings einen anderen Hintergrund, wie aus Kristinas Ausführungen deutlich wird:

„Es gab den persönlichen Kontakt, da waren Menschen vor Ort, die haben die Kooperative kennengelernt und haben gemerkt: die machen gute Arbeit. Es ging nicht von hier, vom Schreibtisch, oder von einer theoretischen Idee aus.“

Es waren stattdessen die konkreten Eindrücke und Erfahrungen während des Besuchs in Guatemala, die den Ausschlag für die Kooperation gaben. Die Gründungsmitglieder von FairBindung suchten sich deshalb auch nicht das Importgut Kaffee aus, sondern die Zusammenarbeit mit den Menschen in Guatemala.

„Wir haben uns immer wieder aktiv für die Zusammenarbeit mit AMNSI entschieden. Und der Grundsatz dabei ist: Wir handeln in erster Linie als Menschen miteinander und der Kaffee ist das Mittel, über den dieses Handeln funktioniert.“

Als die Mitglieder der Student*inneninitiative die AMNSI-Kooperative zum ersten Mal besuchten, war ihr Kaffeeverkauf von den Weltmarktpreisen beherrscht, den die Zwischenhändler, die so genannten Coyotes, an sie weitergaben. Heute hingegen

„haben die Mitglieder der Kooperative die Möglichkeit, den Kaffee über die Kooperative an FairBindung in Deutschland zu verkaufen. Wir bieten der Kooperative dabei nicht nur einen deutlich höheren Preis als nach Weltmarktstandards und selbst als es im Fairen Handel üblich ist. Die Kooperative erhält zudem einen Vorschuss von 90% des Kaufpreises der Ernte, um nicht teure Kredite zur Vorfinanzierung vor Ort aufnehmen zu müssen.“ (FairBindung 2016c).

FairBindung grenzt die eigene Wirtschaftsweise dabei explizit vom *fairen Handel* ab, wie er im Kaffeehandel relativ verbreitet ist. Denn ihr Handel ist nicht nur *fair*, sondern auch *solidarisch*. Zusätzlich sparen sie durch den Verzicht auf das *Transfair-Siegel* Kosten und stellen die selbstgeschaffene Transparenz in den Mittelpunkt.

Die Kooperation mit AMNSI erfolgt, zumindest dem Anspruch nach,⁸ auf Augenhöhe. Der Kaffeepreis wird jedes Jahr gemeinsam mit der Ko-

8 Robin Stock, Bildungsreferent und seit 2009 bei FairBindung aktiv, sagt dazu: „Die unterschiedlichen Privilegien in der Arbeit mit AMNSI sind dennoch spür-

operative ausgehandelt. Der Preis wird dadurch bestimmt, wer von dem Produkt wie viel Gewinn benötigt; also abhängig davon, welche Bedürfnisse mit dem Gewinn bedient werden müssen. Sowohl die Bedürfnisse der Produzent*innen der Kooperative als auch die Kosten für den Vertrieb und den Bedarf von FairBindung werden dabei einkalkuliert.⁹ Zwar sind sich alle Beteiligten bewusst, dass es zwischen AMNSI und FairBindung unauflösbare Machtverhältnisse gibt, die sie berücksichtigen müssen. Im Gegensatz zum klassischen Kaffeeimport versuchen sie aber durch die Erfüllung der essentiellen Bedürfnisse (insbesondere die der Produzent*innen), die einseitigen Abhängigkeiten so gering wie möglich zu halten.

Der solidarische Kaffeehandel erschöpft sich jedoch längst nicht in der Kooperation mit AMNSI. FairBindung tritt außerdem dafür ein, dass möglichst die „vollständige Produktions- und Wertschöpfungskette [...] nach den Prinzipien der Solidarischen Ökonomie gestaltet ist“ (FairBindung 2016d). Deswegen lassen sie die Kaffeebohnen bei *Fedecocagua* weiterverarbeiten und bei *Langen Kaffee* lagern und rösten.¹⁰ Alle Akteur*innen, die an der Herstellung des Kaffees beteiligt sind, orientieren sich an ähnlichen Werten und Prinzipien wie FairBindung. Ihre Zusammenarbeit basiert auf gleichberechtigter Entscheidungsfindung und Bedürfniserfüllung aller Beteiligten. *Umfassende Partizipation* äußert sich im Kaffeehandel deshalb nicht nur als aktive Mitbestimmung, sondern insbesondere darin, dass die

bar. Unsere Kooperation mit AMNSI kann wohl niemals vollkommen auf Augenhöhe geschehen. Denn wir als Ultraprivilegierte hier in Deutschland sitzen immer am längeren Hebel.“

- 9 FairBindung veröffentlicht die Zusammensetzung des Preises im Internet. Siehe <http://www.fairbinding.org/kaffee/solidarischerhandel/preis>.
- 10 Fedecocagua ist die Abkürzung für den Dachverband der Kaffekooperativen in Guatemala: „Federación de Cooperativas Agrícolas de Productores de Café de Guatemala“. Der Verband verschafft den einzelnen Kooperativen Zugang zum Weltmarkt und ermöglicht den Kleinbauern und -bäuerinnen so mit großen Exporteur*innen konkurrieren zu können (vgl. Fedecocagua 2016). Langen Kaffee GmbH + Co. KG ist eine Kaffeerösterei, die selbst nach fairen und solidarischen Standards handelt. Ebenso wie FairBindung kritisieren sie das klassische Transfair-Siegel und haben sogar ein eigenes Siegel mit strikteren Bedingungen entwickelt (vgl. Langen Kaffee 2016).

essentiellen Bedürfnisse gleichberechtigt beachtet und erfüllt werden. Um das zu gewährleisten, steht FairBindung in aktivem und persönlichem Kontakt – praktiziert also *persönliche Begegnung* – mit allen beteiligten Akteur*innen.

Dies gilt auch für die Endabnehmer*innen und Konsument*innen. FairBindung verkauft den Kaffee sowohl über ihren Onlineshop als auch in einigen alternativen Geschäften und Cafés in Berlin, wobei sie zu den Großabnehmer*innen immer direkten Kontakt suchen und pflegen. Dahinter steckt mehr als bloße Kundenbetreuung. FairBindung macht es sich sowohl zur Aufgabe, den Produzent*innen der AMNSI-Kooperative davon zu berichten, wo ihr Kaffee konkret verkauft und getrunken wird, als auch den Verbraucher*innen die Geschichte ihres Kaffees zu erzählen. Dafür finden sich auf den Kaffeepackungen selbst und auf der Internetseite von FairBindung Informationen zu Herkunft, Produzent*innen und zur Weiterverarbeitung des Kaffees.

*Abbildung 2: Übergabe des Kaffee-Endprodukts an die Produzent*innen von AMNSI*



Quelle: FairBindung e.V.

Der Verkaufspreis des Kaffees liegt unterhalb dessen, was die Qualität des Kaffees rechtfertigen würde. Warum? FairBindung möchte nicht, dass ihr Kaffee ein elitäres Nischenprodukt ist, das sich nur eine kleine Schicht reicher Personen leisten kann, sondern in erster Linie von den Menschen konsumiert wird, die dieselben Ziele und Werte teilen. Deshalb können sich die Käufer*innen auch zwischen einem normalen und einem höheren Solidaritätspreis entscheiden.

Trotz des relativ moderaten Preises trägt sich der Kaffeehandel inzwischen selbst und finanziert sogar eine feste Mitarbeiter*innenstelle im Verein. Die übrigen Gewinne werden für die Vernetzung innerhalb des solidarischen Kaffeehandels genutzt, vor allem für die Arbeit im Netzwerk *MITKA*, in dem zehn Gruppen des Kaffeeimports und die dazugehörigen Kaffeekooperativen aus Mittelamerika zusammengeschlossen sind.¹¹ *MITKA* dient in erster Linie als Schnittstelle zwischen den Importeur*innen. Hier wird der Import des Rohkaffees gebündelt, so dass auch kleine Gruppen den Kaffee direkt importieren können. Statt zu konkurrieren, kooperieren die Gruppen miteinander, wobei die Zusammenarbeit von der persönlichen Begegnung lebt. Zwei- bis dreimal im Jahr treffen sich die Vertreter*innen der jeweiligen Gruppen und führen Gespräche über Preise, Ernten und die Kooperativen. Dabei geht es nicht nur um den jeweiligen Vorteil der einzelnen Gruppen, sondern um eine solidarische Gemeinschaftspraxis, beispielsweise im Umgang mit der Roja-Krankheit. Diese Pflanzenkrankheit kann für die Kooperativen zu einer existentiellen Gefahr, wenn sie große Teile der Ernte vernichtet. Ist eine Kooperative davon betroffen, beraten sich die Gruppen, um Ernteausfälle im *MITKA*-Netzwerk und zwischen den Kooperativen zu kompensieren.

Darüber hinaus gibt es sowohl bei FairBindung als auch bei *MITKA* immer wieder Überlegungen größeren Netzwerken beizutreten, beispielsweise dem *Forum Fairer Handel* oder der *World Fairtrade Organization*. Die Mitarbeit in diesen Organisationen bietet die Chance, auch auf politischer Ebene etwas zu bewegen. Sowohl FairBindung als auch *MITKA* haben sich aber bisher aus zwei Gründen gegen eine Mitarbeit entschieden: Erstens besitzen die großen Netzwerke nicht jene linkspolitische Grundorientierung, die sie für sich selbst in Anspruch nehmen. Zweitens kostet

11 Die Abkürzung *MITKA* steht für „Mittelamerika Kaffee Im- und Export“.

großpolitische Netzwerkarbeit viel Zeit und Energie; wichtige und begrenzte Ressourcen für FairBindung. Luis Carrera, seit 2014 für den Kaffeehandel bei FairBindung zuständig, sagt dazu: „Wir sind ganz klein und bescheiden. Wir haben nicht so viele Ressourcen. Und das Wertvollste ist die Beziehung zu den Kooperativen.“

Wir können festhalten, dass sich die Werte, die bereits die Vereinsarbeit anleiten, mit anderer Akzentuierung im Kaffeehandel wiederfinden: Die Zusammenarbeit mit den Produzent*innen, den Großkund*innen und Konsument*innen lebt von der *persönlichen Begegnung*. Für die Kooperation mit AMNSI ist die persönliche Begegnung besonders grundlegend. Sie ermöglicht, dass alle Beteiligten ihre essentiellen Bedürfnisse äußern können. Nur dann kann *umfassende Partizipation* außer gleicher Mitbestimmung und aktiver Teilnahme auch die gleichberechtigte Erfüllung der essentiellen Bedürfnisse einschließen. Durch persönliche Begegnung und umfassende Partizipation wird verhindert, dass sich die Produzent*innen in einseitige Abhängigkeiten begeben müssen. Denn, wenn es an Grundgütern fehlt, dann wären sie, um ihr Auskommen zu sichern, gezwungen, Verträge einzugehen, die sie möglicherweise nicht wollen. Da hier aber ihre essentiellen Bedürfnisse erfüllt sind, bleibt die *Selbstbestimmung* der Produzent*innen weitestgehend gewahrt. Die Analyse des Kaffeehandels bekräftigt also die Bedeutung der drei Prinzipien: persönliche Begegnung, umfassende Partizipation und Selbstbestimmung. Zusätzlich zeigt die Praxis des Kaffeehandels bereits in Ansätzen, wie diese zusammenhängen: Persönliche Begegnung ermöglicht umfassende Partizipation, wodurch die Selbstbestimmung der Beteiligten gewahrt werden kann.

Eine weitere Betätigung verbindet den Kaffeehandel außerdem mit dem dritten und letzten Tätigkeitsbereich von FairBindung, der Bildungsarbeit: MITKA kümmert sich auch um die Vernetzung der Kooperativen in Mittelamerika. Durch Fundraising gelang es MITKA beispielsweise, dass sich 2015 Vertreter*innen aller Kaffekooperativen und der Importgruppen in Managua, Nicaragua, treffen konnten. Luis berichtet davon:

„Es ging darum, eine engere Beziehung zwischen den Gruppen und den Kooperativen aufzubauen und sich über wichtige Fragen auszutauschen: Seid ihr einverstanden mit den Preisen? Welche Herausforderungen habt ihr beim Anbau? Welchen Einfluss hat der Klimawandel auf eure Arbeit? Wie sieht es mit der Roja-Krankheit aus?“

Bei diesen Treffen geht es nicht in erster Linie um die wirtschaftliche Zusammenarbeit, sondern um den Austausch von Erfahrungen und Wissen zwischen den Kooperativen und den Importgruppen. Damit komme ich zum letzten Teil der Analyse: der Bildungsarbeit.

3. Bildungsarbeit

Wie das Kooperativentreffen zeigt, leistet FairBindung bereits als ökonomischer Akteur Bildungsarbeit. Denn durch den Austausch von Erfahrungen zwischen den Kooperativen und die Diskussion von an den Kaffeehandel angrenzenden Themen, wie Klimawandel und Postkolonialismus, wird bestehendes Wissen weitergeben und neues Wissen gemeinsam geschaffen. Andererseits fließen auch die Erfahrungen aus dem Kaffeehandel in die konkrete Bildungsarbeit hinein. Die Bildungsarbeit besteht aus Projekten unterschiedlichster Art: Workshops in Schulen, Seminare für Freiwilligendienstleistende, offene Diskussionen oder Ausflüge zu nachhaltigen und solidarischen Projekten. FairBindungs Bildungsarbeit reicht von solchen Projekten praxisorientierter Wissensvermittlung bis hin zu theoretischen Auseinandersetzungen in Ideenwerkstätten oder Thinktanks.¹² Nicht nur thematisch ist die Bildungsarbeit breit aufgestellt, auch die meisten der sechzehn Mitglieder des Kollektivs arbeiten im Bildungsbereich. Daher ist es nicht überraschend, dass die Bildungsarbeit der umfassendste Tätigkeitsbereich von FairBindung ist. Arun charakterisiert ihn folgendermaßen:

„Die Bildungsarbeit ist unser Sprachrohr und hat die Möglichkeit Themen zu setzen, Räume zu schaffen und sich darüber auszutauschen. Gleichzeitig ist sie aber auch schon Verwirklichung einer anderen Bildung, indem wir sie anders gestalten, als die

12 Für die praxisorientierte Wissensvermittlung hat FairBindung bspw. zusammen mit dem *Konzeptwerk Neue Ökonomie e.V.* aus Leipzig das Methodenheft „Endlich Wachstum!“ herausgegeben, in dem Lehrmethoden und Inhalte zu Wirtschaftswachstum und dessen Alternativen zusammengestellt sind; mit den *Transition Tours* organisiert FairBindung Fahrradtouren zu alternativen Projekten in Berlin und Umgebung. Auf theoretischer Ebene beschäftigt sich FairBindung mit Themen wie Nachhaltigkeit, Degrowth, Postwachstum oder Postkolonialismus, beispielsweise durch ihre Mitarbeit im *Berliner Entwicklungspolitischen Ratschlag* und durch Netzwerkarbeit mit *Degrowth*-Akteur*innen.

ökonomisierte Bildung, wie sie im Moment stattfindet. Das spiegelt sich wider in den Themen, die wir setzen, in der Art und Weise, wie wir Bildung verstehen, durchführen und nach außen tragen.“

Aruns Zitat legt nahe, dass FairBindungs Bildungsarbeit zugleich Mittel und Zweck ist. Bildungsarbeit ist Mittel, um die Prinzipien einer solidarischen und gerechten Gesellschaft zu vermitteln. Sie ist aber auch Selbstzweck, weil diese Prinzipien schon in der Bildungsarbeit selbst umgesetzt werden. Die Bildungsprojekte zielen darauf ab, selbstständiges und ganzheitliches Lernen zu fördern, gemeinschaftliche Entscheidungsfindungen zu ermöglichen und die Selbstreflexion der Teilnehmer*innen zu stärken. Auch die Selbstbestimmung der Referent*innen soll möglichst umfassend gewahrt bleiben, indem sie Themen und Methoden, die und mit denen sie vermitteln wollen, weitestgehend selbst setzen. *Partizipation* und *Selbstbestimmung* sind daher die leitenden Werte der Bildungsarbeit.

Abbildung 3: Diskussionen in einem Seminar von FairBindung



Quelle: FairBindung e.V.

Allerdings ist es nicht immer ganz einfach, den beiden Werten gerecht zu werden. Die Orte und Institutionen, an denen die Bildungsarbeit stattfindet,

grenzen die Themen und die Art und Weise der Bildung oftmals ein. Insbesondere in Schulen können alternative Bildungsformate nur schwer umgesetzt werden. Trotzdem versuchen die Referent*innen von FairBindung ihren Ansprüchen möglichst nahe zu kommen, beispielsweise mit dem Projekt „Golden Globe. filmreife Ideen für eine zukunftsfähige Welt“. Schüler*innen ab der siebten Klasse erhalten hier die Möglichkeit, innerhalb einer Woche einen eigenen Film zu drehen. Sie bestimmen dabei als Gruppe, welches konkrete Thema und welche Geschichte ihr Film zeigen soll. Obwohl das Format der Arbeit vorgegeben ist, können so das selbständige Lernen gefördert und die Entscheidungs- und Handlungskompetenzen der Schüler*innen gestärkt werden.

Ein schwerwiegendes Hindernis für die Verwirklichung von partizipativer und selbstbestimmter Bildungsarbeit stellt die Abhängigkeit von Fördergeldern dar. Der Großteil der Bildungsarbeit von FairBindung wird durch externe Mittel finanziert. Den Mittelgeber*innen müssen die zu vermittelnden Inhalte und die didaktischen Mittel vorab präsentiert werden, so dass sie nicht mit den Teilnehmer*innen selbst erarbeitet werden können – so wie es eigentlich in einem Bildungsprojekt sein sollte, das auf Partizipation und Selbstbestimmung setzt. Kristina zeigt sich im Gespräch deshalb auch selbstkritisch hinsichtlich der Frage, ob solche drittmitteleinfinanzierte Bildungsarbeit überhaupt dem selbstgesteckten Anspruch gerecht wird: „Es ist natürlich fraglich, ob das dann echte partizipative Bildungsarbeit ist“.

