

Lutz Brangsch/Michael Brie (Hrsg.)

Das Kommunistische



Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe

Mit Beiträgen von Bini Adamczak,
Friederike Habermann und
Massimo De Angelis

Michael Brie/Lutz Brangsch
Das Kommunistische

Lutz Brangsch/Michael Brie (Hrsg.)

Das Kommunistische

Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe

Mit Beiträgen von Bini Adamczak,
Friederike Habermann und Massimo De Angelis

Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License (abrufbar unter www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode). Nach dieser Lizenz dürfen Sie die Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autoren und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.

© VSA: Verlag 2016, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg
Umschlagabbildung: El Lissitzky, Proun. Street Decoration Design, 1921
Druck- und Buchbindearbeiten: Beltz Bad Langensalza
ISBN 978-3-89965-627-5

Inhalt

Lutz Brangsch/Michael Brie Gespensische Diskussionen und ernsthafte Fragen	7
Michael Brie Urkommunismus und menschliche Natur	12
Michael Brie Der Kommunismus in der Geschichte traditioneller Klassengesellschaften	31
Michael Brie Revolutionärer Kommunismus und kommunistische Gemeinschaftsbildung – zwei Linien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	46
Lutz Brangsch Das Kommunistische als Erzählung der Sozialdemokratie des 19. Jahrhunderts	63
Der »deutsche kritische Kommunismus«	
Lutz Brangsch Ist das Kommunistische ökonomisch möglich? Vom Umgang mit dem Scheitern	81
Die Zeit der Projekte und Konzepte (bis 1914)	
Lutz Brangsch Sowjetrussland: Der große kommunistische Aufbruch	93
Lutz Brangsch Das Räte-System wird praktisch: Arbeiterselbstverwaltung in Jugoslawien	112
Michael Brie Die Tragödie des Parteikommunismus	122

Bini Adamczak	
Die Versammlung	129
Kommunismen 1917 – 1968 – 2017	
Friederike Habermann	
Über das Kommunistische im Commonismus	149
Massimo De Angelis	
Die Krise und die Commons	163
Michael Brie	
Der Kommunismus ist tot – lang lebe der Kommunismus	183
Lutz Brangsch	
Neue kommunistische Praxen? Zapatisten und PKK	217
Lutz Brangsch/Michael Brie	
Sozialismus oder Kommunismus? – Was sonst!	227
Literatur	239
Zu den AutorInnen	267

Lutz Brangsch/Michael Brie

Gespentische Diskussionen und ernsthafte Fragen

*»Werden wir aufhören,
einander beim Abwasch
die Stunden zu zählen,
beim Geben und Nehmen
die kleine Münze?
Ist vor den kleinsten
Kommunismus des Teilens
die große Erleuchtung gesetzt?«*
Rudolf Bahro

»Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europas haben sich zu einer heiligen Allianz gegen dieses Gespenst verbündet...« So beginnt die berühmteste Schrift linken Denkens, das »Manifest der Kommunistischen Partei« von Karl Marx und Friedrich Engels aus dem Jahre 1848. Die antikommunistische Gespensterfurcht begann in der deutschen Presse schon 1841, als der »Telegraph für Deutschland« aus Frankreich übermittelte, dass die Kommunisten dort Furcht einflößen würden, aber »die große Majorität nichts von einer Gütergemeinschaft wissen will« (zitiert in Schieder 1982, 484). Und die »Augsburger Allgemeine Zeitung« setzte wenige Monate später in ihrer Berichterstattung über die Entwicklung in Frankreich nach: »Der Communismus erhebt das Haupt; die Reihe ist an ihm; in diesem System der Furcht verdrängt ein Gespenst das andere.« (Zit. in ebd.)

Die allgemeine Furcht vor dem Kommunismus hat auch heute nicht nachgelassen. Dazu haben Kommunisten und Kommunistische Parteien, die an die Macht gelangten und die von ihnen errichteten Gesellschaften auf dem Wege zum Kommunismus sehen wollten, wesentlich beigetragen. Schon Michail Bakunin hatte gewarnt: »Wir sind überzeugt, dass Freiheit ohne Sozialismus Privilegienwirtschaft und Ungerechtigkeit, und Sozialismus ohne Freiheit Sklaverei und Brutalität bedeutet.« (Bakunin 1871, 5) Und August Bebel äußerte im Reichstag: »Sozialismus ohne Demokratie wird Kasernen- und Parteisozialismus; Demokratie ohne Sozialismus ist Manchestertum.« (Zitiert in Euchner et al. 2005, 189, Hervorheb. im Original). Wie der französische Dichter Albert Camus Jahrzehnte später mit Blick auf die Herrschaft der kommunistischen Staatsparteien

in aller Schärfe formulierte: »... ohne Freiheit [...] kein Sozialismus, es sei denn der Sozialismus der Galgen« (Camus 1997b, 239).

Auch im Deutschland des beginnenden 21. Jahrhunderts kann der Kommunismus die Diskussion entfachen. Die frühere Vorsitzende der Partei *Die Linke*, Gesine Löttsch, hatte 2011 einen Artikel für die *Junge Welt* in Vorbereitung der Konferenz »Wo bitte geht's zum Kommunismus?« mit den Worten eingeleitet: »Thomas Edison soll gesagt haben: ›Ich bin nicht gescheitert. Ich habe nur 10.000 Wege gefunden, die nicht funktionieren.‹ Was für ein großartiges Selbstbewusstsein! Wie viele Wege haben die Linken gefunden, die nicht funktionierten? Waren es 100 oder 1.000? Es waren bestimmt nicht 10.000! Das ist genau das Problem! Wir sind zu oft mit dem Finger auf der Landkarte unterwegs. Die Wege zum Kommunismus können wir nur finden, wenn wir uns auf den Weg machen und sie ausprobieren, ob in der Opposition oder in der Regierung. Auf jeden Fall wird es nicht den einen Weg geben, sondern sehr viele unterschiedliche Wege, die zum Ziel führen.« (Löttsch 2011)

Die Angriffe ließen nicht auf sich warten. Im *Spiegel* war schon ein Tag später zu lesen: »Die Logik von Löttsch ist die einer geschulten Leninistin: Danach ist der Kommunismus immer das Ende der Geschichte, nur der ›Pfad‹ dahin ist fraglich. Die Menschheit ist aufgerufen, diesen Weg zu suchen – natürlich unter Anleitung der Partei. Und natürlich nach Untergang der bürgerlichen Gesellschaft. Mit der gleichen Selbstverständlichkeit, mit der Löttsch über den Kommunismus spricht, vergisst sie dessen Blutspur. Kein Wort verliert sie über die Opfer des Kommunismus, über die Lager in der Sowjetunion, in China oder in Korea, die alle im Namen des Kommunismus errichtet wurden. Nicht einmal über die Kommunisten spricht sie, die Opfer von Kommunisten wurden.« (Berg 2011; siehe ausführlich Witterauf 2011)

Im *Spiegel* selbst aber wurde drei Tage später von Sebastian Hammel-ehle gemahnt: »Das Wort Kommunismus ist verbrannt. Was aber ist mit den Ideen, für die es steht? Die klassenlose Gesellschaft, in der das Privateigentum an Produktionsmitteln aufgehoben, der Staat als das Instrument der Klassenherrschaft abgestorben ist, mögen das Nirwana des Kommunismus sein, das nie erreicht wird... Wer den Kommunismus ablehnt, muss ihn als gesellschaftspolitisches Programm ernst nehmen und widerlegen – gerade in einer Zeit der Krise des Kapitalismus.« (Hammel-ehle 2011) Wie Costas Douzinas auf einer stark besuchten Kommunismuskonferenz von 2009 in London formulierte: »Das Recht auf Widerstand/Revolution gegen was immer das Axiom der Gleichheit verneint, bildet die normative Maxime der kommunistischen Idee. Die Verbin-

derung von Gleichheit und Widerstand entwirft eine generische Humanität, die sowohl dem universellen Individualismus als auch der kommunitären Abschließung entgegengesetzt ist.« (Douzinas 2012, 126) Es scheint also dabei zu bleiben: Wer vom Kapitalismus spricht, kann vom Kommunismus als dessen entschiedenem Widerpart nicht schweigen. Kein Zufall, dass mit der Krise von 2008 auch das »Kapital« von Karl Marx wieder zum Bestseller wurde (Holmes 2009, xiii). Bini Adamczak sieht das Unsterbliche des Kommunismus darin, dass erst er »das historisch einklagbare Anrecht in die Welt gezwungen hat, keine Entmündigung hinnehmen, nicht eine einzige Erniedrigung mehr ertragen zu müssen. Seitdem ist noch das kleinste Unrecht größer und das größte schmerzt um ein Vielfaches mehr.« (Adamczak 2007, 81)

Noch eine Vorbemerkung. Dieses Buch verwendet im Titel nicht das Wort Kommunismus, sondern spricht vom Kommunistischen. Damit soll von Anfang an vermieden werden, alles, was unter dem Kommunistischen firmiert, in ein System zu gießen, und das, was in dieses System nicht hineinpasst, als »Abweichungen« zu deklarieren. Historisch gab es sehr verschiedene Ansätze, Projekte, Versuche und Utopien wie Theorien, die sich als kommunistisch bezeichneten oder als solche dargestellt wurden. Dieses Buch versucht, das Gemeinsame im Verschiedenen und das Verschiedene im Gemeinsamen aufzuzeigen, das kommunistisch genannt wird.

