universität wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Entfremdung – Widerstand – Utopie. Selbstverwaltete Initiativen in der griechischen Krise“

verfasst von / submitted by

Georg Rosenitsch, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 066 810
Studienrichtung lt. Studienblatt / degree programme as it appears on the student record sheet:	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreut von / Supervisor:	ao.Univ.Prof. Mag. DDr. Werner Zips

Wirklichkeit erwächst allein aus Verwirklichung.

Erich Mühsam

Ein für diese Masterarbeit wichtiger Forschungsaufenthalt wurde vom KWA-Stipendium der Universität Wien teilfinanziert.

Inhalt

1. Einleitung 4
2. Zentrale Begriffe – Forschungsfrage – Methoden 7
2.1. Zentrale Begriffe 7
2.1.1. Der neoliberale Kapitalismus 7
2.1.2. Die Krise 10
2.1.3. Selbstverwaltete Initiativen 12
2.2. Forschungsfrage 14
2.3. Methoden der Feldforschung und Analyse 16
2.3.1. Teilnehmende Beobachtung und informelle Gespräche 18
2.3.1. Interviews 20
2.3.2. Kollektive Reflexion 21
2.3.3. Analyse 22
3. Krise und Entfremdung 24
3.1. Was ist Entfremdung? 26
3.2. Vom Aufschwung in die ökonomische Depression 34
3.3 Schocktherapie und Innere Abwertung 37
3.4. Postdemokratie und Entfremdung 41
3.5. Raus aus der Großstadt 46
3.6. Gesundheit in der Krise 52
3.6.1. Das Gesundheitssystem vor der Krise 54
3.6.2. Solidarische Kliniken 56
3.6.2.1. Metropolitan Community Clinic at Helliniko (MCCH) 57
3.6.2.2. Solidarity Social Medical Center in Thessaloniki (KIA) 60
4. Widerstand 65
4.1. Einflüsse 67
4.1.1. Die Zapatistas 68
4.1.2. Der Anarchismus 73
4.1.2.1. Der klassische Anarchismus 76
4.1.2.1.1. Mutualismus 76
4.1.2.1.2. Kollektivistischer Anarchismus 77
4.1.2.1.3. Kommunistischer Anarchismus 78

4.1.2.1.4. Anarchosyndikalismus 79
4.1.2.1.5. Individualanarchismus 80
4.1.2.2. Die Gewaltfrage 81
4.1.2.3. Anarchismus heute 83
4.2. Die Geschichte anarchistischer und antiautoritärer Kämpfe in Griechenland 85
4.2.1. Widerstand gegen die Militärdiktatur 86
4.2.2. 1974 bis 2008 88
4.2.3. Der Dezemberaufstand 2008 91
4.2.4. 2009 bis 2011 92
4.2.5. Exkurs: Die Verbindungen von Polizei und Rechtsextremismus 93
4.2.6. Die Gewaltfrage im griechischen Anarchismus 94
4.2.7. 2011: Die Aganaktismeni 98
4.2.8. Die Romanos-Bewegung 100
4.2.9. Machtübernahme der Syriza: Was tun? 102
4.2.10. Exarchia – Anarchia 103
4.2.11. Wer sind die Anarchist_innen? 106
5. Utopie 109
5.1. Alles für Alle? – Alternative Ansätze zum Thema ‚Eigentum' 118
5.1.1. Squatting 123
5.1.1.1. Navarinou Park – „Unter dem Pflaster liegt der Strand" 124
5.1.1.2. City Plaza – „Das beste Hotel Europas" 127
5.1.1.3. Libertatia – „Die Häuser denen, die drin wohnen!" 133
5.1.2. Skoros – der Umsonst-Laden 136
5.2. Von entfremdeter Arbeit zu selbstbestimmter Tätigkeit – Alternative Ansätze zum Thema ‚Arbeit' 140
5.2.1. Neue Genoss_innenschaften 142
5.2.1.1. Ndomino – ein Café im Kollektiveigentum 143
5.2.1.2. Vio.Me – „Wenn ihr nicht könnt – wir können!" 148
5.2.2. Time Bank Athens – Arbeitszeit als Währung 151
5.2.3. Spithari – Revolution in den Köpfen 156
5.3. Alternative Ansätze zu zwischenmenschlichen Beziehungen und Organisationsformen 163
5.3.1. SynZo – die Lebensmittelkooperative 164
5.3.2. Nachbar_innenschaftsinitiativen am Beispiel des Avtonomous Steki 167

5.4. Die Genderperspektiven alltagsutopischer Initiativen 175
6. Resumé 179
7. Quellen 183
7.1. Interviews 183
7.2. Literatur 186
7.3. Hochschulschriften 200
7.4. Zeitschriften 201
7.5. Tonträger 203
7.6. Internet 204
8. Anhänge 217
8.1. Abstract 217
8.2. Danksagung 218

1. Einleitung

Beim Abschluss dieser Arbeit jährt sich die Weltwirtschaftskrise, deren Beginn allgemein mit 9. August 2007 festgemacht wird, zum zehnten Mal (vgl. Schäfer 2017). Langsam setzt sich medial und politisch die Ansicht durch, dass das Schlimmste überstanden ist und die Erholung bereits eingesetzt hat. Gleichzeitig werden allerdings auch schon Stimmen laut, die vor einer weiteren, noch größeren Finanzkrise warnen (vgl. Stelter 2017). Es ist nun allerdings keineswegs die Absicht dieser Arbeit, sich in finanzpolitische Diskussionen einzumischen, die sich um höhere oder niedrigere Investitionen, mehr oder weniger Regulierungen oder das gegenwärtige Zinsniveau drehen. Vielmehr mache ich mich auf die Suche nach radikalen Alternativen außerhalb des kapitalistischen Denkrahmens, die nicht nur in Büchern und Vorträgen existieren, sondern tatsächlich im täglichen Leben ausprobiert werden. Auf einige dieser anti- oder postkapitalistischen *Alltagsutopien* bin ich in Griechenland, wo sich die wirtschaftliche Depression zu einem Dauerzustand ausgewachsen hat, gestoßen. Es sind meist eher kleine Initiativen jenseits des Staates, die einerseits dringend benötigte materielle Bedürfnisse befriedigen, andererseits kapitalistische Dogmen wie das Privateigentum, die Markt- und Geldwirtschaft, Top-Down-Organisationsformen oder das Streben nach Profit und Wachstum radikal hinterfragen.

Diese Arbeit soll ein Beitrag sein, den verengten Diskurs über die griechische Krise zu erweitern: In konservativen, liberalen und Boulevard-Medien wird Griechenland als Täter identifiziert, der über seine Verhältnisse gelebt und damit seinen gegenwärtigen Zustand selbst verschuldet hat (vgl. URL1), tendenziell linke Medien und Griechenlands Premier Tsipras selbst sehen Griechenland als Bauernopfer und Versuchskaninchen neoliberaler Politik (vgl. URL2). Unter den Tisch fällt dabei in der Regel die Mikroperspektive: die Praktiken, die die griechische Bevölkerung entwickelt hat, um den alltäglichen Auswirkungen der Krise zu begegnen. Die einzelnen Menschen sind Akteur_innen, die sich nicht passiv ihrem Schicksal ergeben, sondern individuell oder kollektiv handeln, um ihr Auskommen zu sichern. Dabei werden traditionelle Werte und Gewohnheiten verteidigt, aber gleichzeitig auch neue Ideale und Praktiken entwickelt: Während manche vom Griechenland der Vergangenheit träumen, lassen andere das Gestern hinter sich und entfalten ein utopisches Bewusstsein zwischen gegenwärtiger Alltagsbewältigung und Gestaltung der Zukunft. Diesen experimentierfreudigen Utopist_innen möchte ich diese Arbeit widmen.