Zugleich führt die finanzielle Abhängigkeit von Fördergeldern zu einem weiteren Problem, dass dem solidarischen Charakter der Bildungsarbeit zuwiderläuft: FairBindung konkurriert im Wettbewerb um die Fördergelder mit anderen Bildungsträger*innen, die ähnliche Bildungsarbeit machen und dementsprechend ähnliche Ideale haben. Um diese Konkurrenzsituationen zu vermeiden, bemüht sich FairBindung, wie Arun es ausdrückt, „konkurrenzbewusst [zu] handeln“. FairBindung sucht aktiv den Kontakt und Austausch mit anderen Mitbewerber*innen und versucht so die Konkurrenz- in Kooperationsverhältnisse umzuwandeln.

Kooperation mit anderen Bildungsträger*innen ist allerdings mehr als bloße Konkurrenzvermeidung, wie die Zusammenarbeit von FairBindung mit dem *Konzeptwerk Neue Ökonomie e.V.* in Leipzig zeigt. FairBindung stimmt sich mit dem Konzeptwerk nicht nur über Förderanträge ab, um der Konkurrenzlogik zu widerstehen, sie arbeiten vor allem inhaltlich zusammen und unterstützen sich dabei finanziell und logistisch. Hier stehen vor

allem gemeinsame Projekte und die Vernetzung untereinander im Mittelpunkt. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass die Zusammenarbeit nicht nur auf strategischen Gründen beruht. Vielmehr gibt es zwischen FairBindung und dem Konzeptwerk viele persönliche Kontakte und sogar personelle Überschneidungen – also *persönliche Begegnung*.¹³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bildungsarbeit die öffentlichkeitswirksamste Tätigkeit von FairBindung ist, mit der die Ideen, also auch die Ideen von Solidarität und solidarischer Ökonomie, *verbreitet* werden können. Die Bildungsarbeit ist von den beiden Werten der Selbstbestimmung und der Partizipation geprägt und FairBindung kooperiert durch persönliche Begegnung mit anderen Gruppen der Bildungsarbeit. Wir finden hier jene drei normativen Prinzipien wieder, die bereits in den vorhergehenden Analysen identifiziert worden sind, nämlich: (umfassende) Partizipation, persönliche Begegnung und Selbstbestimmung.

ZIELE UND WERTE DER SOLIDARISCHEN ÖKONOMIE

Persönliche Begegnung bezeichnet die vor allem zwischen FairBindungs Mitgliedern präsenten Momente der persönlichen Beziehungen und des Vertrauens sowie den persönlichen Kontakt mit externen Gruppen, wie der AMNSI-Kooperative oder dem Konzeptwerk Neue Ökonomie.

Umfassende Partizipation meint in Abgrenzung zu punktuellen und repräsentativen Partizipationsformen die kontinuierliche, aktive und gleichberechtigte Teilnahme an Entscheidungsprozessen sowie die Berücksichtigung und Erfüllung der essentiellen Bedürfnisse der Beteiligten. Umfassende Partizipation spielt für FairBindung eine entscheidende Rolle. Denn erstens ist das Kollektiv auf die kontinuierliche und substantielle Partizipation ihrer Mitglieder angewiesen, damit gleichberechtigte Entscheidungen

13 Zum Beispiel hat Kristina bereits mit Leuten des Konzeptwerks zusammengearbeitet, bevor sie zu FairBindung kam. Umgekehrt arbeitet Jona Blum, ehemaliges Mitglied von FairBindung, seit ihrem Umzug nach Leipzig im Konzeptwerk Neue Ökonomie. Hieran wird deutlich, wie sich persönliche Kontakte durch projektbezogene Zusammenarbeit verdichten und sich somit auch der Grad an Kooperation und Unterstützung intensiviert.

möglich sind. Zweitens schließt umfassende Partizipation auch die gleichberechtigte Beachtung und Erfüllung der essentiellen Bedürfnisse der Beteiligten mit ein, was sich am deutlichsten in der Zusammenarbeit mit den Kaffeeproduzent*innen, aber auch im kollektivinternen Lohnausgleichssystem von FairBindung wiederfindet. Drittens zielt die Bildungsarbeit auf die partizipative Mitwirkung der Teilnehmer*innen ab, sowohl als Mittel in der Wissensvermittlung wie auch als Ziel der Bildungsprojekte selbst.

Umfassende Partizipation ist dabei immer auf persönliche Begegnung zwischen den Personen und Gruppen angewiesen, denn in jedem Tätigkeitsbereich von FairBindung bietet persönliche Begegnung die Grundlage dafür, dass umfassende Partizipation möglich wird. Erstens erlaubt die persönliche Kommunikation, dass alle Beteiligten (vereinsintern und -extern) kontinuierlich und substantiell in die Entscheidungsprozesse eingebunden sind. Andernfalls wäre die Mitwirkung der Einzelnen auf punktuelle Situationen oder auf die Wahl von Repräsentant*innen reduziert. Zweitens können die Bedürfnisse (insbesondere der Kaffeeproduzent*innen) erst dann angemessen erfüllt werden, wenn sie im persönlichen Gespräch eingebracht und von den Beteiligten anerkannt werden können. Und drittens garantieren die persönlichen Beziehungen und das Vertrauen im FairBindungskollektiv den Zusammenhalt der Mitglieder und das erfolgreiche Funktionieren des Vereins.

Selbstbestimmung – das dritte normative Prinzip – zeigt sich am Deutlichsten in der Bildungsarbeit, es ist dort erklärtes Ziel und Mittel. Doch Selbstbestimmung spielt auch in der Zusammenarbeit mit den Akteur*innen des Kaffeehandels und im FairBindungskollektiv eine entscheidende Rolle. Sie kann in allen Tätigkeitsfeldern als das grundlegende Ziel von FairBindung betrachtet werden, weil die anderen normativen Werte (persönliche Begegnung und umfassende Partizipation) dazu beitragen, dass Selbstbestimmung erhalten bleibt. Warum? Erstens versucht FairBindung die essentiellen Bedürfnisse insbesondere der Kaffeeproduzent*innen zu erfüllen und zu garantieren. Das ermöglicht es diesen nicht nur, gleichberechtigt an den Entscheidungen teilzunehmen, sie behalten dadurch auch einen Großteil ihrer Unabhängigkeit. Denn sie sind nicht gezwungen, Bedingungen zuzustimmen, die sie nicht wollen, weil ihr Auskommen, also ihre grundlegenden Bedürfnisse gesichert sind. Um die Selbstbestimmung bei den Kaffeeproduzent*innen zu belassen, muss also umfassende Partizipation praktiziert werden. Zweitens werden im FairBindungskollektiv Pro-

bleme und Auseinandersetzungen in Kauf genommen, um die individuelle Selbstbestimmung zu bewahren, was den hohen Wert verdeutlicht, der dieser beigemessen wird. Die direkte und kontinuierliche Partizipation aller Vereinsmitglieder und ihre Vertrauensbasis ist entscheidend dafür, dass die Probleme bearbeitet und gelöst werden können. Auch hier ermöglicht ihre Form der Partizipation und der persönlichen Begegnung die Bewahrung der Selbstbestimmung.

Es kann also festgehalten werden: Die entscheidenden normativen Prinzipien – also die Werte, die die Tätigkeiten von FairBindung anleiten und ihr Verständnis von Solidarität und solidarischer Ökonomie bestimmen – sind *persönliche Begegnung, umfassende Partizipation* und *Selbstbestimmung*. Das Verhältnis zwischen diesen drei Prinzipien lässt sich wie folgt bestimmen: Persönliche Begegnung ermöglicht die Realisierung von umfassender Partizipation und beide Prinzipien tragen zusammen dazu bei, dass Selbstbestimmung (bestmöglich) verwirklicht werden kann.¹⁴ Wir können uns nun der eigentlichen Frage zuwenden: Wie lässt sich solidarische Ökonomie weltweit verwirklichen? Oder genauer gefragt: Wie können die Praktiken der solidarischen Ökonomie ausgedehnt werden, ohne dass dabei die normativen Prinzipien verletzt werden, die diesen Praktiken zu grunde liegen?

AUSDEHNUNG SOLIDARISCHER ÖKONOMIE DURCH VERGRÖSSERUNG UND VERNETZUNG

Eine einfache Möglichkeit besteht darin, die Gruppe, also die jeweiligen Akteur*innen der solidarischen Ökonomie zu *vergrößern*. Stellen wir uns vor, dass die Mitgliederzahl von FairBindung massiv anwachsen würde, der Kaffeehandel ausgebaut und die Bildungsarbeit durch Filialen in anderen Städten oder Ländern expandieren würde. Nehmen wir also an, FairBindung würde zu einer *Großgruppe*, die mehrere hundert oder tausend Mit-

14 Selbstbestimmung darf hier nicht als ein Wert verstanden werden, dessen vollständige Erfüllung erreichbar wäre. Der Grad der Selbstbestimmung variiert sicherlich immer. Das Entscheidende ist, dass FairBindung bestrebt ist, so viel Selbstbestimmung wie möglich zu verwirklichen bzw. zu erhalten.

glieder hätte. Wären persönliche Begegnung, umfassende Partizipation und Selbstbestimmung dann noch möglich? Kristina zumindest zweifelt daran:

„Ich glaube nicht, dass es geht. Sowohl gruppendifamische Aspekte als auch diese Art von Austausch braucht eine Vertrauensebene. Da gibt es eine ganz klare Begrenzung der Anzahl der Mitglieder, sozusagen einen quantitativen Deckel.“

Tatsächlich scheinen die zur Debatte stehenden Werte nur in relativ kleinen Gruppen realisiert werden zu können. Sowohl umfassende Partizipation als auch persönliche Begegnung implizieren, dass sich die beteiligten Personen treffen und unterhalten können. Um in umfassender Weise partizipieren zu können und um echte gleichberechtigte Entscheidungen zu ermöglichen, müssen sich die Beteiligten austauschen und gemeinsam diskutieren können. Die dafür notwendige Direktheit ist aber nur in kleinen, begrenzten Gruppen möglich. In großen Zusammenschlüssen müssen die direkten Begegnungs- und Partizipationsformen zunehmend reguliert und durch andere Strukturen, wie beispielsweise repräsentative Entscheidungsgremien oder gesteuerte, möglicherweise hierarchisch geordnete Kommunikationsweisen, ersetzt werden. Je größer die Gruppe ist, desto unpersönlicher und indirekter finden Begegnung und Mitbestimmung statt, bis sie schließlich ganz verschwinden. Das heißt: Durch die einfache *Vergrößerung* von einzelnen Akteur*innen kann solidarische Ökonomie *nicht* beliebig ausgedehnt werden; zumindest nicht, ohne deren spezifische normative Prinzipien zu verletzen. Auch Arun antizipiert diese Schlussfolgerung. Er vermutet aber, dass solidarische Ökonomie Strukturen und Organisationsformen finden könnte, so dass die grundlegenden Werte erhalten blieben:

„Es gibt eine bestimmte Größe, an der Solidarische Ökonomie, so wie wir sie leben und erleben, Grenzen hat. Aber ich glaube trotzdem, dass die Größe nicht der entscheidende Faktor ist, sondern die Struktur und die Organisation. Ich weiß nicht, wie es aussieht. Aber ich könnte mir vorstellen, auch mit sehr vielen Personen oder in räumlich großen Organisationseinheiten Prinzipien der Solidarischen Ökonomie voll und ganz umzusetzen; und das mit den Schlagworten Partizipation, direkte Kommunikation, Vertrauen und Kontakt, auch wenn diese andere Wege finden.“

Wie können solche Wege aussehen? Welche Wege der Ausdehnung ermöglichen, dass die normativen Prinzipien erhalten bleiben? Eine Alternative

wurde durch das Porträt bereits sichtbar: FairBindung kooperiert mit vielen anderen Gruppen, wie der AMNSI-Kooperative, im MITKA-Netzwerk oder mit dem Konzeptwerk Neue Ökonomie. Sie sind darüber hinaus Teil von Netzwerken der solidarischen Ökonomie und der Bildungsarbeit.¹⁵ Beispielsweise vernetzen sie sich im *Berliner Entwicklungspolitischen Ratsschlag* (BER), durch dessen *Promotor*innen-Programm* besonders die Zusammenarbeit der entwicklungs politischen NGOs in Berlin gefördert werden soll. Kooperation und Zusammenarbeit deuten auf eine *wertbewahrende Alternative* zur schlichten Vergrößerung hin: die Ausdehnung solidarischer Ökonomie durch *Vernetzung*.

Wie im Verlauf des Porträts deutlich geworden ist, finden sich die normativen Prinzipien der persönlichen Begegnung, umfassenden Partizipation und Selbstbestimmung nicht nur in der internen Vereinsarbeit von FairBindung, sondern auch in den Interaktionen und Kooperationen mit externen Akteur*innen wieder. Die Vernetzungspraxis von FairBindung lässt sich deshalb mit folgendem Bild veranschaulichen: FairBindung ist wie eine kleine Insel innerhalb des großen Stroms, der die Welt mit dem in ihr vorherrschenden kapitalistischen Wirtschaftssystem symbolisiert. Diese Insel und die Anzahl ihrer Bewohner*innen können zwar wachsen – also *vergrößert* werden – aber nur bis zu einem gewissen Grad, da sie sonst im Strom untergehen, sprich ihren solidarischen Charakter verlieren würden. Aus diesem Grund bauen die Inselbewohner*innen Brücken zwischen ihrer Insel und anderen Inseln, über die sie mit anderen Personen und Gruppen in persönlichen Kontakt treten: Sie *vernetzen* sich.

Können die normativen Prinzipien durch diese Praxis erhalten bleiben? Ja, denn durch den persönlichen Kontakt werden direkte Kommunikation, persönliche Beziehungen und Vertrauen möglich, so dass persönliche Begegnung realisiert werden kann. Wenn die Interaktionen zwischen den Inseln auf persönlicher Begegnung basieren, dann ermöglichen sie auch die Verwirklichung von umfassender Partizipation, denn wie wir bereits gesehen haben, bedingt persönliche Begegnung die umfassende Partizipation. Durch persönliche Begegnungen kann kontinuierliche Teilhabe etabliert werden, Entscheidungen können gemeinsam und gleichberechtigt getroffen

15 FairBindung gehört zum *Forum Solidarische Ökonomie* und zum *Bildungsnetzwerk des Entwicklungspolitischen Bildungs- und Informationszentrums*.

werden und Bedürfnisse können eingebracht, anerkannt und erfüllt werden. Und auch der Wert der Selbstbestimmung kann bewahrt werden, denn ertens benötigt Selbstbestimmung, wie oben schon gezeigt wurde, sowohl persönliche Begegnung als auch umfassende Partizipation. Und außerdem: Nur, wenn jede*r Akteur*in im Kleinen und bei der eigenen Gruppe anfängt, etwas zu ändern, ist Selbstbestimmung garantiert. Denn jede darüber hinausgehende Arbeit läuft immer schon Gefahr, etwas zu tun, was andere Akteur*innen nicht wollen – und das hieße, ihre Selbstbestimmung zu verletzen.¹⁶ Anders gesagt: Nur im Netzwerk, das die Existenz der kleinen Gruppe garantiert und die persönliche Begegnung und umfassende Partizipation sowohl in den Gruppen als auch zwischen den Gruppen realisiert, kann das grundlegende Ziel der Selbstbestimmung realisiert werden. Das schließt natürlich nicht aus, dass sich durch die *Verbreitung* der Idee (beispielsweise durch die Bildungsarbeit von FairBindung) neue Gruppen finden und so neue Akteur*innen entstehen können. Entscheidend ist, dass die alten und die neuen Gruppen entsprechend der normativen Prinzipien kooperieren, also in persönlichen Kontakt zueinander treten, gleichberechtigt zusammenarbeiten und sich *vernetzen*.

16 Diesen Gedanken verdanke ich Kristina. Sie sagt: „Global denken, lokal handeln – das ist die Grundidee. Ich sehe bestimmte Missstände, zum Beispiel auf der anderen Seite der Welt, mit denen ich vermeintlich nichts zu tun habe, frage mich, wie kann das sein, komme darüber ins Denken und stelle fest: Wir haben etwas damit zu tun, also stehen wir auch in einer Verantwortung. Mein Handeln hat globale Auswirkungen. Was ich hier tue, hat Auswirkungen, die ich gar nicht absehen kann, auf Menschen und Orte, die ich gar nicht kenne. Im Umkehrschluss ist dann die konsequenterste These: Ich muss hier etwas an meinem Handeln ändern. Besonders mit einem postkolonialen Blick, kann das sicher nicht sein, beim Anderen anzufangen. Wir können nur selbst die Veränderung sein. Der Ort, an dem ich lebe, und die Menschen, die um mich sind, ist der moralisch legitimste Ort für eine Veränderung.“

FAZIT

Das Sich-Vernetzen bzw. das Eingebunden-Sein in einem Netzwerk ist also nicht nur für die Wahrnehmung des eigenen Wirkens bedeutsam,¹⁷ sondern vor allem für die Beantwortung der Ausgangsfrage, wie sich solidarische Ökonomie weltweit verwirklichen lässt. Das Porträt von FairBindung gibt uns eine Antwort: solidarische Ökonomie kann dadurch ausgedehnt werden, dass die Verbundenheit unter den Akteur*innen der solidarischen Ökonomie intensiviert wird; und das sowohl unter bereits bestehenden, als auch mit neu entstehenden Gruppen. Durch die *Verbreitung* der Idee und der Prinzipien der solidarischen Ökonomie und durch die *Vernetzung* von Akteur*innen der solidarischen Ökonomie können persönliche Begegnung, umfassende Partizipation und Selbstbestimmung – die normativen Prinzipien von solidarischer Ökonomie – bewahrt werden. Da entsprechende Netzwerke sowohl bereits vorhanden sind, als auch, wie die Kooperation zwischen FairBindung und AMNSI zeigt, über große räumliche Distanzen hinweg realisiert werden können, scheint die Vorstellung nicht abwegig zu sein, dass solidarische Ökonomie eines Tages auch auf einen globalen Maßstab ausgedehnt und so weltweit verwirklicht werden kann.