Das vorliegende Buch schließt an zwei Publikationen in der Reihe *Kontrovers* der Rosa-Luxemburg-Stiftung sowie an weitere Veröffentlichungen der Autorinnen und Autoren und ihres Umfeldes an (Crome 2006; Brie/Spehr 2008; Adamczak 2007; Adamczak 2010; Habermann 2009). Wie auch diese vorhergehenden Veröffentlichungen hat es vor allem das Ziel, übersichtlich zu informieren, was als kommunistisch historisch und aktuell diskutiert wurde. Viele Fragen sind in den Kontrovers-Texten behandelt worden, vor allem im Zusammenhang mit der Frage »Was ist Sozialismus?«. Dies betrifft u.a. die Entwicklung des sowjetischen, chinesischen oder kubanischen Sozialismus und Kommunismus. Es wurde nicht versucht, diese Darstellung hier zu wiederholen. Zur Geschichte des Staatssozialismus sei auch auf eine Analyse des Krisenzyklus dieser Gesellschaften verwiesen (siehe Brie 1992; Brie 2004). Ausführlicher als in den genannten Publikationen wird hier auf die Versuche eingegangen, in der Frühzeit der Sowjetunion und in Jugoslawien kommunistische Ansätze zu realisieren. Es darf nicht vergessen werden, dass in die Bewegungen gegen die Herrschaft kommunistischer Staatsparteien starke kommunistische Impulse eingegangen sind (siehe dazu

auch im Beitrag von Bini Adamczak in diesem Buch, S. 129-148). Dies beginnt mit dem Aufstand von Kronstadt und der Arbeiteropposition in der KP Russlands und führt bis hin zur polnischen Solidarność (Majmurek et al. 2012). Auch die Reformen der Perestroika wurden von einem starken kommunistischen Impuls getrieben (Brie 1993). Positionen zum Erbe von Rosa Luxemburg (Brangsch 2011; Brie/Haug 2011) und ihrer Haltung zur Russischen Revolution (Brie 2011) wurden hier nicht erneut aufgegriffen. In die Geschichte des Kommunistischen gehören der Aufbau und die Wandlung der Kibbuz in Palästina und Israel. Es war dies u.E. eines der wichtigsten kommunistischen Experimente des 20. Jahrhunderts, getragen von Menschen, die sich freiwillig zusammenschlossen und denen es gelang, dieses Experiment über mehrere Generationen zu bewahren. Es war zugleich kommunistisch und jüdisch ausgerichtet, hat in den 1930er bis 50er Jahren eine wesentliche Rolle als militärischer Vorposten in palästinensisch dominierten Gebieten gespielt, es waren Siedlungsprojekte und zunehmend auch Wehrdörfer. Dieses Experiment verdient mehr als nur eine Nebenbemerkung. Es sei deshalb auf weiterführende Literatur verwiesen (siehe u.a. Leon 1969; Heinsohn 1982; Busch-Lüty 1989; Fölling-Albers/Fölling 2000; Lindenau 2007). Der jüdische Philosoph und Kommunist Martin Buber hat diesem Experiment Ende der 1940er Jahre die folgenden Worte gewidmet, die ausführlich zitiert werden sollen:

»Soweit ich Geschichte und Gegenwart übersehe, darf man nur einem einzigen umfassenden Versuch, eine Vollgenossenschaft zu schaffen, ein gewisses Maß des Gelingens im sozialistischen Sinn zusprechen; das ist das hebräische Genossenschaftsdorf in Palästina in seinen verschiedenen Formen. Wohl haftet auch ihm in allen drei Bereichen, im Bereich der inneren Beziehungen, in dem der Föderierung und in dem der Einwirkung auf die allgemeine Gesellschaft eine tiefgreifende Problematik an; aber in allen drei Bereichen hat es, und es allein in allen, seine lebendige Existenz bekundet. Nirgends in der Geschichte der genossenschaftlichen Siedlung gibt es dieses unermüdliche Tasten nach der diesen bestimmten Menschenkreisen entsprechenden Form des Zusammenlebens, dieses immer erneute Versuchen, Sichdrangeben, Kritischwerden und Neuversuchen, dieses Abspringen immer neuer Zweige vom gleichen Stamm und aus dem gleichen Formtrieb. Und nirgends gibt es diese Wachheit gegenüber der eignen Problematik, dieses Sich-immer-wieder-konfrontieren mit ihr, diesen zähen Willen, sich mit ihr auseinanderzusetzen und dieses unablässige, nur selten sich im Wort nach außen manifestierende Ringen um ihre Überwindung.« (Buber 1985, 231)

Der folgende Text kann die ungeheuer reiche Geschichte und Gegenwart des Kommunismus höchstens in Ansätzen umreißen (es sei auf wenige umfassende Darstellungen verwiesen: Beer 1924; Bloch 1993; Saage 2001; 2002; 2003; 2009). Aber er soll Konturen aufzeigen, was in den Orbit des Kommunistischen gehört. Dies zumindest scheint möglich. Das Buch soll dazu helfen, sich den Fragen des Kommunistischen offen zu stellen. Es versucht vor allem, einen breiteren Überblick zu verschaffen, um eigene Antworten auf die genannten und weiteren Fragen zu finden. Das Buch soll anregen, sich der Frage des Kommunistischen in der Geschichte und Gegenwart neu zu stellen, selbst den Quellen nachzugehen, sich dem Reichtum der Diskussionen bewusst zu sein und um die Widersprüche des Kommunistischen zu wissen. Deshalb wird ausführlich zitiert, so soll der Vielfalt des Sprechens über das Kommunistische Rechnung getragen werden. Die Leserin/der Leser wird eingeladen, weiter zu lesen, den Spuren des Kommunistischen nachzugehen. Der Einsatz für eine grundlegende gesellschaftliche Transformation artikuliert die Widersprüche in der Gegenwart mit Blick auf ein freieres und gleicheres Leben in der Zukunft und muss dabei zugleich das verdrängte, unterdrückte solidarische und emanzipatorische Erbe der Vergangenheit heben. Es geht um einen Bruch, der Diskontinuität und Kontinuität einschließt.

Michael Brie

Urkommunismus und menschliche Natur

Die Frage nach dem Kommunistischen ist immer auch die Frage nach den Ursprüngen der heutigen Zivilisation und der Natur des Menschen gewesen. Oder auch umgekehrt: Die Analyse der historischen Ursprünge heutiger Zivilisationen sowie die anthropologischen Forschungen liefern Voraussetzungen, um die Suche nach den Sozialformen zu befördern, die dem Menschen angemessen sind. »Wo kommen wir her?« und »Was ist der Mensch?« sind Fragen, denen niemand entkommen kann, der eine freiere, gleichere, solidarischere Gesellschaft anstrebt.

1. Der Gründungsmythos bürgerlichen Denkens: Kommunismus als Krieg aller gegen alle – Hobbes, Locke und die kommunistischen Digger

Am Anfang war der Kommunismus! Soweit der alttestamentarische Mythos. Gott hat die Welt allen Menschen gemeinsam gegeben. Vor Kain, dem Brudermörder und Zivilisationsstifter, sei alles allen gemeinsam gewesen: Omnia sunt communia – herrschaftlich oder doch eher sorgend, ausbeuterisch oder behütend. Die Deutungen der Bibel sind widersprüchlich. Im Garten Eden gab es keinen Mangel und kein Mein und Dein. Der Reichtum der Welt sollte einem reichen Leben aller dienen.

Auch das westeuropäische politische Denken kannte diesen kommunistischen Mythos – nur wurde er zur Negativfolie –, nicht mehr Goldenes Zeitalter und Paradies, sondern Hölle auf Erden und Elendsort. Zum Stifter des Mythos von der kommunistischen Elendszeit wurde Thomas Hobbes mit seinem Werk »Leviathan« von 1651. Menschliche Zivilisation ist für ihn Bruch mit der kommunistischen Vergangenheit. Im Gemeineigentum sieht Hobbes die Ursache einer Barbarei enthemmter Gewalt. In der Widmung seines Werkes »Vom Bürger« heißt es: »Ich sah nun, dass aus dem gemeinsamen Besitz der Dinge der Krieg und damit alle Arten von Elend für die Menschen, die sich um deren Gebrauch mit Gewalt stritten, notwendig hervorgehen müsse; ein Zustand, den alle von Natur verabscheuen.« (Hobbes 1967, 62) Daraus leitet er die Entscheidung für Privateigentum und einen autoritären Staat ab. Sie werden zu den unverzichtbaren Bedingungen jedes zivilisierten sozialen Zu-

sammenlebens erklärt. Die Annahme ist: »Von Natur hat jeder ein Recht auf alles« – »sogar auf den Körper eines anderen« (Hobbes 2005, 108), also das Recht, ihn zu versklaven. Im kommunistischen Naturzustand kann es, so Hobbes, »keinen Platz für Fleiß«, »keine Kultivierung des Bodens, keine Schifffahrt«, »keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Bildung, keine Gesellschaft« geben – »und, was das allerschlimmste ist, es herrscht ständige Furcht und die Gefahr eines gewaltsamen Todes; und das Leben des Menschen ist einsam, armselig, widerwärtig, vertiert und kurz« (ebd., 105). Die Natur des Menschen sei es, die unter den Bedingungen des kommunistischen Naturzustandes dieses Elend herbeiführt: »So finden wir in der Natur des Menschen drei Hauptursachen für Konflikte: erstens Konkurrenz, zweitens Unsicherheit, drittens Ruhmsucht. [...] Hierdurch ist offenbar, dass sich die Menschen, solange sie ohne eine öffentliche Macht sind, die sie alle in Schrecken hält, in jenem Zustand befinden, den man Krieg nennt, und zwar im Krieg eines jeden gegen jeden.« (Ebd., 104)