Um Veränderung zu inspirieren, muss man progressive Entwicklungen sichtbar machen. Die vorgestellten Initiativen haben weder den Stein der Weisen noch *die* Lösung für die

ökonomischen und sozialen Probleme Griechenlands gefunden, aber sie eröffnen uns neue Blickwinkel und Denkweisen und können das Verständnis für die Situation verbessern. In den Rissen und Widersprüchen des kapitalistischen Systems öffnen sich Räume, in denen neue Formen von Produktion, sozialer Organisation und Verteilung ausprobiert werden können. Wer in diesen alltagsutopischen Initiativen lebt oder an ihnen teilnimmt, verändert wiederum seine Wünsche und Bedürfnisse, die Ideen und Praktiken beginnen also, sich autonom weiterzuentwickeln (vgl. Cooper 2014: 34). All diese Experimente sind jedoch in ihr Umfeld eingebunden, sie sind keine abgeschotteten Inseln innerhalb des kapitalistischen Systems – deshalb sind sie zwangsläufig von inneren Widersprüchen geprägt. Niederlagen gehören ebenso zu ihnen wie Erfolge. Ich möchte einige dieser Initiativen näher vorstellen und ihr utopisches Potential analysieren. Gleichzeitig möchte ich ausgewählte Akteur_innen beleuchten und zu Wort kommen lassen, um ihre individuellen und kollektiven Vorstellungen und Ziele greifbar zu machen.

Im zweiten Kapitel werde ich einige zentrale Begriffe definieren und mich dabei von der Makroperspektive (dem Wirtschaftssystem) zur Mikroperspektive (den selbstverwalteten Initiativen) vorarbeiten. Anschließend stelle ich meine Forschungsfrage, das konkrete Feld, den Forschungsablauf und die im Zuge meiner Forschung angewandten Methoden vor.

Im dritten Kapitel beschäftigt sich mit der *Krise*. Diese möchte ich anhand des Konzepts der sozialen *Entfremdung* untersuchen. Da das Thema ‚Krise' ausreichend Material für eine eigene Arbeit bietet, beschränke ich mich auf zwei ausgewählte Aspekte derselben: der Stadtflucht und der Gesundheitskrise. Diese beiden Krisensymptome werde ich anhand dreier ausgewählter Initiativen darstellen.

Das vierte Kapitel ist dem *Widerstand* gewidmet. Meiner Ausgangsthese zufolge entstehen alltagsutopische Initiativen vorwiegend aus kollektivem Widerstand. Massenmobilisierungen führen auch zu einer Mobilisierung und Konzentrierung neuer Ideen. Ich werde zwei widerständige, aber auch konstruktiv-kreative Bewegungen vorstellen, die zum Ideengeber für die griechische Bewegung[1] wurden: die Zapatistas und der Anarchismus. Ihre Gedanken und Praktiken haben sowohl widerständige Kämpfe als auch den Aufbau utopischer Initiativen inspiriert. Abschließend folgt die Geschichte der antiautoritären Kämpfe in Griechenland von den 1970ern bis heute.

[1] Ich verwende den Begriff Bewegung im Singular, weil er auch von meinen griechischen Gesprächspartner_innen so benutzt wurde. Zu dieser sehr heterogenen Bewegung werden alle nicht-parlamentarischen linken, anarchistischen und antiautoritären Individuen und Gruppen gezählt.

Das fünfte Kapitel betrachte ich als den inhaltlichen Schwerpunkt meiner Arbeit. Hier rücken, nach einer Einführung in das Konzept der *Utopie*, die alltagsutopischen Initiativen in den Fokus: u.a. eine Zeitbank, eine besetzte Fabrik unter Arbeiter_innenverwaltung, ein Schenkladen, eine Nachbar_innenschaftsinitiative, ein Ökodorf sowie mehrere Genoss_innenenschaften. Ich werde diese auf ihre alternativen Ansätze zu den Themenbereichen Eigentum, Arbeit, zwischenmenschliche Beziehungen und Organisationsformen sowie hinsichtlich Genderperspektiven untersuchen.

Das abschließende sechste Kapitel beinhaltet ein kritisches Resumé und einen Ausblick auf mögliche zukünftige an diese Arbeit anschließende Forschungsfragen und -themen.

2. Zentrale Begriffe – Forschungsfrage – Methoden

2.1. Zentrale Begriffe

An dieser Stelle möchte ich einige Begriffe erläutern, die für das Verständnis des Themas essentiell sind. Die ‚Krise' und ‚selbstverwaltete Initiativen' sind Teil des Titels dieser Arbeit, bei beiden Begriffen ist eine Definition notwendig: Das Wort ‚Krise' ist Teil der Alltagssprache und auch medial einem inflationären und ungenauen Gebrauch ausgesetzt. ‚Selbstverwaltung' wiederum ist ein Terminus, dessen rechtswissenschaftliche Definition sich von der in dieser Arbeit verwendeten deutlich unterscheidet. Der Begriff des ‚neoliberalen Kapitalismus' hat es zwar nicht in meinen Arbeitstitel geschafft, es handelt sich hierbei aber sozusagen um die allgegenwärtige sozioökonomische Kulisse meines Themas. Die Bedeutung von ‚Entfremdung', ‚Widerstand' und ‚Utopie' werde ich in den jeweiligen Kapiteln erörtern (siehe Kapitel 3, 4, 5).

2.1.1. Der neoliberale Kapitalismus

Der *neoliberale Kapitalismus* bzw. *Neoliberalismus* trat ab Mitte der 1970er Jahre seinen globalen Siegeszug an und ist heute das dominierende Wirtschafts- und Gesellschaftssystem (vgl. Biebricher 2012: 9). Ich bevorzuge den Begriff ‚neoliberaler Kapitalismus', weil er ausdrückt, dass es sich hier um kein komplett neues System handelt, sondern um die gegenwärtig vorherrschende Spielart des Kapitalismus, so wie sie Mitte des 20. Jahrhunderts der Keynesianismus[2] war. Der neoliberale Kapitalismus geht von einer Reihe von unbewiesenen Grundannahmen aus, die als selbstverständlich durchgesetzt wurden: Das Individuum, welches selbstbezogen seinen eigenen wirtschaftlichen Vorteil verfolgt (‚Homo Oeconomicus'), steht im Mittelpunkt des Denkens (vgl. Bourdieu 2004 [1996]: 51). Das wichtigste und einzige Ziel menschlichen Handelns ist das größtmögliche Wachstum von Produktivität und Wettbewerb (vgl. ebd.). Der dominante Allokationsmodus dieser Wirtschaftsform ist der permanente Konkurrenzkampf um Reichtum, Güter, Lebenschancen, Macht, Privilegien, Positionen, Anerkennung oder Status (Rosa 2016: 341). Durchgesetzt wird dieses politische Projekt durch eine umfassende Deregulierung des Marktes: Politische

[2] „Kern der keynesianischen Theorie ist die Annahme, dass die gesamtwirtschaftliche Nachfrage die Wirtschaft steuert. Lässt die Nachfrage nach, so führt das zu einer Zunahme der Arbeitslosigkeit. Um das zu vermeiden, soll der Staat bei nachlassender gesamtwirtschaftlicher Nachfrage gegensteuern. Dies tut er, indem er die Nachfrage stimuliert" (Bevc 2007: 113).