LITERATUR

- Bayertz, Kurt (1998): „Begriff und Problem der Solidarität“, in: Ders. (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-53.
- FairBindung e.V. (2016a): Start, URL: <http://www.fairbindung.org> vom 06.01.2016.

17 Kristina weist auf diese psychologische Bedeutung des Netzwerks hin: „Kooperationen und Netzwerke [sind] unglaublich wichtig. Erst dadurch begreifst du dich als etwas Größeres. [...] Das ist hauptsächlich ein Gefühl. Ein Gefühl von Verbundenheit und davon, dass wir alle das gleiche wollen: eine zukunftsähnige und gerechtere Gesellschaft. [...] Es kann schon ausreichend sein, zu wissen, wen es gibt, und sich persönlich zu kennen, um dann, wenn es wichtig wird, darauf zurückzugreifen.“

- (2016b): Solidarische Ökonomie, URL: <http://www.fairbindung.org/kaffee/solidarischerhandel/solidarischeokonomie> vom 06.01.2016.
 - (2016c): Kaffee, URL: <http://www.fairbindung.org/kaffee> vom 06.01.2016.
 - (2016d): Solidarischer Handel, URL: <http://www.fairbindung.org/kaffee/solidarischerhandel> vom 06.01.2016.
- Fedecocagua (2016): Quiénes Somos?, URL: <http://www.fedecocagua.com.gt/quienes-somos> vom 25.05.2016.
- Langen Kaffee (2016): Fairer Handel, URL: <http://www.langen-kaffee.de/fairer-handel> vom 25.05.2016.
- Müller-Plantenberg, Clarita (2008): „Solidarische Ökonomie“, in: Stefan Schmalz/Anne Tittor (Hg.), Jenseits von Subcomandante Marcos und Hugo Chávez: Soziale Bewegungen zwischen Autonomie und Staat. Festschrift für Dieter Boris, Hamburg: VSA-Verlag, S. 45-61.
- Notz, Gisela (2011): Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt, Stuttgart: Schmetterling-Verlag.
- Polanyi, Karl (1979): „Die zwei Bedeutungen von ‚wirtschaftlich‘“, in: Ders. (Hg.), Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 209-218.
- Voß, Elisabeth (2015): Wegweiser solidarische Ökonomie. anders Wirtschaften ist möglich! Neu-Ulm: AG-SPAK-Bücher.

Handeln, nicht nur Gärtner

Ein Porträt des Prinzessinnengartens

ALICE WATANABE

Es war einmal eine grüne Insel, die aus dem Strom eines grauen Meeres hervorragte. Auf dieser Insel lebten lauter Prinzen und Prinzessinnen. Diese unterschieden sich gewaltig von herkömmlichen Königskindern. Sie kämpften mit Spaten anstatt mit Schwertern und nicht gegen Drachen, sondern gegen Unkraut, das unerbittlich über Steine und Nutzpflanzen wucherte. Die Prinzessinnen trugen keine Ballkleider, stattdessen schmückten sie ihre Haare mit Blumen und in ihren Schatzkisten bewahrten sie kein Gold auf, sondern unterschiedliche Gemüsesorten, wobei sie auf die Vielfalt an Kartoffelarten besonders stolz waren. Natürlich wurden auch Feste gefeiert; dazu trugen die Prinzen und Prinzessinnen einfach eine lange Tafel nach draußen ins Freie. Und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch heute.

Und das tun sie auch – und zwar im Prinzessinnengarten am Moritzplatz in Berlin. Was sich wie ein Märchen anhört, ist in Wahrheit ein gemeinnütziger Garten in Kreuzberg. Auf einem fußballfeldgroßen Platz wurde auf einer Brachfläche ein öffentlicher Garten angelegt. Neben dem ökologischen Anbau und dem Verkauf von Gemüse finanziert sich der Prinzessinnengarten durch verschiedene Projekte, dem Anlegen von neuen Gärten sowie einem Café.

Abbildung 1: Zusammen am Gartentisch

Quelle: Prinzessinnengärten/Marco Clausen

Der Prinzessinnengarten kann als eine Erscheinungsform der solidarischen Ökonomie begriffen werden. Unter solidarischer Ökonomie werden „Formen des Wirtschaftens [verstanden], die menschliche Bedürfnisse auf der Basis freiwilliger Kooperation, Selbstorganisation und gegenseitiger Hilfe befriedigen“ (Ripess 1997, zitiert nach Ebshoff/Giegold 2008: 12). Trotz steigender Popularität dieses Begriffs in Deutschland sind bis jetzt erst wenige theoretische Ansätze zur solidarischen Ökonomie vorhanden (vgl. Embshoff/Giegold 2008: 12ff.). Im Folgenden möchte ich mit Hannah Arendts Theorie des Handelns die sozialen Interaktionen der Mitglieder im

Garten untersuchen.¹ Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, inwiefern mit Arendts Theorie das soziale Miteinander im Garten erfasst werden kann.

In ihrem Buch *Vita activa oder vom tätigen Leben* untersucht die politische Theoretikerin menschliche Tätigkeitsformen. Eine davon ist das *Handeln*. Handeln findet, nach Arendt, in der gemeinsamen Welt – dem öffentlichen Raum – statt und damit in der Sphäre der Freiheit. Das Besondere dieser Tätigkeitsform besteht darin, dass man sie nur mit anderen Menschen zusammen verwirklichen kann. Die Pluralität der Akteure ist eine entscheidende Voraussetzung, um handeln zu können. Der Clou des Arendtschen Ansatzes besteht darin, dass dadurch das Handeln zu einem fundamentalen Bestandteil des Politischen wird. Denn nur durch gemeinsames Handeln kann laut Arendt politische Macht und Freiheit entstehen (vgl. Arendt 2013a: 23, 34, 42, 279 und Arendt 2013b: 81).

In dem Porträt werden die verschiedenen Begriffe von Arendts Theorie des Handelns nacheinander entfaltet. Als erstes möchte ich auf die drei Voraussetzungen eingehen, die das Handeln überhaupt erst ermöglichen: *Pluralität, öffentlicher Raum* und die *Begegnung der Menschen als Gleiche und Freie*. Im zweiten Teil werde ich auf die konkreten Eigenschaften des Handelns zu sprechen kommen. Handeln ist *prozessual, selbstweckhaft, unberechenbar* und mit der *Fähigkeit der Menschen verbunden, etwas Neues zu beginnen*. In einem dritten Schritt werde ich auf die Wirkungen des Handelns – *Macht, Freiheit* und die *Sphäre des Politischen* – eingehen.

Nach jedem einzelnen Schritt stelle ich eine Verbindung zu dem sozialen Miteinander im Garten her, um mit der jeweiligen theoretischen Überlegung Arendts die sozialen Interaktionen im Garten zu analysieren. So wie der „Garten [...] zu einem Ort geworden ist, an dem Fremde zusammenkommen“ (Clausen/Mey 2012: 29), so wird dieses Porträt ein Ort, an dem das Leben im Garten und Hannah Arendts theoretische Ansätze in einen

1 Hannah Arendt spricht selber nicht von einer Theorie des Handelns. Aufgrund der Tatsache, dass in diesem Porträt Arendts theoretische Überlegungen verwendet werden um ein soziales Phänomen zu verstehen, werden nur Teilespekte von Arendts Ansätzen zum Handeln verwendet. Diese werden hier als eine Theorie des Handelns dargestellt.

Dialog treten können, um das soziale Miteinander im Prinzessinnengarten zu erklären.

NÄHRBÖDEN IM GARTEN

Die Hauptvoraussetzung für das Handeln ist laut Arendt „das Faktum der menschlichen Pluralität“ (Arendt 2013a: 213). Pluralität zeichnet sich dabei durch zwei Merkmale aus: *Gleichartigkeit* und *Verschiedenheit*.

Die Gleichartigkeit ermöglicht eine gemeinsame Verständigung zwischen den Menschen. Hannah Arendt verortet dieses Merkmal auf einer sehr allgemeinen Ebene. Für Arendt bedeutet Gleichartigkeit bloß, dass Menschen eine gemeinsame Grundlage besitzen, auf dessen Basis eine Verständigung möglich ist. Zum Beispiel müssen sie lebendig sein. Zwischen Lebendigen und Toten liegt keine solche Gleichartigkeit vor, so dass auch keine Verständigung zwischen ihnen möglich ist und demnach auch keine Gleichartigkeit besteht (vgl. Arendt 2013a: 213). Gleichartigkeit ist in der Arendtschen Theorie also ein sehr allgemeines Kriterium, das keinen besonderen Erkenntnisgewinn verspricht.

Anders im Prinzessinnengarten: Bei den Akteur*innen des Gartens lässt sich eine wesentlich konkretere Vorstellung zur Gleichartigkeit erkennen. Sie ist in dem Wunsch der Akteur*innen verankert, zusammen den Prinzessinnengarten zu gestalten. Der Garten ist offen für all seine Besucher*innen und lebt von ihrem gemeinsamen Engagement:

„Die wichtigste Ressource des Prinzessinnengartens ist die Bereitschaft von Menschen, sich in den Garten einzubringen [...] Gemeinsam machen sie den Garten zu dem, was er ist, füllen ihn mit Leben, verleihen ihm ihre Handschrift.“ (Clausen/Mey 2012: 36)

Auch Arendts Überlegungen zur Verschiedenheit lassen sich gewinnbringend auf das Phänomen des Gartens anwenden. Laut Arendt sind Menschen durch ihre Verschiedenheit einzigartig und grenzen sich somit von anderen ab. Die Verschiedenheit der Menschen ist dabei die Ursache für die aktive Auseinandersetzung miteinander (vgl. Arendt 2013a: 213f.). Wenn alle Menschen gleich wären und nur gleiche Gedanken hätten, würde eine aktive Auseinandersetzung nicht mehr nötig sein. Weil Menschen aber unter-

schiedlich sind und verschiedene Meinungen, Ansichten und Gedanken haben, müssen sie sich aktiv miteinander auseinandersetzen, um sich zu verstehen. Entsprechend nehmen alle Menschen, die in einer Gemeinschaft „zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze [...] ein [...]. Das von Anderen Gesehen- und Gehörtwerden erhält seine Bedeutsamkeit von der Tatsache, daß ein jeder von einer anderen Position aus sieht und hört“ (Arendt 2013a: 71).

Das wechselseitige Gesehen- und Gehört-Werden kann besonders gut anhand des Miteinanders der verschiedenen Generationen im Prinzessinnengarten beschrieben werden. Menschen aus verschiedenen Altersklassen wirken im Garten mit und fördern die Vielfalt der Perspektiven: Ältere Besucher*innen und Helfer*innen geben ihr Wissen über den Gemüseanbau oder vergessene Rezepte weiter; Kinder und Jugendliche setzen mit ihren Fragen neue Projektanreize (vgl. Clausen/Mey 2012: 33 und 69f.). Jede*r kann im Prinzessinnengarten seine Ideen und Erfahrungen einfließen lassen. Mit ihren Fragen und Gedanken gestalten die Besucher*innen den Garten aktiv mit. Der Geschäftsführer Robert Shaw sieht darin „eine große Qualität“ (Clausen/Mey 2012: 70), weil dadurch der Wissensschatz so auf einfache und kreative Weise wächst.

Ein anderer Ort, an dem viele neue Ideen diskutiert werden, ist das offene Mitgliedertreffen des Prinzessinnengartens. Dieses findet am Kottbusserdamm 73 am Standort der *Nomadisch Grün GmbH* des Prinzessinnengartens statt, welche für die Verwaltung des Gartens zuständig ist.²

2 Die gemeinnützige GmbH wurde 2008 gegründet, um die administrativen Weichen für den Garten zu legen und seine Verwaltung zu organisieren. Der Anspruch, den die GmbH an sich und den Garten stellt, ist sich „wirtschaftlich selber tragen“ (Clausen/Mey 2012: 30) zu können. Die Einnahmen des Gartens werden zu jeweils 30 Prozent von der Garten-Gastronomie und dem Anlegen von Ableger-Gärten erwirtschaftet. Die restlichen 40 Prozent setzen sich – um mit Robert Shaws zu sprechen – aus einer „wilden Mischung“ zusammen: Spenden, Beratung, Führungen, Einnahmen des Garten-Ladens, Veranstaltungen und Interviews. Mit den so erwirtschafteten Einnahmen werden Miete, Grundsteuern, Straßenreinigungsgebühren, Garten-Materialien und die Gehälter der Mitarbeiter*innen bezahlt. Neben dem festangestellten Personal gibt es Prakti-

Der Tisch an dem sich die Mitglieder treffen, könnte einem Wimmelbuch entsprungen sein: Zwischen Teekanne und Tassen liegen Tabak, Laptops, ein Pflanzenkalender, Bücher, verschiedene Schlüssel, Broschüren sowie Papierstapel und eine große Muschel. Um den Tisch herum sitzen elf Mitglieder des Prinzessinnengartens und unterhalten sich ungezwungen in kleinen Gesprächsrunden. Es ist kurz vor eins an einem Freitag und das wöchentliche, offene Treffen des Prinzessinnengartens steht an. Hier gibt es keine feste Sitzordnung oder Anwesenheitspflicht – wer Zeit und Lust hat, kommt vorbei. Meistens treffen sich zwischen fünf und 15 Mitglieder an diesem Tisch. Zu Beginn eines Treffens werden verschiedene Themen der Mitglieder gesammelt, die im Anschluss besprochen werden. Dieses Mal wird über Sojaanbau, Flüchtlingsprojekte, gemeinnützige Beratungen, Lesungen und vieles mehr geredet. Ein Diskussionspunkt der Anwesenden ist die Frage, ob im Prinzessinnengarten für ein externes Forschungsprojekt Soja angepflanzt werden soll. Es wird diskutiert, verhandelt und gemeinsam überlegt; die Akteur*innen gehen aufeinander ein, tauschen sich aus und werden – um mit Arendts Worten zu sprechen – voneinander gehört und gesehen.

„Aber, wenn man sich überlegt, wie die Umwelt durch den Import von Soja verschmutzt wird, wäre lokaler Anbau schon sinnvoll!“ Durch Kommentare wie diesen kann es passieren, dass das Gespräch von konkret den Garten betreffenden Themenkomplexen zu allgemeinen Überlegungen bezüglich ökologischer oder politischer Fragen übergeht. Gleichwohl werden auch diese Einwürfe in die Diskussion aufgenommen und somit der Verschiedenheit der Mitglieder Rechnung getragen.

Der Tisch der GmbH des Prinzessinnengartens leitet über zu einer weiteren Voraussetzung des Handelns nach Arendt: der Existenz eines öffentlichen Raums. Laut Arendt bedeutet menschliches Zusammenleben, sich „ungeachtet aller Unterschiede der Position und der daraus resultierenden Vielfalt der Aspekte“ (Arendt 2013a: 72) mit dem gleichen Gegenstand auseinanderzusetzen. Der öffentliche Raum stellt dabei das Medium dar, das den Menschen die Möglichkeit gibt, sich zu versammeln und dabei gleichzeitig

kant*innen, Bundesfreiwilligendienstleistende und viele ehrenamtliche und freiwillige Helfer*innen.

„verhindert [...], daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen“ (Arendt 2013a: 66). Dabei begegnen sich die Menschen im öffentlichen Raum immer als Freie und Gleiche. „Freisein heißt weder Herrschen noch Beherrscht werden“ (Arendt 2013a: 42). Diese Aussage impliziert nicht nur, dass sich die Freien untereinander als Gleiche begegnen, sondern auch, dass im öffentlichen Raum die Fragen der menschlichen Existenzsicherung keine Rolle spielen. Der öffentliche Raum beginnt jenseits des Raums der ökonomischen Notwendigkeit und der Befriedigung von materiellen Bedürfnissen. Arendt übernimmt diese Gegenüberstellung von *polis* und *oikos* aus der antiken Tradition, die für ihre Auffassung von Freiheit grundlegend ist (vgl. Arendt 2013a: 42; und Arendt 2012: 201).³

Bei Arendt bedingen sich öffentlicher Raum und die Begegnung als Freie und Gleiche wechselseitig. Menschen können sich nur im öffentlichen Raum als Freie und Gleiche begegnen. Zugleich kann der öffentliche Bereich aber nur entstehen, wenn Menschen die Möglichkeit haben, sich als Freie und Gleiche zu erleben, weil sie sich von ihren privaten und ökonomischen Belangen emanzipiert haben. Um zu verdeutlichen, in welcher Beziehung das menschliche Zusammenleben und der öffentliche Raum stehen, verwendet Arendt ein anschauliches Bild:

„In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“ (Arendt 2013a: 66)

Ohne einen öffentlichen Raum haben Menschen keinen Versammlungsort, um in Pluralität zusammen zu leben und zu handeln. Der öffentliche Raum ist also als ein Gegenstand zu verstehen, der die Menschen verbindet und gleichzeitig voneinander trennt (vgl. Arendt 2013a: 68). Das Mitgliedertref-

3 An dieser Stelle zeigt sich, dass Arendts Theorie des Handelns nicht alle Interaktionen im Garten erklären kann, insofern die Betreiber*innen des Gartens wollen, dass sich der Prinzessinnengarten wirtschaftlich trägt. Wie die Akteur*innen im Garten darauf abzielen, ökonomische Notwendigkeit mit sozialer Freiheit zusammenzubringen, zeigt sich an später Stelle des Porträts.

fen am Tisch der GmbH zeigt sehr schön, wie ein öffentlicher Raum im Prinzessinnengarten entsteht. Der Tisch eröffnet einen Versammlungsort, an dem die Menschen miteinander in Kontakt treten können, ohne – wie Arendt sagt – übereinander herzufallen (vgl. Arendt 2013a: 66). Hier kommen verschiedene Menschen zusammen und diskutieren über unterschiedliche Themen, die relevant für den Garten sind. Der Tisch verbindet die Akteur*innen des Gartens, indem er ihnen einen Ort gibt, an dem sie gemeinsam über Sachverhalte und Ideen sprechen können. Gleichzeitig trennt er die Menschen voneinander, da durch ihn ein Gegenstand zwischen den Diskutierenden steht. Der Tisch der GmbH ist ein Platz des friedlichen und freien Meinungsaustausches der Mitglieder.