Soweit sich das westliche bürgerliche Denken der Neuzeit auf den zitierten alttestamentarischen Gründungsmythos bezog, stand es vor dem Problem, wie die Übereignung der irdischen Schöpfung an die Menschheit insgesamt mit exklusiven Eigentumsrechten Einzelner in Übereinstimmung gebracht werden kann. Ich werde dies kurz am Beispiel von John Lockes »Abhandlung über den wahren Ursprung, Umfang und Zweck des staatlichen Gemeinwesens« skizzieren, knapp 30 Jahre nach Hobbes' »Leviathan« veröffentlicht.¹ Locke wählt gleichermaßen das Naturrecht, wie es sich schon im antiken Rom herausbildete, und die christliche »Offenbarung« zum Ausgangspunkt. Das Naturrecht sage, so Locke, »dass die Menschen mit ihrer bloßen Geburt ein Recht auf ihre Erhaltung und folglich auf Speise und Trank und alles andere erworben haben, was die Natur für ihren Unterhalt bereit hält« (Locke 1980, 115). Wieder wird vom kommunistischen Naturzustand ausgegangen, in dem gilt: Alles ist allen gemeinsam – *omnia sunt communia*. Locke stellt sich dieser doppelten Herausforderung und versucht eine überzeugende Begründung für die Verwandlung des Gemeinschaftlichen in das Private zu finden. Er will die Frage beantworten, »wie es dazu kommen kann, dass Menschen teilweise zu einem Eigentum an dem gelangen, was Gott den Menschen insgesamt zugeteilt hat, ohne dass es hierzu eines ausdrücklichen Vertrages mit allen anderen Men-

¹ Dieser Abschnitt ist entnommen und überarbeitet aus Brie (2012).

schen bedürfte« (ebd.). Wie konnte der Urkommunismus legitim zur bürgerlichen Gesellschaft werden?

Für Locke ist es das Eigentum des Einzelnen an sich selbst, die freie, d.h. für ihn: private, Verfügung über den eigenen Leib, die diesen Übergang erklärt: »Obgleich die Erde und alle niederen Geschöpfe der Menschheit insgesamt gehören, hat doch jeder Mensch ein Eigentum an seiner Person.« (Ebd., 116). Wer sonst nichts hat, habe doch sich selbst. Der Mensch sei per Natur schon Privatmann. Wie wenig der, der nichts außer sich hat, wirklich hat, und wie wenig er dann über sich selbst souverän verfügen kann, sondern zum Gegenstand der Fremdverfügung wird, wird geschichtsmächtig verdrängt. Wenn nun, so Locke, der Einzelne sich selbst als Privateigentum hat, so gelte dies auch für die Arbeit des Einzelnen und für alles, was aus dieser Arbeit hervorgeht. Und da die Früchte der Erde nur durch Arbeit jene Gestalt erhalten, in der sie dem Menschen nützlich sind, so ist ihnen nach Locke »durch seine Arbeit etwas hinzugefügt worden, was das gemeinschaftliche Anrecht aller anderen Menschen darauf ausschließt« (ebd.). Damit die beiden genannten Prämissen (das Naturrecht auf Unterhalt und das Gemeineigentum an der Erde) nicht ad absurdum geführt werden, fügt Locke in knappster und zugleich folgenloser Form hinzu: »vorausgesetzt, es ist von allem gleich Gutes genug zum gemeinschaftlichen Nutzen der anderen vorhanden« (ebd.). Die Lockesche These, dass die bürgerliche Gesellschaft den Überfluss an Gemeingütern zur Grundlage hat, sollte nicht vergessen werden: Was ist, wenn das Privateigentum der einen zur Eigentumslosigkeit der anderen wird und ihnen die Möglichkeit raubt, ihr Recht auf Unterhalt zu verwirklichen, weil »gleich Gutes zum gemeinschaftlichen Nutzen« nicht mehr ausreichend zur Verfügung steht? Was passiert, folgenreicher noch, wenn die private Verfügung das uns durch Natur und vorhergehende Generationen überlassene Gute vernichtet, wenn sich das private Gut in einen öffentlichen Schaden verwandelt?

Der in der genannten Abhandlung folgende Absatz führt den schon dargestellten Gedanken aus und fragt, ob es der Zustimmung aller anderen zu diesem durch eigene Arbeit entstandenen privaten Eigentum bedürfe. Die schon erfolgte Begründung des Privateigentums aus dem Eigentum der Individuen an sich selbst lässt Locke freier sprechen als bisher. Dies drückt sich zum einen in einer sprachlichen Wendung aus. Er wird auf eine spezifische Weise persönlich. Erst spricht Locke vom Eigentum eines neutralen Anderen, d.h. von »seinem« Eigentum, auf das »er« Anspruch habe. Es sind das Personal- und Possessivpronomen der dritten Person Singular. Es wird eine betont »sachliche« Position einge-

nommen. Nun aber geht er zur ersten Person Plural, zum »Wir«, über. Locke nimmt die durch seine eigene soziale Gruppe geteilte und als völlig selbstverständlich unterstellte Position ein und schreibt:

»Wir sehen am Gemeindeland, das vertraglich [!!!] in diesem Zustand belassen wurde, dass das Eigentum dort beginnt, wo irgendein Teil davon aus dem Gemeinschaftsbesitz herausgelöst und dem Zustand entrückt wird, in den die Natur es versetzt hat. Ohne dies hat das Gemeindeland keinerlei Wert. Und um mir diesen oder jenen Teil davon zu nehmen, brauche ich nicht die Zustimmung derer, denen es gemeinsam mit mir gehört.« (Ebd., 117) Der Vertragsbruch, zu dieser Zeit durch die neue englische Klasse kapitalistischer Landeigentümer vollzogen, wird als völlig legitim unterstellt. Die Zustimmung aller zu dieser Privatisierung der Allmende wird als überflüssig erklärt. Das »Eigentum« beginnt dort, wo es nicht mehr anderen »gemeinsam mit mir gehört«! Gemeineigentum also ist per Definition kein Eigentum im Lockeschen Sinne.

Das spezifisch kapitalistische Verständnis von Arbeit als Teil der Kosten gewinnorientierter Produktion wird klar, wenn wir von den schon zitierten Sätzen weitergehen zu Sätzen, in denen Locke dann zum Personal- und Possessivpronomen der ersten Person Singular – vom »Wir« und »Unser« zum »Ich« und »Mein« – übergeht. Der Klassenstandpunkt wird nun unmittelbar mit dem privaten Kalkül identisch. Jetzt wird deutlich, welche Arbeit für ihn die eigentliche Arbeit ist. Es ist ausschließlich Arbeit, die »richtig veranschlagt« ist und sich »rechnet«: »Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen hat, das Erz, das ich an einer Stelle geschürft habe, wo ich das Recht auf all dies mit anderen teile, werden somit mein Eigentum, ohne dass jemand sie mir zuteilt oder zubilligt.« (Ebd.)

Das Pferd und der Knecht, da sie »sein« seien, werden als Organe der Aneignung der gemeinschaftlichen Güter dem eigenen Leib gleichgestellt. Das Grasfressen des Pferdes, die Arbeit des Knechts und die unmittelbar eigene Arbeit des Erz-Schürfens verlieren jeden Unterschied – so wie sie in der doppelten Buchführung von Unternehmen auch unterschiedslos als notwendige Kosten auftreten. Und auf diesem Wege wird kapitalistische Lohnarbeit unter der Hand mit der individuellen Arbeit im eigenen Auftrag identifiziert und über den Umweg der In-Eins-Setzung mit unterworfenen Naturkräften (Pferden) auch noch naturalisiert und schließlich monetarisiert. Die Arbeit von Mägden und Frauen, die Haus- und Sorgearbeit tauchen in der Kostenrechnung gar nicht erst auf.