Hindernisse und bändigende Regeln sollen zugunsten individueller Bestrebungen nach Profitmaximierung beseitigt werden (vgl. Bourdieu 2004 [1998]: 126). Gleichzeitig sollen sich weite gesellschaftliche Bereiche der Dominanz des Marktes unterordnen, staatliche Aufgaben werden eng begrenzt: Der Staat soll sich den Marktkräften unterwerfen und lediglich deren Rahmenbedingungen sichern. Im Vordergrund stehen hierbei der Schutz des Privateigentums und vertraglicher Rechte (vgl. Michalitsch 2006: 49).

Diese Politik hat tiefgreifende Folgen: Um den dem Kapitalismus innewohnenden Wachstumszwang zu befriedigen, werden immer weitere Lebensbereiche kommodifiziert, die davor nicht marktförmig organisiert waren. Früher gemeinschaftliche und familiäre Pflichten werden in Lohnarbeit umgewandelt, es kommt zur umfassenden Privatisierung öffentlicher Dienste und Beschneidung öffentlicher und sozialer Ausgaben. Der Wohlfahrtsstaat wird bis auf ein Minimum abgebaut, wobei es nur noch um die allernotwendigste Hilfe für die Armen geht, nicht aber darum, staatsbürgerliche Teilhaberechte für alle sicherzustellen. Gleichzeitig kommt es zu einem wachsenden Wohlstandsgefälle zwischen Arm und Reich, da die Einkommensunterschiede wachsen und das Steuersystem nicht mehr auf Umverteilung ausgerichtet ist: Wer seine Wettbewerbsfähigkeit verliert, droht unterzugehen. Durch den euphemistischen Begriff der *Eigenverantwortung* wird das Individuum unabhängig von gesellschaftlichen und systemischen Umständen für Erfolg und Scheitern verantwortlich gemacht. Ansprüche der ökonomischen Verlierer_innen an eine Solidargemeinschaft werden damit obsolet (vgl. Crouch 2008 [2003]: 34f, 103f; Bourdieu 2004 [1998]: 127; Rosa 2016: 341). Der sogenannte *Nachtwächterstaat*, der „[…] nur mehr die Rolle des Polizisten und Kerkermeisters einnimmt, kommt zu neuen Ehren; das Wohlstandsgefälle zwischen Arm und Reich wächst; das Steuersystem ist nicht länger auf Umverteilung ausgerichtet; Politiker kümmern sich vor allem um die Belange einer Handvoll Wirtschaftsführer, deren speziellen Interessen dann höflich in die Sprache der Leitlinien der öffentlichen Politik übersetzt werden […]“ (Crouch 2008 [2003]: 34f). Während diese Entwicklung zeitweise zu einem politischen Desinteresse von Menschen in schwachen sozialen Positionen führte, lässt sich gegenwärtig eine vermehrte Hinwendung zu rechtspopulistischen Politiker_innen und Parteien feststellen (vgl. ebd.; Röttele 2016).

Für David Harvey ist der neoliberale Kapitalismus durchwegs kein neues Konzept, sondern die Rückkehr der Macht einer Klasse und ihrer Privilegien: Es handelt sich um einen Klassenkampf von oben – ein „[…] *politisches* Projekt, das neue Voraussetzungen für die Kapitalakkumulation schaffen und die Macht der Wirtschaftseliten wiederherstellen soll“

(Harvey 2007: 27). Pierre Bourdieu bezeichnet den Neoliberalismus als *konservative Revolution*, zu deren Wesen gehört, dass sie einer Restauration einen revolutionären Anstrich gibt (vgl. Bourdieu 2004 [1996]: 55). Dazu dient ein euphemistisches Vokabular (etwa Flexibilität, Anpassungsfähigkeit, Deregulierung), das so klingt, als wäre der neoliberale Kapitalismus eine Botschaft der allgemeinen Befreiung (vgl. ebd.: 52). Gleichzeitig werden die fortschrittlichsten demokratischen Errungenschaften beseitigt (Arbeiter_innenrechte, soziale Sicherung, Bildungs- und Gesundheitswesen etc.), wer für die Erhaltung dieser progressiven Errungenschaften kämpft, wird als ‚rückschrittlich' diffamiert (vgl. Bourdieu 2004 [1999]: 157).

Paradigmatisch sind Margaret Thatchers vielzitierte Aussagen „Es gibt keine Gesellschaft" („There's no such thing as society" (URL3)) und „Es gibt keine Alternative" (Thatcher zit. nach Fisher 2017 [2009]: 15). Erstes Zitat verweist auf die politische Taktik des Teilens und Beherrschens: Alle kollektiven Instanzen, die diesem ökonomischen Darwinismus etwas entgegensetzen könnten, sollen zerstört werden. Gewinnmaximierende und konkurrierende Individuen schließen sich nicht zu Widerstandsbewegungen zusammen und können nicht zur Gefahr für das System werden (vgl. 2004 [1998]: 127). Das zweite Zitat verweist darauf, dass neoliberale Ideolog_innen und Propagandist_innen konsequent versuchen, das System als ‚natürliche Ordnung' darzustellen. Think Tanks, Public-Relations-Agenturen und Lobbys der Industrie und Konzerne arbeiten mit einem ungeheuren Aufwand daran, die neoliberale Orthodoxie als alles beherrschenden Diskurs zu etablieren und bewahren (vgl. Bourdieu 2004 [1999]: 131f). Diesen produzierten Anschein als alternativlose natürliche Ordnung nennt Mark Fisher *Kapitalistischen Realismus*: „[E]ine Art alles durchdringender Atmosphäre, die nicht nur die Produktion von Kultur bestimmt, sondern auch die Regulation von Arbeit und Bildung. Er wirkt eher wie eine unsichtbare Barriere, die unser Denken und Handeln einschränkt" (Fisher 2017 [2009]: 24). Der Kapitalismus bestimmt den Horizont des Denkbaren, dringt in unser Unbewusstes ein, kolonialisiert unsere Träume. Er gestaltet unsere Begehren, unsere Ansprüche und Hoffnungen (vgl. ebd.: 15f). Gegenwärtiges Denken spielt sich heute also überwiegend innerhalb der Grenzen der neoliberalen Ideologie ab, es kommt zu einer Aushöhlung der gesellschaftlichen Vorstellungskraft, zu einem Verschwinden denkbarer Alternativen (vgl. ebd. 96).