Doch ist auch der Garten selbst ein öffentlichen Raum im arendtschen Sinne? Aber ja: Mit Veranstaltungen wie „Honig-, Kartoffel- und Erntefest, Lesungen, Konzerte, Filmabende, Puppentheater, Floh- und Tauschmärkte“ (Clausen/Mey 2012: 53), Workshops zu Bienenhaltung, zu Kompostierungsmethoden oder zum Fahrradbau (vgl. Clausen/Mey 2012: 39) stellt er Gegenstände zwischen die Menschen. Er verbindet und trennt die Akteur*innen des Gartens und ermöglicht somit, dass sie gemeinsam in der Welt leben können. Es ist daher durchaus richtig, wenn Clausen und Mey in ihrem Buch *Prinzessinnengärten. Anderes Gärtnern in der Stadt* schreiben, dass der Garten jene „verwandelt [...], die sich in ihm engagieren“ (Clausen/Mey 2012: 34). Tatsächlich erhalten sie durch ihn einen öffentlichen Ort, in dem sie dem Alltagsstress entkommen können und sich mit anderen Menschen auf kreative Weise ausleben und verwirklichen können. Hier wird noch einmal deutlich, dass der Prinzessinnengarten öffentliche Räume im Arendtschen Sinne produziert. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, inwiefern sich die Besucher*innen des Gartens hier als Freie und Gleiche begegnen.

Grundsätzlich kann die Begegnung unter Freien und Gleichen im Garten anhand seiner Offenheit beschrieben werden. Jede*r kann das Tor des Prinzessinnengartens betreten und sich in ihm engagieren – keine*r wird ausgeschlossen (vgl. Clausen/Mey 2012: 40). Während viele andere Projekte der solidarischen Ökonomien exklusiv sind und nur innerhalb ihrer jeweiligen Gemeinschaft Freiheit und Gleichheit erlauben, ist im Prinzessinnengarten jede*r willkommen: Sowohl feste Mitarbeiter*innen als auch spontane Besucher*innen können im Garten mitwirken. Darüber hinaus zeigt sich die Gleichstellung der Mitglieder auch daran, dass selbst wichtige

Fragen nicht von der Geschäftsführung alleine entschieden werden, sondern mit den Beschäftigten und langjährigen Mitgliedern zusammen. Zwar gibt es innerhalb der GmbH, die den Garten offiziell verwaltet, hierarchische Strukturen, doch wird auch hier versucht, möglichst Konsensescheidungen zu fällen. Es wird großen Wert auf die Gleichartigkeit der Mitglieder des Gartens gelegt.⁴

Ein zentrales Motto des Gartens lautet: „Lass es die Leute machen und mach es nicht selbst“ (Clausen/Mey 2012: 76). Entsprechend können die Besucher*innen selbständig entscheiden, wie sie sich in den Garten einbringen möchten. Jede*r Besucher*in und Helfer*in kann selber bestimmen, wie viel Zeit er*sie in den Garten stecken möchte.⁵

Wie oben erläutert, impliziert Freisein bei Arendt die Befreiung von den ökonomischen Notwendigkeiten des Lebens. Tatsächlich erleben viele Besucher*innen den Garten als einen Ort, indem die Nöte und Zwänge des Alltags keine Rolle spielen. Die Besucher*innen engagieren sich im Garten freiwillig, weswegen das soziale Miteinander im Garten in erster Linie von selbstzweckhaften Handlungen geprägt ist.

Anders als die Besucher*innen *müssen* die festangestellten Mitarbeiter*innen jedoch bestimmte Arbeiten verrichten. Gerade im Bereich der Verwaltung und in der Kooperation mit externen Partnern wie der Stadt Berlin, müssen die Betreiber*innen des Gartens professionell und im Sinne der wirtschaftlichen Notwendigkeit agieren. Der Garten als Ort des freien Miteinanders kann im Strom des Kapitalismus nur bestehen, wenn bestimmte Mitglieder und die Geschäftsführung die ökonomisch notwendigen

4 Allerdings zeigt die Tatsache der hierarchischen Strukturen innerhalb der Verwaltung des Gartens, dass Arendts Überlegungen zur Gleichheit nicht alle Interaktionen im Prinzessinnengarten erklären.

5 80 Prozent der Besucher*innen schauen unregelmäßig im Garten vorbei, um ein wenig zu gärtnern oder sich im Garten-Café zu entspannen. Weitere zehn Prozent erscheinen regelmäßig und gestalten den Garten aktiv mit. Zu dem kommen zehn Prozent, die Teilverantwortungen übernehmen und sich intensiver mit einzelnen Aufgabenfeldern oder Projekten befassen. Den Rest bilden die festangestellten Mitarbeiter*innen der GmbH und deren Tochterunternehmen (Gartencafé/Restaurant und Gartenbau).

Arbeiten ausführen. Pointiert formuliert: Einige Mitglieder müssen sich mit den ökonomischen Notwendigkeiten auseinandersetzen, damit die anderen die Möglichkeit haben, den Garten als Raum des freien Handelns zu erleben. Robert Shaw beschreibt diese Teilung von ökonomischen und selbstzweckhaften Tätigkeiten wie folgt:

„Das, was ich mir damals vorgestellt habe, also dieses geruhsame Miteinander-Lernen und -Gärtnern, das gibt es im Garten, nur tue das nicht unbedingt ich. [...] Was ich im Garten mache, ist eine Art Management und permanentes Multitasking.“
(Clausen/Mey 2012: 67)

Pluralität, öffentlicher Raum und Frei- und Gleichsein – das sind die Fundamente des sozialen Miteinanders im Garten. Doch wie sieht es mit den konkreten Eigenschaften des Handelns im Garten aus? Im Folgenden soll der *selbstzweckhafte Charakter* des Handelns, der bereits kurz angesprochen wurde, näher untersucht werden, sowie die Eigenschaft des *Neubeginns* und der *Vernetzung* des Handelns.

NEUBEGINNE IM ZEICHEN DES SELBSTZWECKS

Eine wesentliche Eigenschaft des Handelns ist laut Arendt sein selbstzweckhafter Charakter (vgl. Arendt 2013a: 293). Handeln ist somit niemals ein Mittel für etwas Anderes. Wer handelt, tut dies nur, weil er handeln will. Um die Eigenschaft des Selbstzweckes besser nachzeichnen zu können, bietet es sich an dieser Stelle an, kurz auf das Gegenstück zum Handeln einzugehen: die Tätigkeit des *Arbeitens*. Laut Arendt wird die Tätigkeit des Arbeitens im Bereich des Privaten vollzogen. Beim Arbeiten geht es darum, lebensnotwendige Güter hervorzubringen, die anschließend verbraucht werden. Die Tätigkeit des Arbeitens steht dabei in einem klaren Gegensatz zur Tätigkeit des Handelns: Sie ist zweckgebunden und bedarf nicht der Mitwirkung anderer Menschen (vgl. Arendt 2013a: 104 und Weißpflug/Förster 2011: 65).⁶

6 Ein weiterer Gegenbegriff zum Handeln ist das *Herstellen*. Beim Herstellen produziert das Individuum einen Gegenstand, welcher objektiv und dauerhaft in

Beim Blick auf den Prinzessinnengarten kann diese strikte Entgegensetzung von Arbeiten und Handeln tendenziell verzerrend wirken. Zwar stimmt es, dass es auch hier – wie eben ausgeführt wurde – rein ökonomische Tätigkeiten gibt, die von Mitgliedern des Gartens verrichtet werden müssen, damit andere den Garten als Ort der Freiheit erleben können. Das Besondere des Prinzessinnengartens besteht allerdings gerade darin, dass hier versucht wird, die strikte Entgegensetzung von Arbeiten und Handeln, von oikos und polis zu überwinden. Vielen eigentlich ökonomischen Aktivitäten wird im Garten ein selbstzweckhafter Charakter verliehen. Ökonomische Notwendigkeiten werden zum Anlass genommen, um ökonomische wirtschaftlichen Aufgaben selbst zu erledigen. So ist die Lust am Selbermachen im Garten „aus der Not geboren“ (Clausen/Mey 2012: 27), da häufig die finanziellen Möglichkeiten fehlen, um sich teure Materialien, Werkzeuge oder andere benötigte Waren zu leisten. Konkretes Selbermachen sehen wir im Garten anhand von Milchtüten, die sich in Blumentöpfe verwandeln oder wenn Weidenruten und Frischhaltefolie zu Gewächshäusern für Tomaten werden (vgl. Clausen/Mey 2012: 27f.). Viele Arbeitsprozesse werden auf diese Weise mit selbstzweckten Elementen angereichert, so dass die strikte Grenzziehung zwischen Handeln und Arbeiten verschwimmt. An dieser Stelle zeigt sich, dass Arendts strikte Trennung zwischen Handeln und Arbeiten zu kurz greift, um dem Phänomen der solidarischen Ökonomie gerecht zu werden. Zumindest im Prinzessinnengarten zeigt sich, dass ein wesentlicher Aspekt von solidarischer Ökonomie darin besteht, das Ökonomische zur Grundlage des gemeinsamen Handelns zu machen. Um eine genauere Vorstellung von diesem gemeinsamen Handeln zu bekommen, werde ich im Folgenden auf die Eigenschaften des *Neubeginns* und der *Vernetzung* eingehen.

der Welt ist. Der Prozess des Herstellens basiert auf Berechenbarkeit und Notwendigkeit (vgl. Barley 1990: 102 und Weißpflug/Förster 2011: 65). Auf den Begriff des Herstellens wird hingegen nicht eingegangen, da im Prinzessinnengarten keine Gegenstände erschafft werden, die beständig in der Welt sind. Dies liegt in dem mobilen Aufbau des Gartens begründet, auf den im Verlauf des Porträts eingegangen wird.

Nach Arendt bedeutet Handeln vor allem „etwas Neues an[zu]fangen“ (Arendt 2013a: 215). Indem Menschen die Initiative ergreifen und gemeinsam zu sprechen und zu handeln beginnen, setzen sie „Neues in Bewegung“ (Arendt 2013a: 215; vgl. hierzu auch Arendt 2012: 218). Der Neuanfang markiert bei Arendt die erste Phase des Handelns. Danach erfolgt eine Phase der *Vernetzung*. Arendt spricht an dieser Stelle von Prozessen. Allerdings hat sich die Bedeutung des Begriffs Prozess in den letzten Jahren stark verändert und scheint nicht mehr Arendts Definition des Handelns zu entsprechen. Vielmehr verbinden wir mit dem Begriff Arbeitsweisen, die Arendt den Tätigkeiten des Herstellens und Arbeitens zuordnen würde. Deswegen scheint es legitim, den Begriff des Prozesses durch den Begriff der Vernetzung zu ersetzen, um die Arendtsche Idee zum Ausdruck zu bringen, dass Menschen durch das Handeln immer in ein „Gewebe menschlicher Beziege“ (Arendt 2013a: 225) eintreten. Handelnde Menschen weben mit ihren Ideen und Handlungen neue Fäden in dieses Gewebe, ohne zu wissen, wie das Muster am Ende aussehen wird. Handeln ist also eine Vernetzung von unterschiedlichen Menschen, ohne dass von vornherein feststeht, welche Produkte aus dieser Vernetzung entstehen. Fehler oder Nichtgewolltes gehören daher zwangsläufig zum Handeln dazu (vgl. Arendt 2013a: 216f. und 224). Arendt vertritt die Ansicht, dass die Menschen diese Unberechenbarkeiten und Risiken des Handelns aushalten müssen. Um sie besser ertragen und mit entstandenen Fehlern besser leben zu können, hilft nach Arendt der Neuanfang. Wieder etwas Neues anzufangen, wieder mit dem Handeln beginnen, den Faden erneut aufzunehmen, neue Muster in das Gewebe zu sticken und somit die Situation verändern. Handelnde bewegen sich daher immer zwischen der Phase des Neuanfangs und der Phase der Vernetzung.

Der erste Neubeginn im Prinzessinnengarten war seine Gründung. Dazu riefen die jetzigen Geschäftsführer des Gartens zu einer „gemeinsamen Eröberung des Geländes inklusive Müllsammeln“ (Clausen/May: 25) auf. Viele freiwillige Helfer begannen gemeinsam, die Brachfläche von Müll und Unkraut zu befreien.

„Die Verwandlung der Brache am Moritzplatz macht öffentlich sichtbar, dass dort, wo zuvor nichts war, eine Reihe von Menschen ohne professionellen Hintergrund, ohne finanzielle Interessen und ohne politischen Auftrag sich selbst ermächtigt ha-

ben, um einen Garten erblühen zu lassen, der wiederum vielen anderen Menschen als Inspiration dazu dient, selbst etwas Neues anzufangen.“ (Clausen/Mey 2012: 34)

Doch wie wird in Garten etwas Neues begonnen? Wie funktioniert die Vernetzung zwischen den Menschen im Garten? Eine Antwort auf diese Fragen finden wir in den verschiedenen Projekten, welche die Menschen in den Garten initiieren. Sie tun damit nichts anderes, als den Garten immer weiter zu gestalten und ihn neu zu formen:

„Die verschiedenen Themen und Projekte kommen meist spontan in den Garten, angezogen durch die Atmosphäre des Unfertigen und Improvisierten. [...] Der Prinzessinnengarten entwickelt sich eher aus einem fortlaufenden kollektiven Schaffungsprozess heraus, der von Nichtprofis getragen wird. Immer neue Menschen und ihre Ideen finden den Weg durch das offene Gartentor.“ (Clausen/Mey 2012: 40)

Abbildung 2: „*The Pale Blue Door*“. Baumhäuser erwachsen lassen



Quelle: Prinzessinnengärten/Marco Clausen

Dieses offene Gartentor nutzten auch Tony Hornecker und seine Crew. Im Juli 2010 besuchten die Künstler*innen aus London den Prinzessinnengarten, um dort für einige Wochen in selbstgebauten Baumhäusern zu leben.

Die nötigen Materialien wurden von verschiedenen Sperrmüllhaufen und aus Abbruchhäusern beschafft (vgl. Clausen/Mey 2012: 88f.). Abends konnten Besucher*innen des Prinzessinnengartens das Dorf aus Baumhäusern bestaunen, dazu wurde „Essen und Wein serviert und eine Performance gegeben“ (Clausen/Mey 2012: 89). Dies ist nur eines von vielen Projekten, die veranschaulichen, dass der Prinzessinnengarten auf „spontane Prozesse“ (Arendt 2013a: 293f.) bzw. spontanes Vernetzen setzt: selbstermachen, kreativ sein, improvisieren und ausprobieren – dies sind wichtige Aspekte des Zusammenlebens im Garten (vgl. Clausen/Mey 2012: 109).

Dass dabei Fehler entstehen können, ist den Gärtner*innen völlig klar: „Das Ergebnis [der Improvisation] kann ein neues Patent sein – oder nach drei Stunden Arbeit in der Mittagshitze wieder in sich zusammenbrechen“ (Clausen/Mey 2012: 130). Ein schönes Beispiel hierfür ist das Bootprojekt, das ein New Yorker Künstler 2014 im Prinzessinnengarten realisieren wollte. Aus Fahrradschläuchen und Plastik wollte er ein Boot bauen, um damit auf der Spree zu fahren. Das Vorhaben scheiterte auf ganzer Linie, ohne dass dies zu größerem Unmut auf Seiten der Verantwortlichen des Gartens geführt hätte. Die Gärtner*innen halten es aus, wenn Absichten durchkreuzt werden und Projekte scheitern und reagieren darauf, indem sie mit etwas Neuem beginnen.

Eine Besonderheit des Prinzessinnengartens besteht darin, dass er von Beginn an ein Provisorium war und geblieben ist. Der Mietvertrag ist immer noch befristet, so dass die „Zukunft des Prinzessinnengartens [...] offen“ (Clausen/Mey 2012: 61) ist. Da von Beginn nicht klar war, ob der Garten länger am Moritzplatz bestehen würde, wurde er nur *mobil* aufgebaut:

„Der Prinzessinnengarten ist mobil und das ist ein Prinzip, das sich an allen Ecken und Enden durch den Garten zieht: von Bäckerkisten über Reisesäcke, Container und einer großen Sammlung von Palette.“ (Clausen/Mey 2012: 73)

Ein Umzug des Gartens würde demnach, praktisch gesehen, ein relativ geringes Problem darstellen und steht symbolisch für die allgegenwärtige Chance, etwas Neues zu beginnen. Die eigentliche Schwierigkeit eines Umzugs besteht eher in der sozialen und politischen Dimension, soll heißen in dem Verlust eines öffentlichen Raumes, an den sich Besucher*innen und Helfer*innen inzwischen gewöhnt haben (vgl. Clausen/Mey 2012: 74f.).