Diese Durchsetzung von Eigentumsrechten erfolgt aber nicht durch herrschaftsfreie Kommunikation und auch nicht durch Arbeit, weder die

eigene noch die fremde. Vor der Arbeit der »eigenen Knechte« kommt die Gewalt der gedungenen Mörder. Raub, Vertreibung und Totschlag bilden den ausgeblendeten Ausgangspunkt dieses Eigentums. Locke hat nicht nur die Enteignung der englischen Bauern, sondern auch die Kolonialisierung Nordamerikas und die Vertreibung und Vernichtung der indigenen Völker vor Augen, Prozesse, die er als legitim ansieht, da diese Völker keine »Arbeit« (im genannten Sinne) auf das von ihnen gemeinschaftlich besiedelte Land verwenden würden. Solche Nicht-Nutzung rechtfertige Enteignung, denn »Eigentum aus Arbeit« – immer im Sinne effektiver Verwertung – müsse »eine größere Bedeutung erlangen [...] als das gemeinsame Eigentum an Land«, sei es doch die Arbeit, »die jedem Ding seinen unterschiedlichen Wert gibt« (Locke, a.a.O., 125). Die Verwandlung der Welt in kapitalistisches Privateigentum resümiert sich dann in dem lakonischen Satz: »So war am Anfang die ganze Welt ein Amerika...« (Ebenda, 130) Die biblische Schöpfungsgeschichte wird zur bürgerlich-imperialen Inbesitznahme der Welt als Ausbeutungs- und Verwertungsobjekt. Erst kommt der außerökonomische Zwang der Enteignung und dann folgt der ökonomische Zwang gegenüber den Enteigneten. Und wo all dies nicht hilft, wird die Sklaverei eingeführt, um die Zuckerrohr- und Baumwollplantagen und die Silberminen der Kolonien profitabel bewirtschaften zu können. Im Namen der Freiheit boomt zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert der transatlantische Sklavenhandel. Das klassische bürgerliche Zeitalter ist das Zeitalter der modernen Sklaverei.

Es gibt aber nicht nur die bürgerliche Rechtfertigung dieser ursprünglichen wie permanenten Enteignung des Volkes, sondern auch einen gleichermaßen theoretischen wie praktischen Protest dagegen. Ein prominentes Beispiel ist die kommunistische Bewegung der »Diggers«, die in der eigentlichen englischen Revolution des 17. Jahrhunderts (nicht jenem Putsch von 1688/89, der dann euphemistisch das Epitaph »Glorreiche Revolution« erhielt) entstand. Das Kommunistische in seinen vielen Formen ist, wie wir im Weiteren sehen werden, eine unterdrückte Tradition Europas (vgl. Brie 2006).

Wenige Monate, nachdem der englische König Charles I. unter dem revolutionären Druck der Armee zum Tode verurteilt und geköpft worden war, in den April-Tagen des Jahres 1649, besetzte eine kleinere Gruppe von Männern und Frauen unbewirtschaftetes Gemeindeland beim Saint George's Hill, Weybridge in der Nähe von Cobham, im Landkreis Surrey. In einer Situation, in der die Lebensmittelkosten eine bisher ungekannte Höhe erreicht hatten, beschlossen sie – als »Einstiegsprojekt«

(siehe Brangsch 2009; Brangsch 2014) in eine gerechte Welt und mit Berufung auf eben die Schöpfungsgeschichte der Bibel, auf die sich auch John Locke bezog – das gemeinsame Land nun auch gemeinsam zu bestellen. Ziel sei es, »die Schöpfung von jener Knechtschaft des privaten Eigentums frei zu machen, unter der sie stöhnt« (Winstanley 1983b, 26). Die Gutsherren und die bewaffnete Staatsmacht sowie ihre Gerichte reagierten ganz anders als in Fällen der privaten Enteignung des Gemeindelandes, obwohl doch nichts anderes gemacht wurde als das, was John Locke später die rechtmäßige Überführung von Natur durch eigene Arbeit in Eigentum nennen wird. Nur handelte es sich hier eben um die *gemeinsame* Aneignung und Überführung in den *gemeinschaftlichen* Besitz der Arbeitenden mit dem Ziel: »... ein jeder wird mit Hand anlegen, um die Erde fruchtbar zu machen und das Vieh aufzuziehen, und alle werden an dem Segen der Erde in gleicher Weise teilhaben...« (Winstanley 1983a, 9). Ohne Knechte, Mägde und Lohnsklaverei, ohne Privateigentum und Geld, ohne Kauf und Verkauf des Lebensnotwendigen, ohne Überfluss der Wenigen und Mangel der Vielen.

Falsche Anschuldigungen vor Gericht, willkürliche Verhaftungen, Überfälle, Brandschatzungen und Vertreibungen zerstörten diese kommunistischen Siedlungen der Digger schnell. Schon 1651 war die Bewegung zerschlagen. In der englischen Revolution hatten sich die Vorkämpfer für eine Ordnung des Privateigentums gegenüber denen, die dem Gemeineigentum anhängen, durchgesetzt. Es dauerte fast zwei Jahrhunderte, bis die Sozialwissenschaften die Annahme, dass der privateigentümlichen Ordnung ein »kommunistischer« Zustand des Krieges aller gegen alle vorherging, widerlegten. Dies warf auch ein neues Licht auf gesellschaftliche Alternativen.

2. Die Entdeckung der »Urgesellschaft« durch Lewis H. Morgan

Im 19. Jahrhundert »entdeckten« die Sozialwissenschaften, die Anthropologie und Soziologie, im Gefolge der neuen Welle der Kolonialisierung und Auslöschung vieler traditioneller Völker, dass der frühe Zustand menschlicher Gesellschaft in der Koexistenz vieler kleinerer Gemeinschaften bestand und dies keinesfalls in allgemeine Barbarei und »vertiertes« Leben ausgeartet sei. Sie begannen, die Formen von Ordnung und Selbstverwaltung zu untersuchen, die menschliche Gesellschaften über Zehntausende von Jahren geprägt haben, ein Zeitraum, der den der sogenannten Zivilisation zumindest um den Faktor 10 übersteigt. Es

begann die empirische Erforschung jener Gesellschaften, die bis dahin im Dunkel der »Vorgeschichte« gelegen hatten. Dies veränderte auch das Verständnis von Kommunismus.

Es war Lewis H. Morgan (1818-1881), der mit seiner Sicht den kommunistischen Diskurs des ausgehenden 19. Jahrhunderts prägte. Geboren wurde er in Aurora im US-Staat New York in der sogenannten Finger-Lake-Region. Zu dieser Zeit war das Land noch durch eine Koexistenz zwischen den eindringenden Weißen und indianischen Stämmen geprägt. Diese hatten während des Unabhängigkeitskrieges im ausgehenden 18. Jahrhundert teils die aufständischen »Kolonisten«, teils die Briten unterstützt. Unweit von Aurora gab es vor dem Krieg eine große Siedlung der Irokesen, die aber zerstört wurde und dessen Bewohner um ihr Land gebracht und nach Kanada vertrieben wurden. Mit 23 oder 24 Jahren bildete Morgan mit Freunden den Orden der Irokesen mit dem Ziel, systematisch Informationen über jene zu sammeln, die in dieser Region so lange gelebt hatten. Er begann, sich immer intensiver mit den »Indianerangelegenheiten« zu beschäftigen, nahm enge Beziehungen zum Stamm der *Seneca* auf, der erfolgreich Landrechte gegen den Staat New York einklagte. Mitte der 1850er Jahre begann er, finanziert durch eigenes Vermögen und durch das berühmte *Smithonian Institute*, mit Feldstudien zur Erforschung der Verwandtschaftsbeziehungen indianischer Stämme. Er unternahm vier größere Reisen zu den letzten noch weitgehend frei lebenden Stämmen in Kansas und Nebraska und aufwärts des Missouri. Mit dem Ende des amerikanischen Bürgerkriegs aber wurde das Ende auch dieser Stämme eingeleitet. Freigelassen von allen Fesseln wurde einer der größten Landräube der modernen Geschichte vollendet. Die Überlebenden wurden in die Reservate eingepfercht, um »zivilisierte Amerikaner« zu werden oder auszusterben. Morgan unterstützt diese Politik der »Assimilation« nicht. Vergeblich bemüht er sich, Staatssekretär für Indianerfragen zu werden. Dies erweist sich als Glück für die Wissenschaft. 1877 erscheint Morgans Lebenswerk »Die Urgesellschaft oder Untersuchung über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation« (*Ancient Society Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*). Das Buch beginnt mit den Worten: »Das große Alter der Menschheit ist bestimmt erwiesen. Es scheint sonderbar, dass die Beweise dafür erst in den letzten dreißig Jahren entdeckt wurden und dass die jetzige Generation die erste ist, die eine so wichtige Tatsache anzuerkennen hat.« (Morgan 1908, XIII) Aber auch die Schlussfolgerung, die Morgan zog – das Fortschreiten als Rückkehr auf höherer

Stufe –, wird Furore machen und bestimmte maßgeblich die breite Rezeption gerade in kommunistisch-sozialistischen Kreisen. Das Werk wird zu einem intellektuellen Großereignis.