In Amerika ist der Begriff ‚Neoliberalismus' eher ungebräuchlich, die damit gemeinten Sachverhalte verstecken sich in Begriffen wie ‚Freiheit', ‚freier Markt', ‚freie Marktwirtschaft', ‚Freihandel' oder ‚American Way of Life' (vgl. Graeber 2012: 80).

2.1.2. Die Krise

Krise (von griech. κρίση/Krísis) (vgl. PONS 2017) ist ein alltagssprachlich vielfach verwendeter Begriff und demzufolge einem inflationären Gebrauch ausgesetzt. Dieses Phänomen lässt sich nicht zuletzt seit geraumer Zeit auch in europäischen Diskursen beobachten. Während im „Lexikon der Politik" (Nohlen 1998) das wesentliche Merkmal einer Krise die Radikalität der sich bietenden Alternativen ist (ebd.: 339), ist der Krisendiskurs der letzten Jahre in Politik und Mainstreammedien hochgradig verengt und folgt den Regeln des *Kapitalistischen Realismus*. Sichtbar wurde das u.a. im „Schuldenstreit" (URL4) zwischen der griechischen Regierung unter Tsipras und der Europäischen Union. Während die Europäische Union eine strikt neoliberale Agenda verfolgte, die sich vor allem auf Sparmaßnahmen, Abbau der Arbeitsrechte und Privatisierungen konzentrierte, wurden die griechischen Forderungen – u.a. nach einer Schuldenerleichterung und einem europäischen *New Deal* – als ‚linksradikal' diffamiert (vgl. URL5; Haring 2015). Dass diese pauschale Diskreditierung der griechischen Vorschläge überhaupt möglich war, zeugt von einer massiven Verschiebung des Diskurses und der ökonomischen Politik in den letzten Jahrzehnten – Mitte des 20. Jahrhundert hätte das keynesianische Programm der griechischen Regierungspartei *Syriza* keineswegs als ‚linksradikal' gegolten, sondern wäre gemäßigter sozialdemokratischer Standard gewesen (vgl. Pavlopoulos/ Vassalos 2015).

Weiters ist eine Verengung des Krisendiskurses auf den Bereich der Wirtschaft festzustellen. Im Falle Griechenlands sind jedoch mehrere krisenhafte Dimensionen miteinander verwoben, weshalb sich der Begriff einer *multidimensionalen* Krise oder *Vielfachkrise* bewährt hat: Aus einer ökonomischen Krise, ausgelöst durch Niederlagen im EU-internen Wirtschaftswettbewerb und verstärkt durch den Finanzmarktkapitalismus, folgte eine politische, soziale und auch symbolische Krise in Griechenland und Europa (vgl. Köper/ Taraben 2015: 23f; Agridopoulos / Papagiannopoulos 2016: 2). Die Vielfachkrise ist keineswegs auf Griechenland beschränkt, vielmehr handelt es sich um eine internationale Krise, die sich regional manifestiert (vgl. Lapavitsas et al 2010).

Laut Duden handelt es sich bei einer Krise um eine „schwierige Lage, Situation, Zeit [die den Höhe- und Wendepunkt einer gefährlichen Entwicklung darstellt]; Schwierigkeit, kritische Situation; Zeit der Gefährdung, des Gefährdetseins" oder, als medizinischer Begriff, um den „kritische[n] Wendepunkt bei einem Krankheitsverlauf" (URL6). Die griechische Vielfachkrise entspricht dieser Definition nur bedingt, denn aus einem Höhe- oder Wendepunkt ist hier ein permanenter Zustand geworden. Die Krise dauert nun bereits acht Jahre an, ein Ende ist nicht

abzusehen – für junge Griech_innen, die heute in den Arbeitsmarkt eintreten wollen, ist die Zeit vor der Krise eine bloße Kindheitserinnerung. Für Giorgio Agamben ist diese Ausdehnung der Krise eine politische Strategie, mittels der die Unsicherheit in die Zukunft bis ins Unendliche verlängert und eine Lösung immer weiter aufgeschoben wird (vgl. Agamben/ Schümer 2013). Agamben: „Der Begriff ‚Krise' ist in der modernen Politik […] zur Tageslosung geworden und gehört längst in jedem Segment des Soziallebens zur Normalität" (ebd.). Die Krise ist mittlerweile zu einem Herrschaftsinstrument geworden, das dazu dient, politische und ökonomische Entscheidungen zu legitimieren und die Bürger_innen weitgehend vom Mitbestimmungsprozess weitgehend auszuschließen (vgl. ebd.). Auch Bourdieu erkennt hinter der Schaffung eines Unsicherheitsgefühls einen politischen Willen, die geschaffene Furcht wird im Rahmen von *Prekarisierungsstrategien* systematisch ausgenutzt (vgl. Bourdieu 2004 [1997]: 110): „Die Prekarität ist Teil einer neuartigen *Herrschaftsform*, die auf der Errichtung einer zum allgemeinen Dauerzustand gewordenen Unsicherheit fußt und das Ziel hat, die Arbeitnehmer zur Unterwerfung, zur Hinnahme ihrer Ausbeutung zu zwingen" (ebd.: 111).

Der *Kapitalistische Realismus* wurde durch die Weltwirtschaftskrise nicht durchbrochen. Die Rettungsaktionen für die von der Pleite bedrohten Banken bedeuteten kein Ende des Kapitalismus, sondern eine noch stärkere Behauptung der kapitalistisch-realistischen Alternativlosigkeit. Den Crash des Bankensystems zuzulassen wurde als undenkbar wahrgenommen, es kam zu einem Fluss öffentlicher Gelder in private Hände.[3] Trotz kurzfristiger Diskreditierung des Neoliberalismus dominieren dessen Grundannahmen bis heute die politische Ökonomie (vgl. Fisher 2017 [2009]: 91f): „Nach 2008 lautete die Botschaft nicht länger, dass der neoliberale Kapitalismus Teil einer unaufhaltsamen historischen Zeitenwende sei, sondern dass jegliche Abweichungen vom neoliberalen Kurs desaströse Folgen haben würde" (Fisher 2017 [2013]: 97). Zur ‚Krisenbekämpfung' wurden Maßnahmen verhängt, die die Krise erst ermöglicht hatten: Deregulierungen, Privatisierungen und Steuererleichterungen für die Reichen (vgl. ebd. 98).