Aufgrund des Vernetzungscharakters menschlicher Handlungen können durch Handeln keine klar planbaren Produkte entstehen. Gleichwohl besitzt Handeln natürlich *Wirkungen*. Laut Arendt ist gemeinsamen Handelns entscheidend für die Entstehung von *Macht*, *Freiheit* und *Politik*.

FRÜCHTE DES HANDELNS

Macht, Freiheit und Politik sind Wirkungen, die das menschliche Handeln hervorbringt. Wie diese drei Begriffe genau miteinander verwoben sind, ist nicht klar zu definieren, da sie Arendt an unterschiedlichen Stellen und in verschiedenen Kontexten verwendet. Manchmal scheint es so zu sein, als ob die Begriffe gleichbedeutend wären; manchmal so, als ob sie voneinander verschieden sind, sich aber wechselseitig bedingen würden. Fest steht nur, das Macht und Freiheit grundlegend für Arendts Politikverständnis sind. Laut Arendt kann Macht nur entstehen, wenn Menschen gemeinsam zu handeln anfangen (vgl. Arendt 2013a: 313).

„Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit [...] sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelperson; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammen hält.“ (Arendt 2013b: 45)

Ähnliches gilt für Freiheit: Auch Freiheit können Menschen nur erleben, wenn sie miteinander handeln. Nur dort „erfahren sie, was Freiheit positiv ist“ (Arendt 2012: 201). Hier zeigt sich, dass Arendts Handlungsbegriff von einer grundsätzlichen politischen Natur ist. Handeln ist das Fundament des Politischen.

„Was den Menschen zu einem politischen Wesen macht, ist seine Fähigkeit zu handeln; sie befähigt ihn, sich mit seinesgleichen zusammenzutun, gemeinsame Sache ihnen zu machen, sich Ziele zu setzen und Unternehmungen zuzuwenden“ (Arendt 2013b: 81)

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Prinzessinnengarten nicht nur ein ökonomischer Raum ist, in dem Gartenarbeit verrichtet wird, sondern in erster Linie ein politischer Raum ist. Im Garten wird immer ge-

meinsam gehandelt. Selbst wenn jemand alleine im Garten arbeitet, zum Beispiel ein neues Beet anlegt, geschieht dies immer in Bezug zu anderen Besuchern*innen und Mitgliedern. Wenn gemeinsam gearbeitet und gefeiert wird, wenn Mitarbeiter*innen und Besucher*innen die Initiative ergreifen, um den Garten zu gestalten, dann entstehen das Gefühl von Macht und Freiheit bei den Akteur*innen.

Was Arendt mit den Begriffen Macht und Freiheit definiert, beschreibt der Geschäftsführer Robert Shaw als *Gewinn*. Er betrachtet den Gewinn, der im Garten erzielt wird, nicht als eine wirtschaftliche Größe, sondern definiert Gewinn anhand des Ausmaßes von gesellschaftlicher Zusammenarbeit im Garten. Je mehr Menschen gemeinsame Projekte beginnen, desto größer der Gewinn. Dabei geht es nicht darum, möglichst günstige Arbeitskräfte für den Garten zu organisieren, sondern den Besuchern*innen einen Ort der Freude und der Teilhabe zu ermöglichen. Mit seiner Gewinndefinition distanziert sich Robert Shaw von der klassisch ökonomischen Begriffsverwendung und zeigt, dass seine Gewinndefinition gut zu Arendts Macht- und Freiheitsbegriff passt. Und auch die politische Dimension, die für Arendts Theorie des Handelns fundamental ist, fehlt natürlich nicht. Die Mitarbeiterin Anne beschreibt in einem Interview den engen Zusammenhang zwischen dem Garten und dem Politischen: „Alles, was wir lernen, begreifen wir als politisches Handeln“.⁷ Neben dieser eher allgemeinen Selbsteinschätzung gibt es auch noch viele konkrete Beispiele, an denen deutlich wird, dass der Garten ein politischer Raum ist.

Ein eher überraschendes Beispiel ist die Artenvielfalt im Garten. „Auf nur wenigen Quadratmetern im Prinzessinnengarten wachsen [...] hunderte verschiedene, oft alte und seltene Kulturpflanzen“ (Clausen/Mey 2012: 36). Besonders bezeichnend für die Gemüsevielfalt im Prinzessinnengarten ist dabei die Anzahl der verschiedenen Kartoffelsorten (vgl. Clausen/Mey 2012: 91).⁸ Das Anpflanzen von möglichst vielen und verschiedenen Ge-

-
- 7 Im Garten fallen unter dem Begriff des Lernens auch Erfahrungen und Handlungserlebnisse, da mit ihnen grundsätzlich Lerneffekte der Mitglieder einhergehen. Der Satz impliziert demnach die Aussage: Alle Erfahrungen und soziale Interaktionen begreifen wir als politisches Handeln.
- 8 Diese enorme Zahl der Kartoffelsorten verdankt der Prinzessinnengarten dem Projekt *The Order of the Potato* von Åsa Sonjasdotter. Die Künstlerin beschäf-

müsesorten ist unmittelbar politisch relevant. Schließlich führen die Patente verschiedener Saatgutfirmen dazu, dass bestimmte Sorten nicht legal „zum Zweck des kommerziellen Anbaus“ verwendet werden dürfen. „So kann aus dem Anpflanzen und Weitergeben einer alten Kartoffelsorte unversehens ein politischer Akt werden“ (Clausen/Mey 2012: 92). Zwar unterstützt der Garten keine politische Bewegung oder formuliert keinen politischen Auftrag“ (Clausen/Mey 2012: 34). Gleichwohl beschäftigen sich Mitglieder und Besucher*innen des Gartens mit politisch relevanten Sachverhalten und beginnen auf dessen Basis bestimmte Entscheidungen zu treffen und zu handeln.

WIE PRINZEN UND PRINZESSINNEN WIRTSCHAFT VERZAUBERN

Der Erkundungstipp durch den Prinzessinnengarten neigt sich dem Ende zu. Mit Hilfe von Hannah Arendts Theorie des Handelns wurden die sozialen Interaktionen im Garten beschrieben und gedeutet. Dabei hat sich gezeigt, dass man im Garten sowohl die Voraussetzungen, als auch die Eigenschaften und Wirkungen des *Handelns* entdecken kann. Darüber hinaus wurde deutlich, dass die Trennung Arendts zwischen dem Raum des Ökonomischen und dem Raum des Politischen, zwischen dem Instrumentellen und dem Selbstzweckhaften zu rigide ist, um dem Phänomen des Gartens gerecht zu werden. Oder positiv formuliert: Die strikte Trennung Arendts hilft dabei zu erkennen, dass es im Garten darum geht, die Trennung zwischen dem Ökonomischen und Politischen aufzuheben.

Im Prinzessinnengarten werden ökonomische Tätigkeiten wieder in einem sozialen bzw. politischen Kontext eingebettet. Die ökonomische Dimension der wirtschaftlichen Praktiken verblasst im Garten, während ihre soziale und politische Dimension in den Vordergrund tritt. In diesem Sinne

tigt sich mit der wechselseitigen Beziehung zwischen Mensch und Nutzpflanze. Im Zuge dessen kämpft sie gegen das Aussterben von verschiedenen Kartoffelarten und sammelt seltene Sorten in Europa. Im Acker des Prinzessinnengartens erleben nun einige dieser Kartoffeln ihre zweite Blütezeit (vgl. Clausen/Mey 2012: 90ff.).

trägt der Prinzessinnengarten dazu bei, ein wesentliches Merkmal von solidarischer Ökonomie zu identifizieren: In ihr geht es darum, die Wirtschaft wieder in den Kontext des sozialen Zusammenseins zu stellen.

„Wer in der Stadt anfängt, Gemüse anzubauen, der entdeckt unter dem Pflaster einen ganzen Planeten“ (Clausen/Mey 2012: 39). Und wer in der Stadt Berlin anfängt, sich mit praktischen Beispielen zur Solidarischen Ökonomie auseinanderzusetzen, wird neben wahrhaftigen Märchen eine Vielfalt von Ansätzen finden, die zeigen, was solidarische Ökonomie ist und sein kann.

LITERATUR

- Arendt, Hannah (2003): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2012): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2013a): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2013b): Macht und Gewalt, München: Piper.
- Barley, Delbert (1990): Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, München: Karl Alber.
- Clausen, Marco/Mey, Ellen (2012): „Vom städtischen Brachen zu blühenden Gärten“, in: Nomadisch Grün (Hg.): Prinzessinnengärten. Anders gärtnern in der Stadt, Köln: Dumont, S. 11-97.
- Embshoff, Dagmar/Giegold Sven (2008): „Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus“, in: Dagmar Embshoff/Sven Giegold (Hg.), Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus, Hamburg: VSA Verlag, S. 11-24.
- Förster, Jürgen/Weißpflug, Maike (2011): „The Human Condition/Vita activa oder Vom tätigen Leben“, in: Wolfgang Heuer u.a. (Hg.), Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: Metzler, S. 61-70.

Solidarischer Konsum in Berlin

Leihen und Schenken in Leila und Ula

FRIEDERIKE HEINY

Der Leihladen am Teutoburger Platz in Berlin, von seinen Gründer*innen liebevoll Leila genannt, ist ein Ort der Clubgütergemeinschaft. Hier können sich Mitglieder verschiedenste Gegenstände ausleihen, anstatt sie käuflich zu erwerben. Im Vergleich dazu werden im Umsonstladen (Ula) Dinge, die von der einen Person nicht mehr verwendet werden, gesammelt, und an interessierte Personen weitergegeben. Im Folgenden werden die beiden Projekte als Orte des solidarischen Konsums porträtiert und miteinander verglichen, mit dem Ziel die konzeptionellen Unterschiede klar herauszustellen und die Frage zu beantworten, inwieweit sie eine Alternative zum kapitalistischen Konsum bieten. Dafür werden verschiedene, besonders interessante Aspekte der Läden theoretisch näher betrachtet. Auch wenn die Ideen der Gemeinschaftsläden denselben Ursprung haben, nämlich die Problematik der Überflussgesellschaft und die daraus resultierende Konsumkritik, unterscheiden sie sich doch in wesentlichen Punkten. Ich werde argumentieren, dass Leila das Konzept des Privateigentums komplett auflöst, während Ula ein neues Konzept des Schenkens hervorbringt.

Sowohl Leila als auch Ula gehören dem eingetragenen Verein *GeLa-Fairen in Gemeinschaftsläden* an, der sie als eine Art Dachverband verbindet. In Gemeinschaftsläden, wie Leila und Ula, steht die Gemeinschaft, die in den Läden durch das gemeinsame Nutzen des Ladens hervorgerufen werden soll, im Mittelpunkt. Gegründet wurde der Verein von Johannes Dietrich, der auch bei der Gründung von Leila mitwirkte und zudem auch

den Umsonstladen Ula auf die Beine stellte.¹ Allein schon daran zeigt sich, dass Leila und Ula von einem gemeinsamen Geist getragen werden, denn beide entstanden aus einer Kritik an dem kapitalistischen Wirtschaftssystem heraus. Die Idee der Konsumkritik, dass in unserer heutigen Gesellschaft zu viele Gegenstände wahllos konsumiert werden, ohne auf die Umwelt im ökologischen und sozialen Sinne zu achten, eint die beiden Läden. Trotz mancher Unterschiede, die im Verlauf des Artikels noch herausgestellt werden, geht es in beiden Konzepten darum, ein neues Verständnis von sinnvollem Wirtschaften zu verbreiten, sie praktisch vorzuleben und theoretisch zu vermitteln. Im Folgenden möchte ich zunächst die beiden Läden, Leila und Ula, beschreiben und einzelne theoretische Aspekt aufgreifen und erläutern. Im Anschluss werde ich einen kurzen Vergleich anstellen, um zu zeigen, inwieweit sich die Konzepte der Läden ähneln und wo sie getrennte Wege gehen. Vor allem soll dabei gezeigt werden, dass beide auf eine andere Art und Weise zum solidarischen Konsum in Berlin beitragen.

LEIHEN STATT KAUFEN BEI LEILA

Spaziert man in Berlin durch den beschaulichen Stadtteil Prenzlauer Berg, stößt man am Teutoburger Platz auf den Berliner Leihladen Leila. Schon mehrfach umgezogen und dennoch nicht untergegangen, lässt sich Leila als privat-organisierte Bibliothek von Dingen beschreiben. Der Laden besteht aus drei Räumen, die bis an die Decke mit den verschiedensten Gebrauchs-gütern gefüllt sind. Es findet sich eine Abteilung für Werkzeuge aller Art, Regale gefüllt mit Puzzeln und anderen Kinderspielzeugen, aufblasbare Gästebetten, Sportutensilien, Bücher und vieles mehr, was im Alltag nicht häufig genutzt wird. Das Konzept des Ladens ist einfach aber ergreifend: Mitglieder von Leila können hier Dinge abgeben, die sie selber nicht regelmäßig verwenden, die aber noch benutzbar sind, und im Gegenzug können sie andere Gegenstände für eine bestimmte Dauer ausleihen. Um Mitglied zu werden, muss man drei Bedingungen erfüllen: erstens muss man einmal einen Gegenstand mitbringen, der als Eigentum an Leila übergeht;

1 <http://werkstatt-n.de/projekte/gela-ev-fair-teilen-gemeinschaftslaeden> vom 25.03.2016.

zweitens zahlt man zusätzlich einen Mitgliedsbeitrag von ein bis drei Euro monatlich; drittens muss man das Leihen von Dingen als Idee verstehen, damit keine Missverständnisse auftreten. Dies scheint auf den ersten Blick zwar selbstverständlich, dennoch muss klargestellt werden, dass der Leila – im Unterschied zum Ula – kein Umsonstladen ist. Bei Leila wird nicht verschenkt, sondern verliehen. Leihen bedeutet, dass man einen Gegenstand für einen bestimmten Zeitraum gebrauchen kann, ohne dass man ihn besitzt. Schenken auf der anderen Seite heißt, dass die verschenkte Sache als Eigentum an den Beschenkten übergeht. Weil das Leihladen-Konzept maßgeblich auf Vertrauen basiert, muss Leila Wert darauf legen, dass alle Mitglieder das Konzept verstanden haben, damit aus dem Leihladen nicht unbewusst ein Umsonstladen wird.

Damit sind die drei Voraussetzungen genannt, die man erfüllen muss, um Mitglied im Leila zu werden und Zugang zu einer großen Auswahl an Artikeln zu erhalten, die man sich ausleihen darf. Leila ist eine Art Club, der exklusiv für seine Mitglieder existiert. Man gibt einen Gegenstand und erhält 800 Sachen dafür – denn genau so viele Dinge kann man sich im Leila ausleihen.

Abbildung 1: Die Spieleabteilung im Leila



Quelle: Norman Posselt

In seinem viel beachteten Buch *Access* liefert Jeremy Rifkin (2000) die Theorie, mit der sich Leihläden wie der Leila in einen theoretischen Kontext setzen lassen. Rifkin ist davon überzeugt, dass sich die ökonomische Praxis des Leihens in der Zukunft weiter ausbreiten wird, und der zeitlich begrenzte Gebrauch von Gegenständen die Institution des Eigentums ersetzen wird. Überzeugend legt Rifkin dar, dass das Eigentum an einem Gegenstand in Zukunft weniger wichtig wird, als es bisher war. Denn die Idee des Privateigentums lebt davon, dass der Wert eines Dinges langfristig stabil ist. Die heutige Zeit ist jedoch von einem ständigen technologischen Wandel bestimmt, wodurch solch eine Wertstabilität ein schwieriges bis unmögliches Unterfangen wird: „In einer Ökonomie, deren einzige Konstante der Wandel ist, macht es wenig Sinn, bleibende Werte anzuhäufen.“ (Rifkin 2000: 13) Für Rifkin ist Leihen daher besser, weil zeitgemäßer, als Besitzen. Und er glaubt eine entsprechende Umorientierung auf Seiten der Verbraucher*innen beobachten zu können: „[...]Sie streben weniger nach dem Eigentum an einer Sache, denn nach ihrer Verfügbarkeit.“ (Rifkin 2000: 13) Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass das Konzept von Leila zukunftsweisend ist. Leila ermöglicht seinen Club-Mitgliedern den kurzfristigen Zugriff auf ein großes Sortiment an Gegenständen, die nicht gekauft werden müssen, sondern ausgeliehen werden können.

Gegründet von Nikolai Wolfert und ein paar weiteren fleißigen Helfer*innen im Jahre 2010, beteiligen sich mittlerweile ungefähr 970 Leute an der Leihgemeinschaft, die auf circa 800 Leihdinge zurückgreifen können. Laut einer internen Statistik wurden alleine im Jahre 2015 700 Mal Gegenstände an Personen verliehen.² Die Finanzierung der Ladenfläche und der laufenden Kosten erfolgt über die Mitgliederbeiträge und freiwillige Spenden. Um weitere finanzielle Unterstützung bemüht sich Leila zusätzlich durch Gruppenführungen und Seminare, in denen das Konzept von Leihläden vermittelt wird. Auch weitere Vortragsarbeit zum Thema *Ökonomie des Teilens* kommen der Finanzierung des Leila zugute.³

2 <http://leila-berlin.de> vom 25.03.2016.

3 Diese Theorie behandelt die Idee des systematischen Teilens von ökonomischen Ressourcen. Die Begriffe *Ökonomie des Teilens* bzw. *Sharing Economy* werden im weiteren Verlauf noch erklärt werden.