Friedrich Engels griff dieses Werk und die von Marx hinterlassenen ausführlichen Notizen zu Morgans ethnografischen Studien auf und schrieb in der Einleitung zu seiner Schrift »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« von 1884, dass »Morgan die von Marx vor vierzig Jahren entdeckte materialistische Geschichtsauffassung in Amerika in seiner Art neu entdeckt« habe und »bei Vergleichung der Barbarei und der Zivilisation, in den Hauptpunkten zu denselben Resultaten geführt worden [sei] wie Marx« (Engels 1884, 27). Vor allem zog er auch einen gemeinsamen Schluss daraus – den Fortschritt hin zu einer Gestalt von Kommunismus, die viel mit dem Kommunismus der Urgesellschaft gemein habe. Seine Schrift abschließend zitierte Engels aus dem letzten Abschnitt von Morgans Werk die folgenden Sätze in dieser Übersetzung: »Die seit Anbruch der Zivilisation verfllossene Zeit ist nur ein kleiner Bruchteil der verflossenen Lebenszeit der Menschheit; nur ein kleiner Bruchteil der ihr noch bevorstehenden. Die Auflösung der Gesellschaft steht drohend vor uns als Abschluss einer geschichtlichen Laufbahn, deren einziges Endziel der Reichtum ist; denn eine solche Laufbahn enthält die Elemente ihrer eignen Vernichtung. Demokratie in der Verwaltung, Brüderlichkeit in der Gesellschaft, Gleichheit der Rechte, allgemeine Erziehung werden die nächste höhere Stufe der Gesellschaft einweihen, zu der Erfahrung, Vernunft und Wissenschaft stetig hinarbeiten. *Sie wird eine Wiederbelebung sein – aber in höherer Form – der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der alten Gentes.*« (Morgan 1908, 474f.; zitiert bei Engels 1884, 173 – Hervorgehoben von Engels)

Die ethnologischen Erkenntnisse vom gemeinschaftlichen Produzieren und Leben in vielen vormodernen Gesellschaften, wie sie Lewis H. Morgan und andere Forscher seiner Zeit systematisch zusammenführten, wurden durch die sozialistische und kommunistische Linke auf doppelte Weise aufgegriffen: Zum einen erschienen die noch bestehenden Formen als Anknüpfungspunkte für Sozialismus oder Kommunismus. Als Marx 1881 durch die russische Sozialrevolutionärin Vera Sassulitsch gefragt wurde, ob die russische Dorfgemeinde zwangsläufig zum Untergang verurteilt sei und auch Russland kapitalistisch werden müsse, antwortete er, dass seine Studien ihn überzeugt hätten, »dass diese Dorfgemeinde der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Russlands« (Marx 1881a, 243) sei. Aber um diese Rolle spielen zu können, bedürfe es einer Revolution und wenn diese noch zur rechten Zeit

erfolge, dann könne sich diese Dorfgemeinde »bald als ein Element der Regeneration der russischen Gesellschaft und als ein Element der Überlegenheit über die vom kapitalistischen Regime versklavten Länder entwickeln« (Marx 1881b, 395). Er ging davon aus, dass am Anfang der Menschengeschichte überall »Urgemeinschaften« stehen, wobei dieser »primitive Typus der genossenschaftlichen oder kollektiven Produktion«, wie er ihn in der Ackerbaugemeinde findet, »das Ergebnis der Schwäche des einzelnen isolierten Individuums und nicht der Vergesellschaftung der Produktionsmittel« (ebd., 388) gewesen sei. In Russland, so Marx, könne die Ackerbaugemeinde aber zum »*unmittelbare(n) Ausgangspunkt* des ökonomischen Systems werden, zu dem die moderne Gesellschaft tendiert« (ebd., 405) – der kommunistischen Gesellschaft. Er verweist explizit auch auf Lewis H. Morgan (siehe ebd., 386). Die Voraussetzung dafür sei die Verbindung von einer Revolution in Russland und einer in Westeuropa. Die Völker Westeuropas und Nordamerikas, so die zweite Annahme, seien konfrontiert mit dem Widerspruch zwischen den hervorragend entwickelten Produktivkräften und einer »Geschichte von Antagonismen, Krisen, Konflikten und Katastrophen« (ebd., 397) und strebten danach, »ihre Ketten zu sprengen, indem sie die kapitalistische Produktion durch die genossenschaftliche Produktion und das kapitalistische Eigentum durch eine *höhere Form* des archaischen Eigentums, d.h. durch das kommunistische Eigentum, ersetzen wollen« (ebd., 397f.). Die kapitalistischen Gesellschaften würden also ihrerseits zu einer neuen Form von Kommunismus tendieren, so Marx, der eine grundlegende Gemeinsamkeit mit dem »Urkommunismus« habe – das Gemeineigentum. Es sei feststehend, dass die hoch entwickelten Länder mit »einer Krise« des Kapitalismus konfrontiert sind, »die erst mit seiner Abschaffung, mit der Rückkehr der modernen Gesellschaften zum ›archaischen‹ Typus des Gemeineigentums enden wird« (ebd., 386). Die Geschichte erscheint so als doppelte Negation: Negation des Urkommunismus durch die auf dem Privateigentum gegründeten Klassengesellschaften und deren Negation wiederum durch einen Kommunismus, der jetzt auf der »Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel« (Marx 1890, 791) beruht. Kommunismus wurde so zum Ausgangs- und Zielpunkt der bisherigen Menschheitsgeschichte erklärt. Die Geschichte der Klassengesellschaften und insbesondere der kapitalistischen Produktionsweise erschien als Durchgangsstufe, in der die materiellen wie geistigen Bedingungen der freien Entwicklung der Individuen erzeugt werden.

Aber nicht nur in der an Marx sich orientierenden sozialistischen Bewegung gab es im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts einen starken Bezug auf die zeitgenössischen Forschungen zu Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen, die der Zivilisation vorausgingen. Auch der Anarchismus bezog sich darauf, zu dessen bedeutendsten Vertretern der Naturforscher Peter Kropotkin gehörte. Er stammte aus einer der angesehensten und ältesten Fürstenfamilien Russlands und radikalisierte sich im Gefolge der Erfahrungen nach der Aufhebung der Leibeigenschaft, war mehrfach langjährig inhaftiert – gleichermaßen in Russland wie in Frankreich. Nach seiner Rückkehr 1917 nach Russland versuchte er in direkten persönlichen Gesprächen, Lenin für eine Abkehr von einer Politik des Terrors und für den Ausbau von Genossenschaften zu gewinnen. Letzteres griff Lenin im Rahmen der Neuen Ökonomischen Politik in einzelnen Artikeln auf (Lenin 1923).

1902 erschien Kropotkins berühmteste Schrift, in der er seine ethnografischen Forschungen in Sibirien und dem Fernen Osten mit umfangreichen Studien der biologischen Entwicklungsgeschichte und historischen Studien verband. Während die zeitgenössischen Natur- wie Sozialwissenschaften sich auf den Kampf ums Dasein als entscheidendem Evolutionsfaktor konzentrierten, war Kropotkin zu dem Schluss gekommen, dass die »gegenseitige Hilfe als Naturgesetz und Entwicklungsfaktor« (Kropotkin 1920, 15) eine größere Bedeutung als der Wettbewerb habe. Er ging so weit zu behaupten, dass »die natürliche Auslese fortwährend ausdrücklich die Wege aus(suche), auf denen sich die Konkurrenz möglichst vermeiden lässt« (ebd., 87).

Über die gesamte Menschheitsgeschichte sieht Kropotkin eine Tendenz wirken, zum Prinzip der gegenseitigen Hilfe zurückzukehren und es stets auf immer umfassendere Gruppen zu erweitern und zugleich zu reinigen von den Ideen der Rache und Vergeltung. Seine Schrift endet mit den Worten: »In der Betätigung gegenseitiger Hilfe, die wir bis in die ersten Anfänge der Entwicklung zurückverfolgen können, finden wir ... den positiven und unzweifelhaften Ursprung unserer Moralvorstellungen; und wir können behaupten, dass in dem ethischen Fortschritt des Menschen der gegenseitige Beistand – nicht gegenseitiger Kampf – den Hauptanteil gehabt hat. In seiner umfassenden Bestätigung – auch in unserer Zeit – erblicken wir die beste Bürgschaft für eine noch stolzere Entwicklung des Menschengeschlechts.« (Ebd., 297)

3. Natur, menschliche Natur und die Frühgeschichte der Menschheit – ein Blick auf die aktuellen Diskussionen

Triebkraft der Evolution: Kampf ums Dasein oder Kooperation?

Die Reiche der Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften sind bei Weitem nicht so streng getrennt, wie manchmal unterstellt wird. Nicht nur die Schönheit liegt im Auge des Betrachters. Auch das Erkenntnisinteresse und die Inspiration einer ganz und gar der Natur zugewandten Forschung ist im Zeitgeist der Gesellschaft verwurzelt und gewinnt daher wichtige Anstöße. Als Darwin nach seiner fünf Jahre währenden Weltumsegelung mit der *Beagle* seine Ergebnisse ordnet und mit ihrer Verarbeitung beginnt, fällt ihm im Rahmen seiner breiten Interessen das Werk von Thomas Malthus »Essay on the Principle of Population« (1798) in die Hände.