Laut Fisher muss eine emanzipatorische Politik daher erst den Anschein einer ‚natürlichen Ordnung' zerstören. Es muss vor Augen geführt werden, dass das im Moment alternativlos Erscheinende selbst einmal für unmöglich gehalten wurde (Beispiel: Die ab den 1980ern durchgeführten Privatisierungen der Energieversorgung und Eisenbahn in Großbritannien wären ein Jahrzehnt früher undenkbar gewesen) (vgl. Fisher 2017 [2009]: 25). Laut Oskar Negt

[3] Diese Bankenrettungen widersprechen zwar theoretisch der reinen neoliberalen Ideologie des ‚freien Marktes', wurden in der Praxis aber überwiegend kritiklos angenommen (vgl. Nordmann 2013: 3).

können Krisenzeiten jedoch nur dann zu Erkenntniszeiten werden, wenn sich am Horizont Alternativen abzeichnen. Durch sie bekommen Wut, Protest und Rebellion strategische Ziele, die über die Verteidigung sozialer Errungenschaften hinausgehen (Negt 2012: 133f). Durch gesellschaftspolitische Alternativen kann „die verbreitete Existenzangst, die ein depressives Erstarren im individuellen Zorn bewirkt, umgedreht und auf produktive Entwicklungen gelenkt werden“ (ebd.: 134). Fisher sieht in der Allgegenwärtigkeit der neoliberalen Ideologie auch eine Chance für alternative Entwicklungen: „Die unterdrückerische Verbreitung des kapitalistischen Realismus bedeutet, dass sogar der kleinste Funke alternativer politischer oder ökonomischer Möglichkeiten eine überproportional starke Wirkung haben kann. Das kleinste Ereignis kann ein Loch in den grauen Vorhang limitierter Handlungsmöglichkeiten reißen, die bisher den Möglichkeitshorizont des kapitalistischen Realismus markieren. Aus einer Situation, in der nichts passieren kann, ist eine geworden, in der wieder alles möglich ist“ (Fisher 2017 [2009]: 95).

Diese genannten kleinen Funken alternativer Möglichkeiten möchte ich in dieser Arbeit untersuchen und in Kapitel Utopie (siehe Kapitel 5) vorstellen. Die Reaktionen auf die Verheerungen der Krise sind häufig kollektiv: Dabei kann es sich um eine Rückkehr in den Schutz der Familie handeln, ein Erstarken des Nationalismus – oder um freiwillige Assoziationen von Individuen mit ähnlichen Zielen. Meine Forschungsarbeit dreht sich um Letztere.

2.1.3. Selbstverwaltete Initiativen

Mit Beginn der Vielfachkrise entstand in Griechenland eine Vielzahl an Experimenten mit alternativen Organisationsformen: Arbeiter_innenkollektive, Tauschsysteme, Selbsthilfegruppen, Zeitbanken oder die erste von Arbeitern besetzte Fabrik namens *Vio.Me*. Ich verwende den Begriff der ‚selbstverwalteten Initiative‘, wenn es sich um einen freiwilligen nichtstaatlichen Zusammenschluss ohne Nähe zu parlamentarischen Parteien handelt. Ein weiteres Merkmal ist die Organisationsform: Eine selbstverwaltete Initiative muss horizontal und basisdemokratisch organisiert sein, unabhängig davon, ob es sich um eine Genoss_innenschaft, eine Fabrik in Arbeiter_innenbesitz oder ein eher informelles Netzwerk handelt. In der Regel werden konventionelle Managementstrategien, Anstellungsverhältnisse und Unternehmenshierarchien, aber auch rein profitorientiertes Wirtschaften abgelehnt (vgl. Kokkinidis 2014: 847f).

Die untersuchten selbstverwaltete Initiativen dienen dazu, materielle und immaterielle Bedürfnisse zu befriedigen. Mein besonderes Forschungsinteresse gilt zweiteren, also denjenigen Bedürfnissen, die nicht einfach über den Markt befriedigt werden können, etwa dem Verlangen nach horizontalen, nicht-entfremdeten zwischenmenschlichen Beziehungen. In funktionierenden selbstverwalteten Initiativen haben sämtliche involvierte Personen das gleiche Recht und die gleiche Möglichkeit auf Teilhabe und Mitbestimmung. Dies erfordert die Etablierung von kollektiven Formen der Entscheidungsfindung. Häufige Anwendung findet das Konsensprinzip, wobei es hierbei nicht darum geht, sämtliche Konflikte zu befrieden, sondern aus unterschiedlichen Meinungen auf kreative Weise Lösungen zu erarbeiten, mit denen schlussendlich alle einverstanden sind. Dadurch soll eine Exklusion von Mitgliedern bei den Entscheidungsprozessen verhindert oder zumindest minimiert werden (vgl. ebd.: 851f).

Diese kollektiven Formen der Entscheidungsfindung müssen an dieser Stelle klar von modernen neoliberalen Managementstrategien, die häufig eine gewisse Mitbestimmung der Angestellten betonen, abgegrenzt werden. In den späten 1960er Jahren kam es zu vermehrten Forderungen nach größerer Freiheit, Autonomie und Mitbestimmung am Arbeitsplatz, ab den 1980er wurden diese Forderungen – losgelöst von den ursprünglich emanzipatorischen Intentionen – in den neoliberalen Kapitalismus integriert. Strikt hierarchische und bürokratische Organisationsformen galten nun als zu schwerfällig für die wachsenden Herausforderungen der Wirtschaftswelt. Angestellte sollen nun in ihrer Arbeit Selbstverwirklichung finden, Eigeninitiative ergreifen, Verantwortung übernehmen und Kreativität einbringen, solange die Ziele der Profitmaximierung dadurch nicht beeinträchtigt werden. Statt der Überwachung durch das Management wird nun eine Art ‚freiwillige Selbstkontrolle' angestrebt, die Unternehmensziele sollen vom Individuum internalisiert werden. Bei dieser scheinbaren ‚Freiheit' und ‚Selbstbestimmung' handelt es sich tatsächlich um eine neue, verstecktere Methode von Disziplinierung und Ausbeutung, zumal die scheinbar horizontalen Unternehmen meist nach wie vor strikten Hierarchien unterliegen, an deren Spitze Geschäftsführer_innen und Aktionär_innen mit ihren Interessen stehen (vgl. ebd.: 849f; Bourdieu 2004 [1998]: 123). Bei echter Selbstverwaltung gibt es hingegen keine Personen, die offen oder versteckt an der Spitze stehen oder den Profit abschöpfen, sämtliche Akteur_innen haben einen realen Einfluss auf die Entscheidungen und die Ausrichtung der Initiative.

Selbstverwaltete Initiativen agieren gleichzeitig gegen den als auch im neoliberalen Kapitalismus. Sie entwickeln alternative Formen von Produktion, Distribution und Organisation, die sich der neoliberalen Ideologie widersetzen, gleichzeitig sind sie in der Regel

selbst auf gewisse Weise vom kapitalistischen Markt und der Geldwirtschaft abhängig. Jede Initiative muss zumindest ihren materiellen Grundbedarf decken und ist dabei häufig auf kapitalistische Strukturen angewiesen. Die kritische Auseinandersetzung mit dieser Abhängigkeit ist ein Thema dieser Arbeit. Für selbstverwaltete Initiativen mit starken utopischen Elementen (etwa alternative Praktiken betreffend Themen wie Privatbesitz, Arbeitsteilung oder Tauschprinzip) verwende ich auch den Begriff der *Alltagsutopie.*[4]