Die Arbeiten, die im Laden anfallen, wie beispielsweise die Betreuung der ‚Kunden‘ während der Öffnungszeiten, die Organisation der Leihgaben, die Verwaltung der ausgeliehenen Gegenständen und natürlich das In-Ordnung-Halten des Ladens, erfolgt auf freiwilliger Basis.⁴ Leila ist ein Mitmach-Laden und die Arbeit im Laden sollte im besten Fall von allen Mitgliedern zu gleichen Anteilen getragen werden. Die Realität sieht jedoch anders aus. Momentan gibt es acht Leute, die sich hauptverantwortlich um die Organisation kümmern und es ermöglichen, dass der Leila regelmäßig geöffnet hat. Zusätzlich gibt es ein paar Mitglieder, die bei besonderen Anlässen wie der Inventur helfen. Das programmatiche Ziel des Leila ist es jedoch, als ein gemeinschaftlich unterstütztes Projekt zu funktionieren. Das heißt: Die Arbeit sollte gleichmäßig verteilt werden und die Verantwortung von allen Mitgliedern zu gleichen Teilen getragen werden. Durch die offene, partizipative Organisation und die flache Hierarchie im Leila wird dafür gesorgt, dass die Beteiligungsmöglichkeiten groß sind. Somit sind die Weichen für eine breitere Aufteilung der Verantwortung und die Auflösung der Grenze zwischen Mitgliedern und Organisatoren gestellt. Im Idealfall verstehen und handeln die Clubmitglieder des Leilas als *Distri-ment*, das heißt als Personen, die sowohl an der Distribution der Güter beteiligt sind als auch an deren Konsumtion, wobei hier Konsumtion gleichzusetzen ist mit dem Gebrauch der Sachen.⁵ Sie sollen aktiv bei der Allokation der Leihgaben im Laden mitwirken und zugleich die Gegenstände konsumieren, in dem sie sich kurzfristigen Zugang zu ihnen beschaffen.

-
- 4 Der Laden besteht aus drei Räumen, die alle in funktionale Bereiche unterteilt sind, sodass die Mitglieder schneller die gesuchten Gegenstände finden können. Es geht also darum, die Dinge an ihre angestammten Plätze zurückzubringen und die Ladenfläche geordnet zu halten.
 - 5 Der Begriff des Distri-menten ist dem in der solidarischen Landwirtschaft bekannten Begriff des „Prosumenten“ nachgebildet. Er beschreibt dort die Aufhebung der Grenzen zwischen Produzent und Konsument. Verbraucher und Landwirte arbeiten zusammen, in dem die Verbraucher die Abnahme eines gewissen Ernteanteils garantieren und im Gegenzug Einfluss auf die Produktion der Güter bekommen. Die Menschen sind also sowohl an der Produktion als auch an der Konsumtion der landwirtschaftlichen Güter beteiligt. Vgl. <http://solidarische-landwirtschaft.org/de> vom 25.03.2016.

Durch die Auflösung der Grenzen zwischen Distribution und Verbrauch soll Leila auch zu einem Ort der Zusammenkunft und des sozialen Austauschs werden. Im Leila stehen somit die Gemeinschaft und die Gemeinschaftssolidarität im Mittelpunkt, wie sie von Kurt Bayertz beschrieben wurde. Laut Bayertz (1998) bezieht sich Gemeinschaftssolidarität auf einen gemeinsamen Lebensstil und gemeinsame Überzeugungen. Der Leila als Gemeinschaft steht somit tendenziell dem kapitalistischen Wirtschaftssystem entgegen, das auf Individualität und Individualismus abstellt. Im Fokus des Leila steht der Gemeinschaftskonsum, der in der Ökonomie des Teilens oder *Sharing Economy* weit verbreitet ist. Unter diesem Begriff versteht man, dass nicht jeder Mensch alle Dinge, die sie oder er verwendet, auch besitzen muss, stattdessen kann es ausreichend sein, etwas vorübergehend zu nutzen.⁶ Somit ist Leila ein Teil der Sharing Economy und entsprechend lauten die Leitideen von Leila: „Wiederverwenden statt wegwerfen“, „Benutzen statt besitzen“ oder auch „Dinge gemeinsam nutzen“.⁷ Im Leila erhalten die Gegenstände, die zu Hause nicht mehr genutzt werden, sozusagen ein zweites Leben. Dabei werden die Nutzungsdauer und die Auslastung der Dinge verlängert. Tatsächlich sind viele Gebrauchsgegenstände dramatisch unausgelastet. So beläuft sich die durchschnittliche Nutzungsdauer einer rein privat verwendeten Bohrmaschine auf gerade einmal 13 Minuten.⁸ Stellt man diese Bohrmaschine anderen als Leihgabe zur Verfügung, wird die Auslastung verlängert.

Dieser alternative Ansatz des Wirtschaftens entwickelt sich aktuell zu einem neuen Trend. Angebote wie die gemeinsame Nutzung von Autos in Großstädten oder das „Ausleihen“ der eigenen vier Wände an Touristen sind besonders bekannt und beliebt.

Botsman und Rogers (2011) unterscheiden in ihrem Buch *What's Mine Is Yours* zwischen drei Gruppen in der Sharing Economy, die auf verschiedenen Ebenen agieren: (1.) professionelle Produkt-Dienstleistungssysteme (z.B. Airbnb), (2.) Redistributionsmärkte (z.B. Flohmärkte) und (3.) kollaborativer Lebensstil (z.B. Leila, Ula). Zu der ersten Gruppe zählen unter

6 <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/sharing-economy.html> vom 25.03.2016.

7 <http://leila-berlin.de> vom 25.03.2016.

8 <http://brandeins.de/archiv/2012/relevanz/die-welt-in-zahlen> vom 25.03.2016.

anderem professionellen Plattformen wie Airbnb und Uber, während sich in der zweiten Gruppe *peer-to-peer* Märkte subsumieren lassen. Darunter sind Märkte zu verstehen, auf denen Konsumenten untereinander Dinge verkaufen können, wie dies zum Beispiel bei Ebay, dem Amazon Marketplace, aber auch auf Flohmärkten der Fall ist. In die dritte Gruppe des kollaborativen Lebensstils fallen Läden wie Leila beziehungsweise Ula, insofern es sich bei ihnen um privat-organisierte, nicht profit-orientierte Initiativen handelt.

Doch woher kommt der weit verbreitete Trend zum Teilen? Manche Theoretiker*innen behaupten, dass dahinter das menschliche Bedürfnis nach sozialem Austausch steht beziehungsweise die „[...]begrenzte Möglichkeit immaterielle Bedürfnisse mit materiellem Wohlstand zu befriedigen“ (Heinrichs/Grunenberg 2012: 13). Tatsächlich scheint das Wachsen der Teil-Ökonomie davon zu zeugen, dass die „[...]marktwirtschaftliche Begehrungs-, Strebens-, und Erfolgslogik“ (Ulrich 1997: 242) für viele Menschen nicht mehr im Vordergrund steht. Sie wollen, um mit dem Wirtschaftsethiker Peter Ulrich zu sprechen, einen sozialen Sinn in ihrem ökonomischen Handeln finden (Ulrich 1997). Dies ist für mich das Hauptargument, das zur Entwicklung des Trends hin zur Sharing Economy führt. Der Prozess wird jedoch von verschiedenen anderen Faktoren begünstigt und unterstützt. Darunter fällt zum einen die Vernetzung über das Internet, die verschiedenen Vorteile bietet: die sozialen Medien, die neue Möglichkeiten der Kommunikation hervorbringen und insgesamt die „Sozialorientierung des Menschen befördern“ (Heinrichs/Grunenberg 2012: 5); der Zugang zu einer breiteren Masse als im klassischen Markt, da mehr Personen auf das Angebot zugreifen können; die Kosteneinsparung durch den Aufbau einer Internetplattform anstelle einer Vermarktung über den klassischen Markt; sinkende Transaktionskosten,⁹ die beim *Matching* von Verkäufer*innen und Käufer*innen gewöhnlich entstehen, da das Aufeinandertreffen von Anbieter*innen und Nachfrager*innen vereinfacht wird (Dermary 2015). Zum anderen trägt auch die Finanz- und Wirtschaftskrise von 2008

9 Kosten, die bei der Vermarktung von Produkten und durch die Verbindung zwischen Anbietern und Nachfragern entstehen. Geringe Transaktionskosten führen zu einer höheren Gewinnmarge und sind deshalb wünschenswert.

einen Teil dazu bei, dass die Ökonomie des Teilens einen Aufschwung erhält: Im Zuge der Krise wird die Sinnhaftigkeit des bestehenden Wirtschaftssystems kritisch hinterfragt und ein Teil der Gesellschaft entwickelt sich vom *homo oeconomicus* zum *homo collaborans* bzw. *emphaticus* (Heinrichs/Grunenberg 2012). Während in individualistischen Strukturen der Konsum die Funktion der sozialen Differenzierung erfüllt – nach dem Motto: „Ich bin was ich habe“ – ist in der Sharing Economy Konsum die Stärkung sozialer Bindung, und dient nicht zur Abgrenzung von Mitmenschen, sondern bekräftigt vielmehr das Wir-Gefühl.

Eine Umfrage in Deutschland hat gezeigt, dass die Mehrheit der Befragten schon Kontakt mit alternativen Besitz- und Konsumformen hatte.¹⁰ So haben bereits 55% der Befragten schon einmal etwas auf einem Flohmarkt gekauft, und 25% haben sich bereits Gebrauchsgegenstände gemietet. Die Studie fand auch heraus, dass neben Preis und Qualität, Eigenschaften wie Umweltverträglichkeit und soziale Verantwortung seitens der Unternehmen für die meisten Konsumenten besonders wichtig sind. Beinahe ein Viertel der Befragten (23,5%) lassen sich als sozialinnovative Ko-Konsument*innen klassifizieren. Darunter versteht die Studie „Menschen mit einer ausgeprägten Sozialorientierung, für die Gemeinschaft und soziale Erfahrungen wichtig sind, die anderen Menschen sehr wenig misstrauen, statt dessen ein ausgeprägtes Vertrauen in Menschen haben, über hohe Bildung und höheres Einkommen verfügen, beim Konsum Wert legen auf Innovation und Modernität, postmaterialistische Werte, wie Kreativität und Interesse an einem abwechslungsreichen Leben hoch bewerten.“ (Heinrichs/Grunenberg 2012: 14) Dies bestätigt den Wandel der oben beschrieben wurde und zeigt, dass zumindest ein Teil der Gesellschaft eine neue Art des Konsums wünscht und zu praktizieren bereit ist.

Auch die theoretischen Argumente für eine Ökonomie des Teilens sind überzeugend. Erstens ist das Leihen von Dingen (statt des Besitzens) für jeden Einzelnen kostengünstiger. Zweitens entlastet es die Umwelt, insofern Ressourcen gespart werden können, wenn bestehende Kapazitäten besser genutzt werden. Drittens hat der kollaborative Konsum aber auch wünschenswerte soziale Folgen. Da nicht der Besitz wertgeschätzt wird, son-

10 Meinungsforschungsinstitut TNS-Emnid in Bielefeld; 1003 zufällig ausgewählte Personen wurden telefonisch befragt.

dern der soziale Kontakt, führt kollaborativer Konsum zu einem höheren Grad an sozialer Integration. Kurzum: Ko-Konsumenten können sich zugehalten, dass sie durch ihr ökonomisches Verhalten, einen eigenen Vorteil haben, die Umwelt entlasten und die Gemeinschaft fördern.

Bei all der Euphorie sollte man aber nicht vergessen, dass das Zusammenbringen von Angebot und Nachfrage über professionelle Plattformen in erste Linie eine unternehmerische Leistung ist, die von profit-orientierten Unternehmen (Ebay, Amazon Marketplace, Airbnb) angeboten wird. Diese Unternehmen schöpfen die Zahlungsbereitschaft der Kunden in der Share Economy ab, um ihre Gewinne zu steigern. Zudem bietet ihnen das Internet die Möglichkeit, die Reichweite ihrer Dienstleistung – nämlich Anbieter*innen mit Nachfrager*innen zu verbinden – kostengünstig auszudehnen. Aufgrund fehlender Regulierung und der Kosteneinsparung über die Vermarktung im Internet können zurzeit reine Internetfirmen die herkömmlichen Anbieter auf dem realen Markt verdrängen und signifikante Marktanteile an sich ziehen. Ein weiterer Kritikpunkt, den Theresia Theurl nennt, und der gegen die professionellen Share-Economy-Akteure spricht, ist, dass sie Allokationsmechanismen auf Bereiche ausweiten, die bisher über Nachbarschaftshilfe und Freundschaftsdienste geregelt wurden (Theurl 2015).

Hier wird deutlich, dass Share Economy nicht gleich Share Economy ist. Die kommerziellen Plattformen haben wenig mit dem zu tun, was Leila und Ula antreibt. Während die einen möglichst große Gewinne machen wollen, versuchen die anderen, eine funktionierende und füreinander einstehende Gemeinschaft aufzubauen. Während die einen als Speerspitze des Kapitalismus gelten, sehen die anderen ihr ökonomisches Handeln als praktische Kapitalismuskritik. Während die einen soziales Vertrauen und Gemeinschaftsgefühl nur simulieren, beruht bei den anderen das gesamte Geschäftsmodell auf dem gegenseitigen Vertrauen der Mitglieder. Trotz dieser Unterschiede scheinen die Argumente für Leila im Besonderen ähnlich gelagert zu sein wie die Argumente für die Share Economy im Allgemeinen. Der Gründer Nikolai formulierte es wie folgt: „Je solidarischer man handelt desto ökonomischer handelt man.“ Für ihn gibt es keinen Widerspruch zwischen Solidarität und Ökonomie. Teilen ist effizient aus Sicht der Umwelt, der Kosten und auf sozialer Ebene. Bei Leila wird das Gesamtwohl der Mitglieder maximiert und das bedeutet auch, je mehr eingebracht wird, sowohl Gegenstände als auch Arbeitskraft, desto mehr Nutzen hat die gesamte Gemeinschaft.

Der Nutzenbegriff, wie er hier als ökonomische Kategorie verwendet wird, ist seit der Mathematisierung der Wirtschaftswissenschaften ein rein quantitatives Konzept, das keinerlei ethischen Gehalt mehr hat (Biervert/Wieland 1987). In der Ökonomik haben alle Gegenstände einen Nutzen, die auch einen Wert haben, aber Qualitäten wie beispielsweise hier die Konsumkritik und das solidarische Verhalten einer Gemeinschaft im Leila, müssen quantifiziert werden, bevor sie in den Nutzen miteinbezogen werden können. Den Nutzen auf diese Art und Weise zu beschreiben, wirkt auf manchen Leser unangemessen, entspricht jedoch der ökonomischen Theorie. Ich möchte hier kurz darauf eingehen, inwieweit man Leila als effizient im ökonomischen Sinne betrachten kann. Die neoklassische Theorie des Marktes geht davon aus, dass durch Markt- beziehungsweise Staatsversagen das optimale Gleichgewicht von Märkten verhindert wird. Da Leila jedoch eine Clubgütergemeinschaft ist, die außerhalb der Sphäre des Marktes und des Staates angesiedelt ist, können hier weder Markt- noch Staatsversagen den Allokations- und Distributionsprozess negativ beeinflussen. Insofern lässt sich sagen, dass solche Initiativen effizienter wirtschaften als öffentliche Märkte – vorausgesetzt, die Entscheidungen innerhalb von Leila werden auf eine *Pareto-effiziente* Art und Weise getroffen.¹¹ Wenn jeder einzelne seinen Nutzen maximiert, würde nach dieser Theorie auch der Nutzen der Gemeinschaft maximiert. Mit Rückgriff auf die BeschreibungsSprache der klassischen Wirtschaftstheorie lässt sich der Leila als ein sehr effizienter ökonomischer Akteur beschreiben.

Aber inwieweit lässt sich Leila als solidarisch-ökonomischer Akteur beschreiben? Im Forschungsseminar, das dieser Anthologie vorangegangen ist, sind wir auf verschiedene Unterscheidungen des Begriffs Solidarität eingegangen. Im Folgenden werde ich zwei dieser Begrifflichkeiten verwenden, um herauszufinden, inwieweit Leila ein solidarisches Projekt ist. Zum einen wird zwischen gelebter Solidarität *nach innen* und *nach außen* unterschieden; zum anderen sollen in diesen Kategorien jeweils ökonomi-

11 Pareto Effizienz ist definiert als ein Punkt an dem sich keiner besser stellen kann, ohne das ein anderer schlechter gestellt wird. Diese Annahme muss aus Gründen der Vergleichbarkeit getroffen werden, ist aber nicht unbedingt mit den Praktiken im Leila zu verbinden.

sche und nicht-ökonomische Praktiken aufgelistet werden, um die gelebte Solidarität greifbar zu machen. Der Begriff gelebte Solidarität soll erfassen, inwieweit im Alltag der Gruppierung um Leila solidarisch gehandelt wird, d.h. inwieweit man sich beispielsweise gegenseitig hilft und unterstützt, füreinander einsteht, und gemeinsame Werte und Ziele teilt. Die Solidarität als Lebensform zeigt sich im Leila in verschiedenen Bereichen sowohl als interne Solidarität gegenüber den Mitgliedern, also der Gemeinschaft um Leila, als auch als externe Solidarität gegenüber der Gesellschaft als ganzer, die sich nicht an Leila beteiligt. Die Begriffe interne und externe Solidarität stehen sich hier gegenüber, da sie zwei unterschiedliche Ebenen erfassen, auf die sich das solidarische Handeln der Mitglieder von Leila bezieht.