Dieser wiederum hatte sich dem Thema der Bevölkerungsentwicklung zugewandt, um die optimistischen Auffassungen des kommunistischen Anarchisten William Godwin zu kritisieren, der 1793 in seinem Werk »Politische Gerechtigkeit« die Möglichkeit einer »einfachen Gesellschaftsform ohne Regierung« (Godwin 2004, 715) skizziert hatte, die auf freiwilliger Arbeit, individuellem Eigentum und direktem Austausch von Leistungen und Gütern basieren sollte. Malthus hielt Godwins Prinzip freiwilliger Kooperation die Unvermeidlichkeit des erbarmungslosen Kampfes ums Dasein entgegen. Die Bevölkerung wachse geometrisch und die Ressourcen würden zwangsläufig immer knapper werden. Eine Gesellschaft, in der »alle Mitglieder in Annehmlichkeit, Glück und vergleichsweise Muße leben könnten« (Malthus 1998, 5), sei völlig unmöglich. Jeder, der Kinder in die Welt setze, die er nicht selbst ernähren könne, müsse als »Feind aller seiner arbeitenden Mitmenschen« (ebd., 27) angesehen werden.

In seiner Autobiografie erinnert sich nun Darwin, dass ihm die Lektüre von Malthus' Werk die Augen geöffnet habe, für das, was er auf seiner langen Reise mit der *Beagle* beobachtet habe: »Im Oktober 1838, fünfzehn Monate, nachdem ich meine systematische Forschung begonnen hatte, geschah es, dass ich zur Unterhaltung Malthus' *Über Bevölkerung* las. Und da ich gut vorbereitet war, den Kampf ums Dasein zu würdigen, der nach langer Beobachtung der Gewohnheiten von Tieren und Pflanzen überall stattfindet, fiel mir sofort auf, dass unter diesen Bedingungen günstige Variationen erhalten bleiben und ungünstige zerstört würden. Die Folge würde die Bildung neuer Arten sein. Hier hatte ich nun endlich die Theorie gefunden, mit der ich arbeiten konnte ...« (Dar-

win 1958, 120) In seinem Hauptwerk von 1859 schreibt er: »In dem folgenden Kapitel (das die Hauptresultate zusammenfasst – Michael Brie) soll der Kampf ums Dasein der organischen Wesen der ganzen Erde betrachtet werden, der eine unvermeidliche Folge der großen geometrisch fortschreitenden Vermehrung ist – die Lehre von Malthus auf das gesamte Tier- und Pflanzenreich angewendet.« (Darwin 2004, 27)

Die von Charles Darwin gewählten Worte, mit denen er seine Erkenntnisse zusammenfasst – »eine unendliche Zahl der schönsten und wunderbarsten Formen« (ebd., 678) sei aus Hunger und Tod der »minder verbesserten Formen« (ebd.) entstanden –, konstruieren eine geradezu antagonistische Spannung zwischen Wesen und Schein, zwischen erbarmungslosem Kampf aller gegen alle und einer beglückt erfahrenen Harmonie der belebten Natur. Die formulierten Gesetze der Natur und die sinnlichen Eindrücke dieser Natur auf uns scheinen völlig gegensätzlich zu sein. Wie in der Gesellschaft scheint auch in der Natur eine »unsichtbare Hand« die größte Ordnung und Vielfalt aus Egoismus, Konkurrenz und Zerstörung zu schaffen. Das Selbstbild der bürgerlichen Gesellschaft wird zum Bild, das sich die bürgerliche Gesellschaft von der Natur macht.

Joachim Bauer stellt diesem »Darwinismus« eine andere Sicht gegenüber. Biologische Systeme seien nicht primär Objekt einer hinter ihrem Rücken ablaufenden Evolution, nicht »nach dem Zufallsprinzip entstandene Produkte bzw. Waren«, sondern »Akteure der Evolution« (Bauer 2010, 155, 154), die dieser den Weg bahnen: »Biologische Systeme haben nicht nur eine Innenperspektive, sondern sind mit den Prozessen, die wir aus dieser Perspektive inzwischen erkennen können, an der Steuerung des evolutionären Geschehens aktiv und kreativ beteiligt« (ebd., 155). Nicht der Kampf ums Dasein, sondern »soziale Verbundenheit« sei das primäre biologische Motiv (ebd., 159). Schon der Ursprung des Lebens sei dem Zusammenwirken der Kettenmoleküle der RNS (Ribonukleinsäuren) und Proteinen geschuldet. Wachsende Komplexität entsünde aus Verbindung, funktionaler Arbeitsteilung und symbiotischen Beziehungen. »Kooperation und Kommunikation nach innen und nach außen« seien die prägenden Eigenschaften des Lebens, Konkurrenz und Selektion würde auf dieser Basis aufsitzen und sie ergänzen. Unter Umweltstress würden durch die Organismen aktiv genomische Entwicklungsschübe ausgelöst, deren Ergebnisse dann in einer sekundären Phase unter den Gesichtspunkten von Lebens- und Vermehrungsfähigkeit selektiert werden (ebd., 184). Andere evolutionstheoretische Forschungen gehen davon aus, dass den Einzelindividuen Kooperation se-

lektive Vorteile bringt (siehe den Überblick in Nowak 2006; West et al. 2007; Futuyma 2007, 339-342).

Lenkt man den Blick vom Kampf ums Dasein auf Kooperation als ein Grundprinzip des Lebens, muss auf den russischen Forscher C.S. Merzhowsky (1855-1921) verwiesen werden.² Mittlerweile gilt er als ein in seiner Bedeutung Charles Darwin gleichrangiger Naturforscher (so Kutschera 2009, 233). Er gilt als Begründer der Symbiogenese-Theorie, die seit 1990 an Einfluss gewonnen hat. Wesentliche Revolutionen in der biologischen Evolution haben sich, so die These, nicht durch Konkurrenz, sondern durch die Symbiose vorher selbständiger Organismen gebildet. So behauptete er erstmalig, dass eine Pflanzenzelle eine Tierzelle »mit eingedrungenen Cyanobakterien« (ebd., 239) sei. Er vergleicht eine Palme und einen auf dem Sprung liegenden Löwen im Schatten der Palme: »Die Palme benimmt sich so ruhig, so passiv, weil sie eine Symbiose ist, weil sie eine Unzahl von kleinen Arbeitern, grünen Sklaven (Chromatophoren) enthält, die für sie arbeiten und sie ernähren. Der Löwe hat sich selbst zu ernähren.« (Zitiert in ebd., 249) Wichtige Organellen (also Teile einer Zelle mit eigenständiger Funktion) von Tieren, Pflanzen, Algen oder Pilzen seien »ehemals frei lebende, eingefangene, im Lauf der Jahrtausende domestizierte bzw. *versklavte Mikroben*« (ebd., 257).

Die modernen physikalischen, chemischen wie biologischen Evolutionstheorien haben das Augenmerk vom Gegeneinander auf das Miteinander, von der Konkurrenz auf die Synergie gelegt (siehe Prigogine 1992; Haken 1995). Komplexe Ordnungen entstehen aus dem Zusammenwirken, der Verknüpfung, der funktionalen Ergänzung. Sie müssen sich nach ihrem Entstehen dann im *hinreichenden* Maße als erhaltungsfähig erweisen. Malthus' Blick auf Natur und Gesellschaft als Kampf um Leben und Tod ist einem differenzierteren Blick gewichen, der Kooperation und Wettbewerb, aktives Mitwirken am kreativen Schaffen von Neuem und Selektion, Bahnung von Evolution und Zufall vereint. Dies öffnet den Blick auf Möglichkeiten, die Malthus gerade verstellen wollte, auf Optionen eines Fortschreitens, das Kooperation, Solidarität, ein erfülltes Leben in Sicherheit und Freiheit für jede und jeden deutlich erhöht. Die Naturgesetze stehen dem nun wirklich nicht im Wege.

² Seine Kooperation mit dem zaristischen Geheimdienst, eugenische, rassistische und antisemitische Auffassungen und ihm vorgeworfene pädophile Vergehen diskreditieren ihn als Person, aber nicht seine Erkenntnisleistungen (siehe Kutschera 2009, 242-246).

Weder in der Natur noch in der Gesellschaft werden Auseinandersetzung um Ressourcen und Wettbewerb verschwinden, aber so wie in der Natur Wege gefunden wurden, die Vielfalt zu vermehren, Welten hervorzubringen, in denen viele Welten Platz haben, oft gerade durch Kooperation und Symbiose, so sollte dies auch in der Gesellschaft möglich sein. Menschen müssen vielleicht nicht *über* den Pflanzen und Tieren stehen, was die Ausschöpfung der Möglichkeiten von Kooperation und Solidarität betrifft, aber sie sollten sie doch wohl nicht unterbieten!

Die menschliche Natur: Dr. Jekyll oder Mr. Hyde?

Eine der zentralen Annahmen der Kommunisten selbst wie aber auch ihrer Gegner war und ist, dass die Menschen in ihrer gegebenen Verfasstheit jedem Kommunismus im Wege stehen würden. Viele Kommunisten hatten deshalb der Veränderung der Menschen durch Erziehung ein zentrales Augenmerk geschenkt, während die Gegner des Kommunismus jede grundlegende Veränderung der Bedürfnisse und Einstellungen von Menschen für unmöglich hielten und halten und deshalb eine grundlegende Gesellschaftsveränderung ausschlossen und ausschließen. Für sie sind nicht nur die Gene Egoisten, sondern der ganze Mensch. Die Auseinandersetzung um den Kommunismus berührt deshalb nicht nur das Verständnis der Natur im Allgemeinen, sondern der menschlichen Natur im Besonderen.