2.2. Forschungsfrage

Die jahrelange Rezession und die neoliberalen ‚Krisenbekämpfungsprogramme' haben in Griechenland dazu geführt, dass die individuellen Lebenspläne mitunter stark von den tatsächlichen Verwirklichungsmöglichkeiten abweichen. Die ausgesprochen hohe Arbeitslosigkeitsrate, das zerstörte Sozialsystem und der Abbau demokratischer Mitbestimmungsrechte (siehe Kapitel 3.3., 3.3., 3.4) führen einerseits zu untergrabenen Selbstwirksamkeitserwartungen[5], andererseits zu einem Vertrauensverlust in Institutionen wie den Staat, die Parteienlandschaft, das Bankensystem oder die Europäische Union. Viele Menschen haben das Gefühl, die Kontrolle über ihr eigenes Leben verloren zu haben. Dieses Gefühl der Fremdbestimmung und der empfundene oder reale Mangel an Handlungsmöglichkeiten kann zu einem Zustand der sozialen *Entfremdung* führen (eine nähere Definition dieses Begriffes findet sich in Kapitel 3.1). Entfremdung wiederum kann einerseits Passivität, Apathie und Selbstaufgabe auslösen, andererseits kann sie zu Handlungen führen, mittels denen versucht wird diesen Zustand der Entfremdung zu überwinden (vgl. Harvey 2014: 196f). Ich konzentriere mich in dieser Arbeit auf die aktiven Reaktionen auf Entfremdung – seien es Demonstrationen, Streiks oder das Aufkommen sozialer Bewegungen. In Kapitel 4.2 werde ich die wichtigsten sozialen Kämpfe in Griechenland vorstellen, insbesondere den Dezemberaufstand 2008 und die Syntagma-Platz-Besetzung 2011, die die Ausgangspunkte für die Entstehung unzähliger langfristig bestehender selbstverwalteter Initiativen waren. Insbesondere bin ich an Gruppen interessiert, die nicht nur materielle Bedürfnisse befriedigen wollen, sondern utopische Elemente entwickelt und in ihre Handlungen integriert haben und

[4] Eine Übersetzung von Davina Coopers Begriff „everyday utopia" (Cooper 2014: 3).

[5] *Selbstwirksamkeitserwartung* bedeutet, dass Menschen sich zutrauen, Herausforderungen zu meistern und kontrolliert und planvoll auf die Umwelt Einfluss nehmen zu können. Hohe Selbstwirksamkeitserwartungen wirken sich positiv auf das Sozialverhalten, Lernerfolge, den Gesundheitszustand und die Lebenszufriedenheit aus, niedrige Selbstwirksamkeitserwartungen können zu einem vermehrten Rückzug ins Privatleben, verminderter Engagementbereitschaft und wachsender Unzufriedenheit führen (vgl. Rosa 2016: 270ff).

damit versuchen, den sozialen, politischen und ökonomischen Status quo zu überwinden. Für Menschen, die auf mannigfaltige Weise von der Mehrfachkrise betroffen sind, können Alltagsutopien Orte der Hoffnung, des kollektiven Widerstandes und der gegenseitigen Hilfe in häufig deprimierenden Situationen sein.

Meine Forschungsarbeit basiert auf drei Eckpunkten:

Entfremdung ↔ Widerstand ↔ Utopie

Meine Grundannahme ist, dass soziale Entfremdung die Entstehung von Widerstand begünstigen kann. Bestimmte kollektive Formen des Widerstands können wiederum die Bildung von selbstverwalteten Initiativen mit utopischen Elementen (kurz: Alltagsutopien) anregen. Kollektiver Widerstand und alltagsutopische Initiativen sind dabei nicht immer klar voneinander zu trennen, denn vielen Alltagsutopien ist kollektiver Widerstand immanent. Bei beiden kann es sich um Versuche handeln, Zustände der Entfremdung zu überwinden. Die Überwindung von Entfremdung ist keine irreversible Entwicklung: Eine fehlgeschlagene Alltagsutopie oder eine zerschlagene Widerstandsbewegung kann zu einem Rückfall in einen entfremdeten Zustand führen.

Die Frage der krisenbedingten Entfremdung steht also am Beginn meiner Forschungsarbeit, während ich anschließend die Strategien zur Bekämpfung derselbigen untersuchen werde:

1. Auf welche Weise kann die griechische Vielfachkrise Entfremdungserfahrungen verursachen?

2. Inwiefern begünstigen krisenbedingte Entfremdungserfahrungen das Entstehen von widerständigen Bewegungen?

3. Inwiefern begünstigen widerständige Bewegungen das Entstehen alltagsutopischer Initiativen?

Die Bearbeitung dieser drei Fragen führt mich schließlich zu meiner Hauptfrage:

Durch welche Praktiken versuchen alltagsutopische Initiativen, Zustände der Entfremdung zu überwinden?

Frage 1 werde ich im dritten Kapitel, Frage 2 im vierten Kapitel und die Fragen 3 und 4 im fünften Kapitel untersuchen.

2.3. Methoden der Feldforschung und Analyse

Ich verorte mich in der Tradition der Kritischen Theorie und des späten Bourdieu, was bedeutet, dass ich weder an die Möglichkeit einer vollkommen neutralen Wissenschaft glaube noch diese für erstrebenswert halte. Bourdieu distanzierte sich in den letzten Jahren seines Schaffens von der Forderung nach einer ‚Werturteilsfreiheit', er plädierte für eine politische, in das Geschehen eingreifende Wissenschaft und regte die Kooperation (nicht aber die Fusion) zwischen Wissenschaftler_innen und sozialen Bewegungen an (vgl. Bourdieu 2004 [2000]: 132f). Intellektuelle sollten kollektiv gegen die von konservativen Think Tanks vorbereitete und verbreitete Vorherrschaft der neoliberalen Ideologie mobilisieren. Dazu gehört die kritische Analyse und Dekonstruktion des neoliberalen Vokabulars (wie ‚Flexibilität', ‚Strukturanpassungen' oder ‚Wettbewerbsfähigkeit') (vgl. Bourdieu 2004 [1999]: 155) und die „[…] Schaffung sozialer Bedingungen für eine kollektive Produktion realistischer Utopien […]" (ebd.: 156). Für Negt gehört es zu den wichtigsten Aufgaben emanzipatorischer wissenschaftlicher Arbeit, Machtverhältnisse zu identifizieren und offenzulegen (vgl. Negt 2012: 254). Hartmut Rosa sieht die Grundfrage zeitgenössischer Kritischer Theorie ähnlich: Haben Individuen das Recht und die Chance, ein Leben zu finden, das zu ihren Fähigkeiten, Bedürfnissen und Hoffnungen passt? Soziale Verhältnisse, die unsere Fähigkeit zur Selbstbestimmung untergraben und unsere Potentiale zur Ausübung individueller und kollektiver Autonomie blockieren, sollen identifiziert und kritisiert werden. Die Kritische Theorie stellt damit die Frage nach einem *guten* und *gelingenden* Leben (vgl. Rosa 2016: 14, 72).

In dieser Arbeit möchte ich den verengten Diskurs über die Krise in Griechenland erweitern, den kapitalistischen Diskursrahmen verlassen und mich auf die Suche nach sozioökonomischen Alternativen begeben. Grundsätzlich stehe ich den untersuchten selbstverwalteten Initiativen sympathisierend, aber kritisch gegenüber.