Abbildung 2: Die Außenansicht des Leila



Quelle: Norman Posselt

Die interne Solidarität umfasst sowohl ökonomische wie nicht-ökonomische Praktiken.¹² Zu den ökonomischen Praktiken zählt selbstverständ-

12 Als ökonomische Praktiken können Dienstleistungen und Handlungen gelten, die man auch auf dem Markt einkaufen könnte, während nicht-ökonomische Praktiken entweder an sich nicht *outsourcebar* sind oder für jemanden aus per-

lich das Teilen von Gegenständen. Die Bereitschaft der Mitglieder ihr ehemaliges Eigentum mit anderen, teilweise fremden Menschen zu teilen, ist Ausdruck für die nach innen gelebte Solidarität. Auch die Betreuung der ‚Kund*innen‘ und die Sortierung der Gegenstände, Aufgaben, die von allen Mitgliedern der Gemeinschaft zu gleichen Teilen getragen werden sollten, zählen zu den ökonomischen Praktiken und sind ein weiterer Hinweis auf das solidarische Verhalten untereinander, auch wenn es hier noch Solidarisierungsspielraum gibt. Dabei spielt die Politisierung, das heißt die Beteiligung an Entscheidungen, die Leila betreffen, eine wichtige Rolle, weil dadurch eine breite Aufteilung der Verantwortung und Organisation erst möglich werden. Im Bereich der nicht-ökonomischen Praktiken gibt es zwei wichtige Punkte zu erwähnen, die dazu führen, dass im Leila ein Wir-Gefühl entsteht. Zum einen ist Leila nicht nur ein Laden, sondern auch ein Ort der Zusammenkunft, da es bei Leila eben nicht nur um Konsum geht, sondern vor allem darum eine Gemeinschaft aufzubauen. Zum anderen verbindet die Mitglieder, dass sie einen gemeinsamen Lebensstil gewählt haben, nämlich ihren üblichen Konsum um eine Alternative in Form des Leihens zu ergänzen. Durch diese Gemeinsamkeiten und mithilfe des sozialen Treffpunkts wird das Wir-Gefühl gestärkt und die Solidarität miteinander ausgedrückt. Die Beweggründe für das Mitmachen beim Leila können für die einzelnen Mitglieder unterschiedlich sein: Manch einer sieht in erster Linie den konsumkritischen Gedanken und versteht Leila als Selbstverwirklichung; für andere steht der soziale Antrieb im Vordergrund, Mitglied einer Gemeinschaft zu sein; einig sind sich Leilas Teilhaber*innen darin, dass ihr Lebensstil kostengünstiger und ressourcenschonend ist. Interessanterweise zeigt sich hier ein Widerspruch zu dem von Kurt Bayertz ausgeführten Begriff von Gemeinschaftssolidarität. Wie bereits ausgeführt wurde versteht Bayertz darunter eine Form der Solidarität, die davon lebt, dass die Mitglieder der solidarischen Gruppe nicht nur einen gemeinsamen Lebensstil haben, sondern diesen gemeinsamen Lebensstil auch gleich interpretieren (Bayertz 1998: 11-54). Gerade dies muss bei Leila aber nicht der Fall sein, denn es kann nicht kontrolliert werden, ob alle Mitglieder Unterstützer der Konsumkritik sind. Dennoch denke ich, dass die Leila-Gemeinschaft

söhnlichen Gründe nicht von einer fremden Person ausgeführt werden können, weil die Person dann keinen Nutzen daraus ziehen kann.

zum größten Teil aus Menschen besteht, die sich bereits mit dem Gedanken der Konsumkritik und der Idee eines sinnvolleren Wirtschaftens auseinander gesetzt haben. Trotzdem bietet es sich an, die Kategorie Gemeinschaftssolidarität zu präzisieren und die einschränkende Bedingung aufzugeben, dass die Mitglieder den gemeinsamen Lebensstil auch gleichartig wahrnehmen und interpretieren müssen, um alle Mitglieder des Leila einschließen zu können.

Die externe Solidarität des Leila zeigt sich darin, dass die Gemeinschaft offen für neue Mitglieder ist und keine Diskriminierung zulässt. Durch Seminare und Gruppenführungen will Leila Menschen von der Idee der Ökonomie des Teilens überzeugen. Die Verbreitung der Idee des Leihladens und die Förderung von neuen Projekten auf dem Gebiet des alternativen Wirtschaftens kann als aktive Unterstützung der Bewegung der solidarischen Ökonomie gesehen werden. Je mehr Menschen für das Konzept des Leila gewonnen werden können, desto stabiler und solidarischer wird dessen Gemeinschaft. Ohne die aktive Beteiligung von Menschen an Leila kann es das Projekt nicht geben. Leila wird durch die soziale Masse stabilisiert, geprägt durch die Solidarität der Mitglieder untereinander und durch die Solidarität zu anderen solidar-ökonomischen Initiativen. Wie bereits erwähnt, ist das Ziel, Leila als gemeinschaftlich gestütztes Projekt aufzubauen. Dafür müssten Leilas Unterstützer*innen näher zusammenrücken und sich gegenseitigen Lasten abnehmen und umverteilen. Wenn dieses Ziel erreicht ist, wird Leila eine von innen heraus solidarisch-organisierte Unternehmung.

GEBEN UND NEHMEN BEI ULA

Im Westen Berlins befindet sich der gedankliche Gegenpart zu Leila: Ula, der Umsonstladen. Die Technische Universität Berlin hat dieser Initiative zwei Räume im Gebäude der Hochfrequenztechnik zur Verfügung gestellt. Ula ist ein Ort des Gebens und Nehmens. Dinge, die man selber nicht mehr benutzt, die aber noch potentiell nützlich für andere sind, werden bei Ula gesammelt. Unter den Sachen, die man im Laden mitnehmen kann, findet man Kleidung, Bücher, Haushaltsutensilien und vieles mehr. Jede*r kann dort vorbeikommen und sich nehmen, was ihm oder ihr gefällt. Dabei gibt es – im Unterschied zum Leila – keine Nutzungsbedingungen. Es ist nicht

nötig vorher etwas mitzubringen oder einen Mitgliedsbeitrag zu bezahlen, um sich etwas nehmen zu dürfen. Jede und jeder ist willkommen. Der Laden selbst wird von einer Handvoll freiwilliger Helfer*innen ehrenamtlich betreut, die sich dem Konzept des Umsonstladens verbunden fühlen. Da die Technische Universität die Räumlichkeiten zur Verfügung stellt, fallen keine Kosten an. Somit ist Ula nicht abhängig von Mitgliedsbeiträgen oder Geldspenden. Da keine Mitgliedsbeiträge gezahlt werden, gibt es aber auch keine Übersicht über die Nutzer*innen – dennoch, ein paar ‚Stammkund*innen‘ gibt es wohl schon.

Abbildung 3: Der Eingangsbereich des Ula



Quelle: Norman Posselt

Das Konzept des Umsonstladens basiert auf der Beobachtung, dass wir in einer Überflussgesellschaft leben. In vielen Haushalten werden Dinge gesammelt, die nicht mehr verwendet werden, obwohl sie noch benutzbar sind. Umsonstläden bieten die Möglichkeit, diese Gegenstände an andere unbekannte Personen zu verschenken und sie so dem üblichen Konsumkreislauf zu entziehen, der die Mülltonnen für nicht mehr benutzte Gegenstände vorsieht. Die Idee des Umsonstladens gibt es schon sehr lange, ur-

sprünglich stammt sie von einer Gruppierung aus dem San Francisco der späten 1960er Jahre – den *Diggers*. Sie vereinten in sich die Kunst- und Theaterszene sowie die Bürgerrechts- und Friedensbewegungen. Ihr Ziel war es, eine freie Stadt aufzubauen, in der alle Dienstleistungen und alle Läden umsonst sein sollten. Im Zuge dessen haben sie auch die ersten *free shops* ins Leben gerufen (<http://digger.org> vom 25.03.2016).

Die Argumente für die Umsonstläden sind die gleichen wie bei Leihläden: Erstens können Konsument*innen Geld sparen, zweitens wird die Umwelt entlastet, da die Gebrauchsdauer der Gegenstände verlängert wird und somit eine höhere Auslastung erzielt wird, und drittens wird auch in Umsonstläden versucht, eine Gemeinschaft aufzubauen. Allerdings ist das dritte, soziale Argument bei dem Konzept des Umsonstladens schwerer nachzuvollziehen. Schließlich gibt es hier keine klar definierte Gemeinschaft, deren soziale Integration durch die gemeinsame ökonomische Praxis intensiviert werden könnte.

Die Motive, einen Umsonstladen wie Ula zu benutzen, können verschieden sein: Neben ökonomischen und ökologischen Gründen können die Besucher*innen des Umsonstladens auch nur ihren üblichen Konsum ergänzen wollen. Die Absicht, eine alternative Wirtschafts- und Gesellschaftsform zu schaffen, kann als politische Intention bestimmt werden. Des Weiteren sind der Respekt und die Wertschätzung von noch benutzbaren Gegenständen, ein Grund dafür einen Umsonstladen wie Ula zu nutzen, da man die Gebrauchsgüter so nicht fortschmeißen muss. Stattdessen werden sie auf diese Weise anderen zur Verfügung gestellt. Wie schon im Fall von Leila beschrieben wurde, sind auch für die Nutzer*innen der Umsonstläden nicht alle Argumente und Beweggründe gleich wichtig, wie auch Hanna Kunnas (2010) in ihrer Analyse von Umsonstläden herausfindet. Die Wahrnehmung des jeweiligen Umsonstladens hängt von den jeweiligen Motiven seiner Nutzer ab: Für die einen ist es eine gute Möglichkeit, um Geld zu sparen und dennoch ein hohes Konsumniveau zu erhalten. Für die anderen ist es die Verwirklichung ihrer Kritik am kapitalistischen System. Wieder andere sehen im Umsonstladen in erster Linie eine karitative Einrichtung, die mittellosen Menschen hilft. Diese karitativen Geber*innen, die nur Dinge im Umsonstladen abgeben, ohne sich selbst etwas zu nehmen, missverstehen das Konzept. In Umsonstläden geht es nicht darum, armen Menschen zu helfen, sondern sich wechselseitig zu helfen, woraus folgt, dass man nicht nur geben, sondern auch nehmen sollte.

Mit dieser Problematik der karitativen Fehlwahrnehmung beschäftigt sich auch der älteste Umsonstladen Deutschlands, der in Hamburg gegründet wurde. Der Umsonstladen Hamburg-Altona wehrt sich gegen seine Fehlwahrnehmung als karitative Einrichtung, indem er den Nutzer*innen des Ladens den konsumkritischen Aspekt der Initiative verdeutlicht. Die Unterstützer*innen des Ladens befürchten, dass solidarische Projekte zu karitativen Einrichtungen „verkommen“. Um dem entgegenzuwirken sollen sich Einrichtungen der solidarischen Ökonomie vernetzen und solidarisch miteinander zeigen und so die Vereinzelung der Projekte verhindern, um sich den Wirtschaftsakteur*innen auf dem Markt entgegen stellen zu können. Der Arbeitskreis *Lokale Ökonomie*, zu dem der Hamburger Umsonstladen gehört, möchte den Menschen eine echte Alternative zum Markt bieten. So sollen auch Leute, die bisher immer nur etwas gegeben haben im Umsonstladen dazu gebracht werden, das Projekt als eine Initiative der gegenseitigen Hilfe zu verstehen. Auch sie sollen dann etwas ohne Gegenleistung annehmen können, sei es aus dem Umsonstladen oder beispielsweise einem Reparatur-Café. Nur durch die Verknüpfung der solidarökonomischen Initiativen kann eine reale Alternative zum Kapitalismus aufgebaut werden, weil das solidarische System dann attraktiver wird und mehr Möglichkeiten bietet, sich daran zu beteiligen (Laas 2007).

Wie alle Umsonstläden, so zielt auch Ula darauf ab, das tradierte Rollenverhältnis von Käufer*in und Verkäufer*in aufzubrechen. An die Stelle von Käufer*in und Verkäufer*in sollen Geber*in und Nehmer*in treten. Allerdings – und das ist entscheidend – wird das soziale Verhältnis von Geber*in und Nehmer*in bzw. von Schenkender*m und Beschenkter*n hier neu definiert. Die Auflösung des alten Verständnisses der Käufer*in-Verkäufer*in Beziehung entspricht dabei aber nicht der Idee des Distrimenten, die weiter oben im Artikel eingeführt wurde. Denn nicht alle Menschen, die einen Umsonstladen nutzen, beteiligen sich auch an dessen Organisation und kümmern sich darum, dass der Laden geöffnet hat und aufgeräumt bleibt. Am Beispiel des Ula lässt sich das zeigen: Hier gibt es eine Handvoll freiwilliger Helfer*innen, die sich um die alltäglichen Aufgaben im Laden kümmern, wie Aufräumen, Gegenstände Annehmen und den Laden Öffnen. Diese sind im Grunde die einzigen Distrimenten im Ula, denn nur für sie löst sich das Verhältnis zwischen Distribution und Konsumtion auf. Die anderen Nutzer*innen lösen zwar das Verhältnis von Verkäufer*in zu Käufer*in auf, da es hier nur Geber*innen und Nehmer*innen gibt, den-

noch sind sie keine Distrimenten, da sie sich nicht an dem Laden beteiligen im Sinne von Mitorganisieren und Mithelfen.

In seinem klassischen Essay *Die Gabe* hat der französische Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss (1990) drei Pflichten identifiziert, die mit der Praxis des Schenkens verbunden sind: Erstens die Verpflichtung ein Geschenk zu machen, zweitens das Annehmen des Geschenks und drittens die Notwendigkeit, das Geschenk zu erwideren. Wenn diese drei Pflichten erfüllt sind, erfüllt die Gabe ihre Funktion als „symbolische Herstellung und Aufrechterhaltung von sozialen Beziehungen“ (Moebius 2009: 66). Denn bei einem Geschenk wird immer auch ein Stück von einem selbst mitgeschenkt. Durch diese Selbsttranszendenz und den damit einhergehenden Selbstverlust werden Individuen aneinander gebunden (Moebius 2009). Im Umsonstladen wird diese gewöhnliche Praxis des Schenkens blockiert. Geber*innen und Nehmer*innen bleiben im Umsonstladen anonym, so dass keine wirkliche soziale Beziehung zwischen beiden zustande kommt, und keine Vergeltung der Gabe erwartet werden kann. Dennoch verwendet Marcel Mauss einen Begriff, mit dem sich der Ula identifizieren kann: die *Schenkökonomie* (Mauss 1990). Sie beschreibt die Weitergabe von Dingen ohne jegliche Gegenleistung und geht somit nicht von einem Warenaustausch aus. Zu beachten ist, dass die Schenkökonomie nicht mit der Ökonomie des Teilens zusammenhängt, so wie sie oben beschrieben wurde, denn in der Sharing Economy wird immer auch davon ausgegangen, entweder einen monetären Gegenwert zu erhalten (siehe zum Beispiel die Angebot der professionellen Internetplattformen Airbnb oder Car Sharing-Betriebe) oder dass das Gut wie beim Leila in die Gemeinschaft zurückkehrt. Doch bei Ula und in der Schenkökonomie geht es darum, die Sachen die man sich nimmt, zu behalten oder zu einem späteren Zeitpunkt weiterzugeben.

Ich möchte an dieser Stelle noch zwei weitere theoretische Konzepte vorstellen, um das Geben und Nehmen im Ula zu beschreiben: das Konzept der nicht-liquidierenden Transaktion, das von Heinzpeter Znoj (1995) entwickelt wurde, sowie die Theorie der Redistribution nach Marshall Sahlins (1974).

Znoj kommt dem Konzept der Gabe im Umsonstladen durch die nicht-liquidierende Transaktion, bei der es keinen Vergeltungsanspruch gibt, etwas näher. Der Vergeltungsanspruch wird in diesem Konzept auch nicht angestrebt, stattdessen besteht eine „fortdauernde positive Verpflichtung“

zwischen den beiden Partnern der Transaktion (Znoj 1995). Daraus lässt sich ableiten, dass die beiden Beteiligten in einer sozialen Beziehung zueinander stehen, was in den Umsonstläden nicht der Fall sein muss. Sahlins Idee von Redistribution hat den größten Bezug zu dem Konzept von Geben und Nehmen in einem Umsonstladen. Er geht davon aus, dass es keine direkten Tauschbeziehungen gibt, sondern innerhalb einer sozialen Gruppe, die systematisch miteinander zusammenhängt, die Gegenstände gesammelt und dann umverteilt werden (Sahlins 1974). Dieses System scheint auf den ersten Blick ähnlich zu der Praxis einer karitativen Spende, beispielsweise der Kleidersammlung des Roten Kreuz. Doch der Umsonstladen spricht bei den Geber*innen und Nehmer*innen dieselben Personen an. Es sollen keine strukturellen Unterschiede zwischen diesen Personenkreisen gemacht werden, wie es bei Spendengeber*innen und Spendennnehmer*innen der Fall ist. Außerdem soll niemand aus dem Konsumkreislauf ausgeschlossen werden: Alle sollen sich als Teil dessen fühlen.

Abbildung 4: Eine große Auswahl an Büchern im Ula



Quelle: Norman Posselt

Um Ula als solidarisch-ökonomischen Akteur zu beschreiben, muss zunächst geklärt werden, auf welche Gruppen sich die Begriffe von interner und externer Solidarität in diesem Fall beziehen. Das Problem der Zu-

schreibung entsteht dadurch, dass potenziell jede und jeder den Umsonstladen nutzen kann, so dass sich keine klaren Grenzen zwischen interner Solidarität und externer Solidarität ziehen lässt. Gleichwohl scheint es angebracht, die aktiven Nutzer*innen, also diejenigen Personen, die Ula aktiv nutzen und dort Dinge abgeben und mitnehmen, als diejenige Gruppe zu bestimmen, in der interne Solidarität gelebt wird. Diese zeigt sich in erster Linie durch die Bereitschaft der Nutzer*innen, ihre Besitztümer an andere, unbekannte Menschen zu verschenken. Gleichzeitig ist aber auch das Nehmen ein solidarischer Akt, weil hierin zum Ausdruck gebracht wird, dass man Teil einer Gemeinschaft ist, die sich gegenseitig hilft. Schließlich lässt sich auch die freiwillige und ehrenamtliche Mitarbeit im Laden als ein weiterer Ausdruck für die interne Solidarität lesen.