In der Tradition von Hobbes und Locke hatte das klassische bürgerliche Denken die Gesellschaft von Privateigentum, Konkurrenz und autoritärer Staatlichkeit aus der behaupteten egoistisch-aggressiven Natur der Menschen abgeleitet. Der im 18. Jahrhundert entstehende moderne Kommunismus seinerseits begründete Eigennutz und Machtstreben von Menschen genau umgekehrt aus eben diesen Verhältnissen von Konkurrenz, sozialer Spaltung und Unterdrückung. Hatten erstere das »Böse« in die Natur des Menschen gelegt, so suchten letztere den Ursprung des Bösen in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Wie Morelly, der eigentliche Begründer des neueren Kommunismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts, schrieb: »Obwohl der Mensch aus den Händen der Natur durchaus ohne metaphysische oder moralische Ideen hervorgeht, nur mit den zur Aufnahme dieser Ideen geeigneten Fähigkeiten ausgestattet ..., versehen ihn dennoch die meisten unserer Philosophen mit einer Menge angeborener Laster...« (Morelly 1964, 89) Robert Owen ging ein halbes Jahrhundert später so weit, von der beliebigen Formbarkeit heranwachsender Kinder und Jugendlicher auszugehen: »Das grundlegende Prinzip [...] heißt: ›Man kann allen Kindern jedes Gefühl und jede

Gewohnheit beibringen«, mit anderen Worten, »ihnen jeden beliebigen Charakter anerziehen«.« (Owen 1989, 102) Unter »Natur des Menschen« sollte man aber keine fertige Verhaltensausrichtung verstehen, sondern eher die Fähigkeit für dieses oder jenes Verhalten, wie sie der menschlichen Gattung eigen ist. Die Universalität des Menschen ist begründet auf der Offenheit der natürlichen Anlagen. Es handelt sich um ein Potenzial, das sich nur innerhalb von menschlichen Gemeinschaften entfalten kann. Neuere experimentelle Forschungen zur evolutionären Anthropologie werfen einen Blick darauf. Beispielhaft für andere wird im Folgenden knapp auf wesentliche Ergebnisse verwiesen, die unter Leitung von Michael Tomasello entstanden sind. Sie knüpfen an Ergebnisse des sowjetischen Forschers Lev Vygotskij an. Im Mittelpunkt steht die These, »dass Menschen eine biologisch vererbte Fähigkeit zur kulturellen Lebensform« (Tomasello 2006, 74) besitzen. Sie tritt erst mit dem modernen Homo sapiens vor rd. 200 Tsd. Jahren auf und besteht darin, dass Menschen ihre Artgenossen als »intentionale und geistbegabte Akteure« (ebd.) von *Zusammenarbeit* verstehen. Und diese Zusammenarbeit ist vor allem körperlich-praktisch. Die wichtigsten Organe der Kooperation in der frühen Menschheitsgeschichte wie aber auch bei der frühkindlichen Entwicklung sind nicht Mund und Zunge, sondern Hände und Finger.

Auch Schimpansen, so Michael Tomasello, sind in der Lage, die Absichten anderer zu verstehen, aber sie interpretieren diese vor allem unter dem Gesichtspunkt des unmittelbaren Eigeninteresses und der Konkurrenz, während schon Kinder im Alter von gut einem Jahr in allen Kulturen auf Hilfe gegenüber dem Anderen und Kooperation mit ihnen orientiert sind. Während die Gruppenaktivitäten von Menschenaffen im »Ich«-Modus stattfinden, agieren schon kleinere Kinder im »Wir«-Modus (siehe Tomasello 2010, 57). Selbst wenn nur zwei Menschen kooperieren, so bilden sie zugleich etwas Drittes – ein »Wir«. Nur Menschen verfolgen gemeinsame Ziele nach gemeinsamen Regeln. Nur sie kennen deshalb auch Arbeit und Spiel im eigentlichen Sinne. Nicht die individuelle Tat, sondern das gemeinschaftliche Handeln steht am Anfang der Menschwerdung – gattungsgeschichtlich wie immer von Neuem individuell. Der Sprung vom nichtmenschlichen Primaten zum Menschen ist der Übergang von sozialen hin zu »ultra-sozialen« Wesen (siehe Tomasello 2006, 80). Nur Menschen sind durch ihre natürlichen Anlagen fähig, einen »gemeinsamen Handlungsraum« herzustellen, in dem alles einen Namen hat, der durch Erzählungen und immer neue Erzählungen Sinn und Bedeutung erhält, die Verhaltensnormen vermitteln, durch Lob be-

geistern und durch Trost Leid lindern (Damasio 2010, 307f.). Menschen sind mehr als alle anderen Lebewesen auf der Erde zugleich hyperindividuell und ultrasozial. Die biologische Evolution erweist sich ihrer Tendenz nach gleichzeitig als Erfindung von immer komplexerer Individualität und Sozialität (siehe Wieser 1998). Von »Natur« aus sind Menschen weder zu Egoismus noch zu Altruismus angelegt, sondern zu »Mutualismus« oder Gegenseitigkeit (siehe Tomasello 2010, 50), zu einer gemeinschaftlichen Kooperation, bei der »wir alle von unseren gemeinsamen Handlungen profitieren« – unmittelbar durch die Kooperation als Selbstzweck und mittelbar durch die Ergebnisse der Kooperation.

Die Offenheit der menschlichen Natur mit ihrem gleichzeitigen Angewiesensein auf die Gemeinschaftlichkeit mit der und dem Anderen *und* auf die Besonderung, Differenz und Autonomie ist die vielleicht wichtigste Erkenntnis der gesamten neueren anthropologischen Forschung. Menschen ruhen anders als Tiere und Pflanzen nicht in sich selbst in Einheit mit ihrer Umwelt. Helmuth Plessner hat für diese besondere Situation des Menschen den Begriff der »dezentralen Positionalität« entwickelt. Menschen können – anders als Tiere – sich nur über die Mitwelt zu sich selbst verhalten. Plessner fasst dies so: »Dass ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere und anders als Jemand hat, gibt der menschlichen Existenz in Gruppen ihren institutionellen Charakter. [...] Mitverhältnisse tragen alles, was lebt.« (Plessner 2003a, 194) Es gibt Blochs kommunistische Vision der Heimkehr, in der der Mensch »das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet«, »etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat« (Bloch 1993b, 1628). Und es wirkt Plessners Vision des Aufbruchs: Die »Exzentrität« der menschlichen Lebensform, »sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort« (Plessner 2003b, 424) erzeugt einen Geist, der »Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus [weist]. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns [...] die selige Fremde auf.« (Ebd., 425) Die Suche nach einer festgelegten Natur des Menschen führt in die Irre. Ein solches Wesen, so Plessner, stößt »wohl an *Schranken*, nicht aber an *Grenzen*«. Er ist ein »*homo absconditus*« (Plessner 2003c, 357) – ein weltoffenes und verborgenes, ein unergründliches, jeden Grund immer überschreitendes Wesen. Es gibt deshalb auch nicht *die* ideale Sozialform, die der menschlichen Natur entsprechen würde. Eher ist seiner Lebendigkeit wie Endlichkeit, seiner Tendenz hin zu Geborgenheit wie Offenheit am ehesten gedient durch plurale Formen, innerhalb derer Menschen sich

bewegen können – solidarisch unterstützt und selbstbewusst frei. Wenn es, wie Hans-Peter Krüger schreibt, »das Primat der Fraglichkeit über die Verantwortlichkeit in der Lebensform der sich exzentrisch positionierenden Lebewesen« (Krüger 2006b, 38) gibt, dann gibt es auch das Primat der Pluralität und Offenheit der Sozialformen gegenüber jeder dauerhaften Schließung. Fehlübertragungen »der Perspektiven und Aspekte auf das Ganze der Zukunft« führen »zu falschen Versprechungen« (Krüger 2011, 586).

Die frühen sozialen Formen menschlichen Lebens: War allen alles gemeinsam?