Für meine Feldforschung war ich zwischen 2013 und 2017 mehrmals in unregelmäßigen Abständen in Griechenland:

29.4.-10.5. 2013	Leonidio
11.5.-16.5.2013	Patras
28.4.-14.5.2014	Athen
15.5.-28.5.2014	Thessaloniki
9.10-15.10.2014	Athen
8.5.-26.6.2015	Athen
26.5.-6.6.2015	Thessaloniki
4.5.-15.5.2016	Athen
9.9.-23.9.2016	Athen

Der dreiwöchige Aufenthalt 2013 fand im Rahmen des Feldpraktikums ‚*Die Osterfeiern in Patras und Umgebung im Kontext der wirtschaftlich-sozialen Lage Griechenlands*' unter Leitung von DDr. Werner Zips statt. Teil des Praktikums war es eine ‚multi-sited ethnography' umzusetzen. Diese Feldforschung war zwar kein bewusster Teil meiner Masterarbeit, allerdings entwickelte ich in dieser Zeit die Ursprungsidee für mein Thema. Während die meisten der geführten Interviews noch zu unspezifisch waren, konnte ich meine damalige Untersuchung des sozialen Zentrums *PAZL* in Leonidio in diese Arbeit einfließen lassen. Meine tatsächliche Feldforschung fand in Athen und Thessaloniki statt. Es handelt sich um die zwei größten Städte Griechenlands und Brennpunkte solidarischer Aktivitäten. In Athen wurde ich von Giorgos Tsimouris von der *Panteion Universität* betreut, in Thessaloniki von Maria Kyriakidou vom *American College of Thessaloniki*. Beide Professor_innen wurden von mir interviewt und gaben mir hilfreiche Tipps und Kontakte für meine weitere Forschung.

Der Großteil meiner Forschungsarbeit bestand in der teilnehmenden Beobachtung, im Kennlernen von Akteur_innen und im Vertiefen der Beziehungen zu ihnen. Zusätzlich habe ich über 30 Interviews (zwischen 45 Minuten und 2 Stunden Länge) und zahllose informelle Gespräche geführt, mit unzähligen Fotos dokumentiert und ein genaues Feldtagebuch geführt.

Zwischen den Aufenthalten wurden sämtliche geführten Interviews transkribiert und die gesammelten Daten ausgewertet. Auf diese Weise konnten offene Fragen identifiziert und anschließend entweder mittels Literaturrecherche oder auf folgenden Forschungsaufenthalten beantwortet werden. So entstand eine sich mehrfach wiederholende Schleife:

Fragestellung → Literaturrecherche → Feldaufenthalt → Datenauswertung → Fragestellung → Literaturrecherche → Feldaufenthalt → Datenauswertung → … (siehe Kapitel 2.3.3).

Am 9. und 10.5.2014 nahm ich an der Konferenz *Crisis-Scapes – Athens and Beyond* im Athener Polytechnikum teil. Hier konnte ich für meine Arbeit relevante, in Wien schwer zugängliche, Informationen zusammentragen und weitere wichtige Kontakte knüpfen.

Von 9.10. bis 15.10.2014 besuchte ich das *3rd Festival for Solidarity and Cooperative Economy*. Dort kam ich mit zahlreichen anderen Sozialwissenschaftler_innen in Kontakt, die über ähnliche Themengebiete forschen. Im persönlichen Gespräch erkannten wir die Problematik und Widersprüchlichkeit, sympathisierend über solidarische Netzwerke zu recherchieren, dabei aber selbst in einem Stadium wissenschaftlichen Konkurrenzverhaltens zu verbleiben. Als Gegenpol zu diesem Konkurrenzdenken wurde das *SEMS Network* (Southern Europe Mutual Support Research Network) gegründet. Das *SEMS Network* besteht aus Sozialwissenschaftler_innen (Student_innen und Professor_innen) aus verschiedenen Ländern, die über Südeuropa forschen und sich gegenseitig unterstützen wollen – sei es durch den Austausch von Informationen und Papers, die Organisation von Unterkünften, gemeinsame Workshops, Telefonkonferenzen über Skype oder die gemeinsame Reflexion über ein Thema.

2.3.1. Teilnehmende Beobachtung und informelle Gespräche

Ein essentieller Teil meiner Feldforschung war die teilnehmende Beobachtung, üblicherweise eine der wichtigsten Methoden in der Kultur- und Sozialanthropologie. Bei dieser Methode soll der Forscher bzw. die Forscherin aufmerksam gegenüber Dingen und Handlungen sein, die von anderen Feldteilnehmer_innen nicht beachtet oder bemerkt werden. Ich habe mich für eine offene Form der Teilnehmenden Beobachtung entschieden, dass bedeutet, dass meine Interaktionspartner_innen in der Regel über mein wissenschaftliches Interesse informiert waren. Diese offene Form war in gewissen Situationen schwer bzw. gar nicht umzusetzen: Auf anarchistischen Demonstrationen wäre diese Deklaration auf wenig Gegenliebe gestoßen,

davon abgesehen, dass ich die Information auch kaum einigen tausenden Demonstrant_innen mitteilen hätte können.

Zu Beginn meiner Feldforschung lernte ich in Athen bzw. Thessaloniki mehr oder weniger zufällig zwei Menschen kennen, die sich als extrem wichtig für meine weitere Feldforschung herauskristallisieren sollten. Es entwickelten sich Freundschaften und bei späteren Aufenthalten wohnte ich bei diesen Personen. Diese Kontakte erweiterten mein Tiefenverständnis der Situation enorm, allerdings verschwammen nur allzu leicht die Grenzen zwischen Freizeit und Teilnehmender Beobachtung. Es gibt keinen Schalter, mit dem ich den ‚anthropologischen Blick' abschalten kann. Diese unzähligen Informationen, die ich auf diese Weise erhalten habe, habe ich akribisch notiert, ich sehe sie als kleine Puzzlestücke für ein Gesamtverständnis der Zusammenhänge. Ich bin mir aber sehr wohl darüber bewusst, dass ich mit Daten, die mir nicht explizit im Rahmen meiner Forschung gegeben wurden, besonders vorsichtig umgehen muss. Teilweise musste ich die Namen anonymisieren, einzelne Informationen musste ich auch unerwähnt lassen, um niemanden zu gefährden oder bloßzustellen.

Es war zielführend, die Informant_innen während ihrer Tätigkeiten in ihren Initiativen zu begleiten. So konnte ich eventuelle Widersprüche zwischen den Interviewresultaten und den tatsächlichen Handlungen aufdecken. Diese Beobachtungen wurden von intensiven informellen Gesprächen ergänzt, die häufig ergiebiger waren als die formellen Interviews. Informelle Gespräche gehen häufig mehr in die Tiefe, da es weniger Selbstzensur gibt als bei aufgenommenen Interviews. Mit der Zeit habe ich eine recht gute Fähigkeit entwickelt, mir lange Gespräche zu merken und sie anschließend zu notieren.