Ob das Nehmen und Geben aus ökonomischen, ökologischen oder karitativen Gründen resultiert, spielt nur bedingt eine Rolle, da der Akt an sich der gleiche bleibt. Allerdings lässt sich durchaus die Frage stellen, ob konsumkritische Motive dieselbe Art von (interner) Solidarität erzeugen wie karitative Beweggründe. Im Vergleich dazu zeigt sich die externe Solidarität im Ula durch die Offenheit gegenüber allen Mitgliedern der Gesellschaft. Der Laden will versuchen, mehr Leute in den Prozess des Schenkens einzubinden und in ihre Gib-und-Nimm-Gemeinschaft aufzunehmen. Die Verknüpfung mit Leila über den Verein GeLa ist ein Zeichen für die Unterstützung der solidarischen Initiativen untereinander. Allerdings verstehen nicht alle bei Ula das Projekt als Teil der solidarischen Ökonomie. Für viele ist der Begriff der Solidarität zu politisch. Sie bevorzugen daher den Begriff *sozial*.

GEMEINSAMKEITEN UND UNTERSCHIEDE

Im Verlauf des Porträts dürfte klar geworden sein, dass die Konzepte der beiden hier verglichenen Läden viel miteinander gemeinsam haben. Sowohl der Ula, als auch der Leila verfolgen dasselbe Ziel: Sie wollen die Idee eines alternativen Wirtschaftens in Theorie und Praxis verbreiten. Sie wollen die Idee von Gemeinschaftsläden bekannt machen und neue Nutzer*innen generieren.

Leila und Ula sind aus demselben Gedanken entstanden: Sie wollen die Problematik der Überflussgesellschaft, in der wir leben, durch neue öko-

nomische Praktiken lösen. Beide Läden bieten eine privat-organisierte Alternative, um sich dem üblichen Konsumkreislauf zu entziehen. Sie arbeiten beide ein Konzept aus, um die Allokation von Gütern zu verändern, wobei die gerechte Verteilung von Gütern ihr gemeinsamer Nenner ist. Außerdem bringen beide Läden Menschen zusammen, die ihrem ökonomischen Tun einen sozialen Sinn geben wollen.

Die theoretischen Argumente, die man für die Leih- und Schenkökonomie ins Feld führen kann, sind ebenfalls sehr ähnlich. Die Mitglieder des Leila beziehungsweise des Ula können sich damit rühmen, eine umweltentlastende, kostengünstigere und sozialverträglichere Alternative zum Markt zu nutzen. Trotz all dieser Gemeinsamkeiten unterscheiden sich die beiden Läden aber auch in wichtigen Punkten.

Nikolai, der mittlerweile den Leila organisiert, hat früher beim Umsonstladen Ula mitgeholfen. Seiner Überzeugung nach ist das Konzept des Umsonstladens nicht radikal genug, da die Dinge, die bei Ula mitgenommen werden, zum Eigentum von jemanden werden. Sie stehen der restlichen Gemeinschaft also nicht mehr zur Verfügung. Aus diesem Gedanken heraus hat er das Konzept des Leilas entwickelt, das auf diesen ‚Fehler‘ reagiert: Nach einer Ausleihperiode von zwei Wochen kehren die Gebrauchsgegenstände wieder zurück in die Gemeinschaft, so dass sie wieder allen zur Verfügung stehen. An die Stelle der Institution des Privateigentums tritt bei Leila die Institution des *Clubguts*.

In puncto Toleranz sind beide Läden durch eine sehr hohe Freizügigkeit gegenüber ihren Nutzer*innen charakterisiert. Allerdings fordert Leila eine Mitgliedschaft, die einen finanziellen Beitrag und eine Sachleistung beinhaltet, während im Ula kein*e Nutzer*in irgendeine Bedingung erfüllen muss, um mitmachen zu dürfen. Die Gegenstände im Leihladen können also nur von Mitgliedern genutzt werden, während die Dinge im Umsonstladen zumindest theoretisch jedem Mitglied der Gesellschaft zur Verfügung stehen. Dadurch, dass im Umsonstladen alle mitmachen können bzw. Geber*innen und Nehmer*innen einander anonym bleiben, gibt es kein ausgeprägtes Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Nutzer*innen. Anders im Leila: Durch die Beschränkung des Personenkreises entsteht hier ein relativ ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl. Die Mitglieder kennen sich und beteiligen sich aktiv am Betreiben des Ladens. Das führt dazu, dass sie sich als Gemeinschaft wahrnehmen und fühlen.

Bringt man erneut die Kategorie der Gemeinschaftssolidarität ins Spiel, so kann man feststellen, dass sie im Leihladen definitiv höher ist. Auch wenn der Umsonstladen ursprünglich darauf ausgelegt gewesen ist, Gemeinschaftssolidarität zu realisieren, d.h. einen gemeinsamen Lebensstil, so ist dieses Ziel von der realen Entwicklung inzwischen durchkreuzt worden. Die Nutzer*innen stellen sich als heterogene Gruppe dar, die mit ganz unterschiedlichen Motiven am Umsonstladen teilnehmen. Der Leila hat es in diesem Punkt wesentlich leichter, weil sich hier zum größten Teil Personen versammeln, die den Gedanken der Konsumkritik bereits kennen und die auch nach einer sinnvolleren Art des Konsumierens streben. Die Gruppe ist also homogener als im Ula und auch die Einigung auf einen Lebensstil scheint bessere Voraussetzungen zu haben. Somit ist die Gemeinschaftssolidarität im Leila stärker ausgeprägt.

Auch von dem Problem der karitativen Fehlwahrnehmung, das weiter oben im Text beschrieben wurde, wird der Leila verschont. Zwar können auch hier die Motive der Mitglieder verschieden sein, doch kann es nicht zu einer einseitigen karitativen Nutzung des Leihladens kommen. Nur ungebrauchte Gegenstände dort abzugeben, würde den Personen keinen Vorteil bringen und ihnen nicht einmal das Gefühl geben, ‚etwas Gutes‘ getan zu haben. Somit wird Leila nicht als karitatives Projekt missverstanden, sondern steht für das, was es ist: nämlich ein Akteur des solidarischen Konsums zu sein.

Trotz der vermeintlich geringeren Radikalität des Konzepts des Umsonstladens, insofern hier die Institution des Privateigentums nicht umfassend in Frage gestellt wird, ist es in einer anderen Hinsicht radikaler als das Konzept des Leihladens. Denn: Die Transformation der herkömmlichen Kunde*innen-Verkäufer*innen-Beziehung gelingt dem Umsonstladen besser als dem Leihladen. Im Leila soll zwar ein Distrikt entstehen, doch dieses Ideal kann nur verwirklicht werden, wenn sich viele Club-Mitglieder zu gleichen Teilen an der Organisation des Ladens beteiligen. Nur dann ist die Auflösung zwischen Distribution und Konsum als vollständig zu verstehen, da es ansonsten zu viele Trittbrettfahrer*innen gibt, die davon profitieren, dass einige wenige den Laden so für sie aufrechterhalten, dass sie ihn nutzen können ohne sich daran zu beteiligen. Im Umsonstladen hingegen wird das Verhältnis von Geber*innen und Nehmer*innen, von Schenkenden und Beschenkten vollständig aufgehoben.

Mit Hinblick auf die Frage der Gemeinschaftssolidarität beziehungsweise der internen und externen Solidarität zeigen sich weitere Unterschiede zwischen den Konzepten. Dem Leila gelingt es aufgrund seiner restriktiven Club-Mitgliedschaft, eine stärkere Gemeinschaft von Nutzer*innen aufzubauen, die untereinander stärkere solidarische Beziehungen pflegen. Dem Ula fällt es hingegen schwerer eine starke Gemeinschaft aufzubauen, da hier jede*r, egal mit welchen Motiven, mitmachen kann. Dadurch entsteht das Risiko von Trittbrettfahrer*innen, die das Projekt entweder als karitative Institution missverstehen oder sogar die Idee des Umsonstladens ausnutzen, um die geschenkten Artikel wieder auf anderen Märkten, beispielsweise über Ebay oder anderen Redistributionsmärkten, weiterzuverkaufen.

Die Anfangsfrage dieses Artikels war, inwieweit Leila und Ula Akteure des solidarischen Konsums sind. In den beiden Porträts der Läden hat sich herausgestellt, dass sich beide als solidarische Akteure auf verschiedenen Ebenen beschreiben lassen. Die zwei Projekte bieten auf verschiedene Art und Weise Alternativen zum Konsumieren im kapitalistischen Wirtschaftssystem. Im Unterschied zu unserem alltäglichen Konsum geht es Leila und Ula darum, den sozialen und gemeinschaftlichen Aspekt des Verbrauchs hervorzuheben. Ula erreicht dies über das Prinzip des Schenkens, welches dort in einer neuen Dimension zu verstehen ist, während Leila als Teil der Sharing Economy einen Weg gefunden hat, Menschen zusammen zu bringen. Es ist beiden gelungen, die Idee eines sinnvolleren Wirtschaftens umzusetzen und Alternativen zum kapitalistischen Marktsystem anzubieten.

LITERATUR

- Bayertz, Kurt (1998): „Begriff und Problem der Solidarität“, in: Kurt Bayertz (Hg.), Solidarität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.11-54.
- Biervert, Bernd/Wieland, Josef (1987): „Der ethische Gehalt ökonomischer Kategorien. Beispiel: Der Nutzen“, in: Bernd Biervert/Martin Held (Hg.), Ökonomische Theorie und Ethik, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 23-50.
- Botsman, Rachel/Rogers, Roo (2011): What's mine is yours. The Rise of Collaborative Consumption, London: Harper Collins Business.
<http://brandeins.de/archiv/2012/relevanz/die-welt-in-zahlen> vom 25.03. 2016.

- Dermary, Vera (2015): „Mehr als das Teilen unter Freunden. Was die Sharing Economy ausmacht.“, in: *Wirtschaftsdienst* 95, S. 95-98.
<http://diggers.org> vom 25.03.2016.
- Heinrichs, Harald/Grunenberg, Heiko (2012): *Sharing Economy – Auf dem Weg in eine neue Konsumkultur?*, Lüneburg.
- Kunnas, Hanna (2010): „Schenken als ökonomisches Handeln. Eine Analyse von Umsonstläden in Deutschland.“ Unveröffentlichter Aufsatz, Universität Köln.
- Laas, Volker u.a. (2007): „Umsonst ist nicht genug. Ein Bericht einiger Aktiver aus dem Umsonstladen Hamburg-Altona.“ Diskussionspapiere des Arbeitskreises Lokale Ökonomie e.V., Nr.5, Hamburg.
<http://leila-berlin.de> vom 25.03.2016.
- Mauss, Marcel (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2009): *Kultur*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Rifkin, Jeremy (2000): *Access. Das Verschwinden des Eigentums. Warum wir weniger besitzen und mehr ausgeben werden*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Sahlins, Marshall (1974): *Stone Age Economics*, Piscataway: Transaction Publishers.
<http://solidarische-landwirtschaft.org/de> vom 25.03.2016.
- Theurl, Theresia (2015): „Ökonomie des Teilens. Governance konsequent zu Ende gedacht“, in: *Wirtschaftsdienst* 95, S. 87-91.
- Ulrich, Peter (1997): *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Bern: Haupt Verlag.
<http://werkstatt-n.de/projekte/gela-ev-fair-teilen-gemeinschaftslaeden> vom 25.03.2016.
- <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/sharing-economy.html> vom 25.03.2016.
- Znoj, Heinzpeter (1995): *Tausch und Geld in Zentralsumatra. Zur Kritik des Schuldweges in der Wirtschaftsethikologie*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Autorinnen und Autoren

Harney, Jonas, studiert im Master Philosophie an der Humboldt Universität zu Berlin und ist selbst Mitglied eines Kollektivs im kulturellen Bereich.

Heiny, Friederike, kam vor einem Jahr nach Berlin, um ihr Masterstudium in Volkswirtschaftslehre an der Humboldt Universität zu Berlin zu beenden. Das Phänomen solidarische Ökonomie bietet ihr eine neue, interdisziplinäre Perspektive auf das Wirtschaftssystem unserer Gesellschaft.

Müller, Johanna, schreibt zur Zeit ihre Doktorarbeit im Fach Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin und geht darin der Frage nach, wie sich theoretische und praktische Ansätze zur Kritik und Transformation globaler ökonomischer Beziehungen zu einer Kritik klassischer ökonomischer Denkmuster synthetisieren lassen.

Prix, Lea-Riccarda, studiert im Master Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin, wo sie zuvor einen Bachelor in Philosophie und Volkswirtschaftslehre gemacht hat.

Rettschlag, Juliane, studiert im Master Wissenschafts- und Technikgeschichte an der Technischen Universität Berlin. Im weiten Feld der Solidarischen Ökonomie interessiert sie sich besonders für Gemeingüter und Fragen der Selbstorganisation.

Ronge, Bastian, wurde mit einer Arbeit über Adam Smith und Michel Foucault an der Freien Universität Berlin promoviert und interessiert sich für die Möglichkeiten, sozialphilosophisch über das Ökonomische nachzudenken. Letzte Veröffentlichungen: „Das Adam-Smith-Projekt“ (2015) und „The Frankfurt School: Philosophy and (political) economy“ (Special Issue der Zeitschrift „History of the Human Sciences“, 2016)

Watanabe, Alice, studiert im Master Philosophie an der Humboldt Universität zu Berlin, nachdem sie zuvor ihren Bachelor in Politische Wissenschaften, Gesellschaftswissenschaften und Volkswirtschaftslehre gemacht hat. Sie interessiert sich insbesondere für interdisziplinäre Fragestellungen, zum Beispiel zwischen Philosophie und Ökonomik.

Gesellschaft der Unterschiede



Projektgruppe »Neue Mitleidsökonomie« (Hg.)
Die neue Mitleidsökonomie
Armutsbekämpfung jenseits
des Wohlfahrtsstaats?

November 2016, ca. 250 Seiten, kart., ca. 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3158-6



Lothar Böhnisch, Wolfgang Schröer
Das Sozialpolitische Prinzip
Die eigene Kraft des Sozialen
an den Grenzen des Wohlfahrtsstaats

Oktober 2016, 184 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3459-4

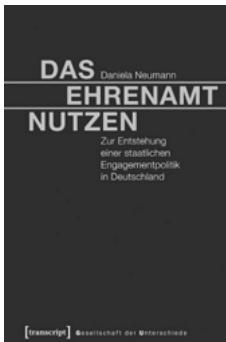


Bettina-Johanna Krings
Strategien der Individualisierung
Neue Konzepte und Befunde
zur soziologischen Individualisierungsthese

August 2016, 304 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3347-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Gesellschaft der Unterschiede



Daniela Neumann

Das Ehrenamt nutzen

Zur Entstehung einer staatlichen Engagementpolitik in Deutschland

Februar 2016, 508 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3278-1



Verena Rothe, Gabriele Kreutzner,

Reimer Gronemeyer

Im Leben bleiben

Unterwegs zu Demenzfreundlichen Kommunen

2015, 288 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-2996-5



Ilka Sommer

Die Gewalt des kollektiven Besserwissens

Kämpfe um die Anerkennung ausländischer Berufsqualifikationen in Deutschland

2015, 412 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3292-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Gesellschaft der Unterschiede

*Johanna Muckenhuber, Josef Hödl,
Martin Griesbacher (Hg.)*

Normalarbeit

Nur Vergangenheit
oder auch Zukunft?

Dezember 2016, ca. 300 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3462-4

Carolin Freier

Soziale Aktivierung von Arbeitslosen?

Praktiken und Deutungen eines
neuen Arbeitsmarktinstruments
November 2016, ca. 260 Seiten,
kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3548-5

*Claudia Stöckl,
Karin Kicker-Frisinghelli,
Susanna Finker (Hg.)*

Die Gesellschaft des langen Lebens

Soziale und individuelle
Herausforderungen
November 2016, 284 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3426-6

Sandra Meusel

Freiwilliges Engagement und soziale Benachteiligung

Eine biografianalytische Studie mit
Akteuren in schwierigen Lebenslagen
April 2016, 264 Seiten, kart., 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-3401-3

Laura Glauser

Das Projekt des unternehmerischen Selbst

Eine Feldforschung
in der Coachingzone
März 2016, 266 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3421-1

*Therese Garstenauer, Thomas Hübel,
Klara Löffler (Hg.)*

Arbeit im Lebenslauf

Verhandlungen von (erwerbs-)
biographischer Normalität
März 2016, 212 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3373-3

Alexandra Manske

Kapitalistische Geister in der Kultur- und Kreativwirtschaft

Kreative zwischen wirtschaftlichem
Zwang und künstlerischem Drang
2015, 454 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-2088-7

Carina Großer-Kaya
**Biographien der Arbeit –
Arbeit an Biographien**
Identitätskonstruktionen
türkeistämmiger Männer
in Deutschland
2015, 330 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3239-2

Gabriele Fischer

Anerkennung – Macht – Hierarchie

Praktiken der Anerkennung und
Geschlechterdifferenzierung in der
Chirurgie und im Friseurhandwerk
2015, 232 Seiten, kart., 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-3062-6

Leiv Eirik Voigtländer

Armut und Engagement

Zur zivilgesellschaftlichen
Partizipation von Menschen
in prekären Lebenslagen
2015, 322 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3135-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