Der Übergang zur menschlichen Evolution umfasste nach heutigem Erkenntnisstand fünf Schritte: den Übergang zum aufrechten Gang und die Erweiterung der Gruppengröße (Australopithecus), die Erzeugung von Werkzeugen, Verzehr von Fleisch und festere Beziehungen zwischen Mann und Frau (der frühe Homo), die Zähmung des Feuers und die Entwicklung differenzierter sozialer Strukturen einschließlich der Bildung von Familien (Homo heidelbergensis) sowie der Übergang zu weit umfassenderen sozialen Strukturen (Neandertaler und Homo sapiens) und schließlich die volle Entwicklung der menschlichen Sprache und Kultur. Es war ein Prozess, der vor rd. 100 Tsd. bis 40 Tsd. Jahren abgeschlossen wurde (siehe Barnard 2011, 50f.) und dessen Ende durch eine symbolische Revolution geprägt war. Mit diesem Zeitpunkt entsteht das Primat der kulturellen über der biologischen Evolution des Menschen (Schrenk 2008, 122). Die Gruppengröße stieg von rd. 60 auf um die 150 Individuen an, was erst durch Sprache als soziales Ferment möglich wurde. Diese Sozialform hat 95% der Gesamtgeschichte des modernen Menschen geprägt (Graber 2010, 573). Die Vorstellung, dass die ursprünglichen menschlichen Gesellschaften weitgehend undifferenziert waren und völlige Männer- und Frauengemeinschaften existierten (weitgehende Promiskuität wie bei Schimpansen), gilt als widerlegt. Es gab von Anfang an Klein- und Großfamilien und darüber hinausgehende soziale Verbände, die sich je nach Saison und Zielstellungen zusammenfanden. »Der Mensch«, so Grupe et al., »lebt in (serieller) Monogamie oder mäßiger fakultativer Polygamie und bildet auf dieser Basis reproduktive Einheiten (Familien), die in übergeordnete soziale Gemeinschaften integriert sind, die durch ein außergewöhnliches Maß sozialer Kontakte und Interaktionen gekennzeichnet sind.« (Grupe et al. 2012, 62) Die frühen Hordengesellschaften hatten einen besonderen Bezug zu Territorien; sie waren in sich gegliedert und gingen zugleich mit anderen Horden Bezie-

hungen ein. Verbreitet wird angenommen, dass Geschlecht und Alter die zentralen Achsen sozialer Unterschiede waren, die auch Unterschiede in der Arbeitsteilung waren (siehe Brown 2006). Es wurde Vorsorge getragen, dass der Erhalt der Gemeinschaft Vorrang hatte. Es gab in allen diesen Gesellschaften Formen des Teilens akkumulierter Ressourcen (Großwild, Vorräte in Notzeiten usw.). Die sozialen Beziehungen wurden als Verwandtschaftsbeziehungen geordnet. Gemeinsame Erzählungen (Mythen) stifteten die Gruppenidentität und reproduzierten sie als Einheit von Mensch, Gemeinschaft, Land und Kosmos. Es ging um Zugehörigkeit und Bedeutung des eigenen Seins in einer Gruppe und dieser in der Welt. Die Natur wurde nach dem Vorbild der eigenen Gemeinschaft gedacht – in Verwandtschaftsbeziehungen.

Diese frühen menschlichen Gemeinschaften waren in ihrer Differenziertheit hochflexibel, um sich je nach Gelegenheit und Situation verhalten zu können. Auch die Besitzstrukturen waren entsprechend differenziert. Die Territorien wurden als exklusiver Nutzungsraum der Horde verstanden, die sich durch gemeinsame Abstammung und mythische Vorfahren definiert. Hütten und Behausungen waren im Besitz der Klein- oder Großfamilie, die sie gebaut haben und konnten auch nicht weggegeben werden. Anders ist dies mit beweglichen Objekten, die auf der Basis von (verzögerter) Reziprozität ausgetauscht werden können. Die reale Nutzung bestimmt so die Eigentumsform und wandelt sich mit dieser (siehe ausführlich Barnard 2011, 67f., 78). Es sind Gesellschaften, in denen nicht die Produkte, sondern die Zeit für den kulturellen Austausch maximiert wird. Während die heutigen Gesellschaften den ständigen Mangel ins Zentrum stellen, waren die frühen Horden Überflusgesellschaften (Sahlins 1972), die vor allem durch kurzfristige Umweltkatastrophen oder Epidemien in Not gerieten. Die Welt wurde als »gebende Umwelt« (giving environment) verstanden und nicht als eine, die zu unterwerfen und auszubeuten sei (Bird-David 1990). Wie Maurice Godelier schreibt: »Es sind nicht die Jäger, die das Wild erlegen, es ist der Wald, der ihnen eine bestimmte Menge gibt, um sich zu erhalten und fortzupflanzen.« (Godelier 1977, 59) Neuere Forschungen weisen auf den weitgehend egalitär-gemeinschaftlichen Charakter der frühzeitlichen Gesellschaften von Jägern und Sammlern hin. Es waren überschaubare Gruppen mit einer intensiven direkten Kommunikation und Kooperation. Sie übten eine intensive Kontrolle über ihre Mitglieder aus, um Gefahren von einzelnen wie von der Gruppe als Ganze abzuwehren und das individuelle Verhalten sozial auszurichten. Der Zugang zu den Subsistenzgütern war weitgehend egalitär. Das Wohl der Gruppe

hatte das Primat; Konflikte wurden gemeinsam gelöst. Die oft unterstellte Dominanz der »Alpha-Männchen«, wie es für viele Primaten charakteristisch ist, wurde dauerhaft gebrochen und eine moralische Gemeinschaftlichkeit institutionalisiert (so schon Freud 1999). Überleben wurde vor allem zu einem Überleben *in* und *mit* der Gruppe. Weitgehend gleiche Verteilung der Nahrung und situative Führung sowie eine geringe Teilung der Arbeit innerhalb der Geschlechter waren für fast die gesamte Zeit der rd. 200 Tsd. Jahre Geschichte des Jetzt-Menschen (des *Homo sapiens sapiens*) prägend. Dem Entstehen verfestigter Hierarchien wurde vorgebeugt (siehe Erdal/Whiten 1994). Die Aneignung erfolgte weitgehend gemeinschaftlich, auch wenn die Jagdinstrumente individuell waren. Die Arbeit war allgemein und verpflichtend. Das Produkt wurde gemeinschaftlich verteilt. In der »Menschwerdung« haben nicht etwa jene Individuen und Gruppen von Individuen überlebt, die besonders egoistisch agiert haben, sondern die, die vertrauensvoll auf der Basis von Gegenseitigkeit kooperierten – nicht die Horde von Individualisten, sondern die Gemeinschaft von Kooperatoren oder Mutualisten, jener, die sich gegenseitig unterstützten und zugleich ihre eigenen Interessen darüber nicht vergaßen. Wie unmöglich es ist, den Menschen ganz zu »vergemeinschaften«, beschreibt Clastres am Beispiel der Kultur des Guayaki-Stammes. Unter den besonderen Bedingungen ihres Lebens im Dschungel durfte hier der männliche Jäger seine eigene Beute nicht selbst essen, sondern musste sie ganz der Gruppe geben. Mehr noch: Auch seine Frau durfte er nicht für sich allein beanspruchen, sondern er musste »Nebengatten« akzeptieren. Nichts gehörte ihm ganz. Angesichts dieses hohen Maßes der Identität mit der Gemeinschaft suchte die Individualität ihren Raum und fand ihn im nächtlichen Gesang. Die Männer stimmten das Lieder der Jäger an: »... sie singen alle zusammen, aber jeder singt sein eigenes Lied. Sie sind Herren über die Nacht und jeder will darin Herr über sich selbst sein.« (Clastres 1976, 100) Es war dies eine männliche Domäne. Der Gesang der Frauen dagegen war kollektiv; die Hierarchie der Rolle spiegelte sich in der Hierarchie des Singens. Den Frauen war die Freiheit individueller Schöpfung im Gesang untersagt (siehe ebd., 111). Es gibt keine menschliche Sprache, die nicht die erste, zweite und dritte Person zu unterscheiden weiß und die Gemeinschaft der Menschen im Unterschied zu Haufen von Körpern nicht kennen würde (siehe Antweiler 2009, 193). Menschen sind sich bewusst, dass sie zugleich Individuen und Wir-Wesen sind und dies in dauerhafter Spannung. Damit sind alle kommunistischen Ansätze dauerhaft konfrontiert.

Zu den AutorInnen

Bini Adamczak, Autorin etwa zu den Themen Kommunismus und Queerfeminismus, Veröffentlichungen u.a. *Kommunismus. Kleine Geschichte wie alles anders wird*, 4. (2014), und *Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, 2. Aufl. (2011).

Massimo De Angelis ist Professor für Politische Ökonomie und Entwicklung und Ko-Direktor des *Centre for Social Justice and Change* an der University of East London. Seine Forschungsfelder sind Werte, Krise, Kritik der Economics, soziale Bewegungen und alternative sozioökonomische Systeme. Gegenwärtig steht die Frage der Commons im Zentrum.

Lutz Brangsch, Politökonom, wissenschaftlicher Referent Staat und Demokratie am Institut für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung; Schwerpunkte seiner Arbeit sind Transformationen von Staatlichkeit in der Krise des Neoliberalismus, Projekte des sozialökologischen Umbaus sowie die Geschichte sozialistischer Transformationen; er ist Redakteur des Jahrbuchs des europäischen Netzwerks Transform.

Michael Brie, Sozialphilosoph, wissenschaftlicher Referent des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung für Geschichte und Theorie sozialistischer Transformation, Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat von Attac und im Kuratorium des Instituts Solidarische Moderne sowie der Leibniz-Sozietät; er gibt die Reihe *Beiträge zur kritischen Transformationsforschung* heraus.

Friederike Habermann, Autorin, Aktivistin und freie Akademikerin, dabei Volkswirtin, Historikerin und promoviert in politischer Wissenschaft, Veröffentlichungen u.a. *Der homo oeconomicus und das Andere. Hegemonie, Identität und Emanzipation* (2008), *Halbinseln gegen den Strom. Anders leben und wirtschaften im Alltag* (2009), *Der unsichtbare Tropenhelm. Wie koloniales Denken noch immer unsere Köpfe beherrscht* (2013) und *Geschichte wird gemacht. Etappen des globalen Widerstands* (2014).