Einen Großteil meiner Feldforschung habe ich – ursprünglich aus organisatorischen Gründen - mit meiner Kollegin Manuela Banoža absolviert. Diese Entscheidung sollte sich bald als Glücksfall für meine Forschung herausstellen: Als gemischtgeschlechtliches Zweierteam wird einem – so scheint mir – mit weniger Misstrauen begegnet, der Zugang zu den Initiativen erleichtert sich. Weiters gibt es Menschen, die eher mit Frauen, andere, die eher mit Männern kommunizieren können oder wollen – auf diese Weise konnten wir uns mit beiden Gruppen austauschen. Zusätzlich ermöglichte diese Konstellation eine permanente Reflexion über unsere Erfahrungen (siehe Kapitel 2.3.2).

2.3.1. Interviews

Bei den geführten Interviews handelt es sich hauptsächlich um narrative Interviews. Unter dem narrativen Interview ist keine „poetische Erzählkunst“ (Zips 2003: 93) zu verstehen, vielmehr sollen sie als forschende Gespräche Erzählungen über bestimmte Thematiken produzieren. Es wird ein thematischer Erzählraum vordimensioniert, der idealerweise so weit geöffnet ist, dass die Erzählenden detailreich und assoziativ über die Geschehnisse berichten können (vgl. ebd. 93f). Als Interviewer versuchte ich, so wenig wie möglich (und so viel wie notwendig) mit Zwischenfragen einzugreifen, um den Redefluss nicht zu stören. Neben Fragen betreffend die Struktur und die Funktionalität der Solidaritätsprojekte war ich an der Kindheit, Jugend und Sozialisierung der interviewten Personen interessiert, ebenso an Hoffnungen und Wünschen für die Zukunft (damit also auch an ihren Normen und Werten). Durch Nachfragen oder Nachgespäche (vgl. ebd. 94f), durch teilnehmende Beobachtung und informelle Gespräche (siehe Kapitel 2.3.1), durch die Analyse der Interviews (siehe Kapitel 2.2.3) und die kollektive Reflexion (siehe Kapitel 2.3.2) sollte der üblichen Selbstidealisierung der Interviewten entgegengewirkt werden (vgl. Zips 2003: 94f).

Weiters verwendete ich die Technik des episodischen Interviews. Hier ist der Dialog mehr durch Fragen strukturiert. In Ausnahmefällen machte ich Gruppeninterviews, zum Beispiel ließ ich eine Gruppe von Freund_innen frei diskutieren, während ich mich im Hintergrund hielt und nur ab und zu mit Schlüsselworten intervenierte, um die Diskussion wieder zum Thema zurückzuführen. Die sozialen Interaktionen während dieser Diskussionen konnten zum Verständnis der Gruppe beitragen. Soweit es möglich war, interviewte ich Gesprächspartner_innen öfter als einmal (in vielen Fällen wurde das Zweitinterview aber durch ein informelles Gespräch ersetzt), da ich auch an den emotionalen Aspekten der Personen interessiert bin und genau diese Informationen bei Erstinterviews häufig ausgespart wurden. Außerdem werden durch Zweitinterviews sozioökonomische und individuelle Entwicklungen deutlich. Schlussendlich habe ich die 31 relevantesten Interviews für meine Arbeit verwendet (siehe Kapitel 7.1).

Die meisten meiner Interviewpartner_innen waren Aktivist_innen und Teilnehmer_innen von Solidaritätsprojekten und Widerstandsinitiativen. Manchmal machte ich aber auch spontane Interviews mit Personen, die in keiner derartigen Initiative oder Aktivität involviert waren – um einen Tunnelblick zu vermeiden und andere Perspektiven zu den Problemen und dem Umgang mit der Krise zu finden.

Komplettiert wurde meine Forschung durch Expert_inneninterviews, bei denen ich sehr gezielt und strukturiert Fragen gestellt habe (etwa mit der Sozialanthropologin *Maria Papapavlou*, die ein Buch über die Syntagma-Platz-Bewegung geschrieben hat, *Giorgos Tsimouris*, der die Auswirkungen der Krise erforscht, und *Giorgos Ageloupolos*, Professor für Sozialanthropologie und Aktivist in der sogenannten ‚Kartoffelbewegung').

Ein Problem war meine fehlende Kenntnis der griechischen Sprache. Mir ist bewusst, dass dies zu Verzerrungen führen kann. Meine Interviewsprache war Englisch (in manchen Fällen auch Deutsch). In der Regel können sich Personen in einer Fremdsprache schlechter ausdrücken als in ihrer Muttersprache. Außerdem war die Auswahl meiner potentiellen Interviewpartner_innen dadurch begrenzt. Menschen aus der griechischen Arbeiter_innenklasse sprechen häufig kein Englisch, aus diesem Grund habe ich manchmal Übersetzer_innen verwendet. Auch das kann selbstverständlich zu Missverständnissen, Verkürzungen und Fehlinterpretationen führen.

2.3.2. Kollektive Reflexion

Um genannte Missverständnisse, Verkürzungen und Fehlinterpretationen zu vermeiden, entwickelte ich im Laufe der Feldforschung eine Methode, die ich *kollektive Reflexion* nenne. Die Idee für diese Methode wurde zusammen mit Manuela Banoža aus der schon erwähnten Tatsache geboren, dass ich die Feldforschung zu einem großen Teil gemeinsam mit ihr (und zu einem kleineren Teil mit der spanischen Agrarökologin Inés Morales, die radikale urbane Bewegungen erforscht) absolvierte. Nach gemeinsam geführten Interviews oder Beobachtungen wurden die Erkenntnisse besprochen und reflektiert. Da genannte Kolleginnen verwandte, aber doch unterschiedliche Themen erforschen und teilweise andere wissenschaftliche und sozioökonomische Hintergründe haben, konnte ein eventuell entstandener Tunnelblick wieder erweitert und neue Sichtweisen vermittelt werden. In Diskussionen und Nachbesprechungen wurden entstandene Missverständnisse oder Fehlinterpretationen bereinigt, im Zweifelsfall gaben sie den Anstoß für neue Fragestellungen.

Offensichtlich wurde auch die Tatsache, wie sehr die Person des Forschers bzw. der Forscherin die Ergebnisse beeinflussen kann. Etwa hat die südeuropäische Herkunft von Inés Morales bei meinen Gesprächspartner_innen mitunter andere (positivere) Reaktionen ausgelöst als meine österreichische. Österreich wurde manchmal – aber keineswegs immer – mit Deutschland assoziiert. Zur Zeit meiner Feldforschungen war Deutschland aufgrund der prägenden Rolle der deutschen Regierung im Schuldenkonflikt bei meinen griechischen Gesprächpartner_innen fast

durchwegs unbeliebt. Häufig beschränkte sich die Kritik auf die deutsche Regierung, zeitweise konnte man aber auch eine generelle Ablehnung von Menschen aus Deutschland und (seltener) Österreich bemerken. Menschen südeuropäischer Herkunft wurden dagegen tendenziell als Verbündete betrachtet. Durch die Methode der kollektiven Reflexion konnten dadurch auftretende Verzerrungen der Forschungsergebnisse wieder minimiert werden.

2.3.3. Analyse

Für die Datenanalyse wurde die *Grounded Theory* nach Anselm Strauss und Juliet Corbin angewandt. Die *Grounded Theory* ist ein Werkzeug, um verborgende soziale Muster und Strukturen der im Feld gesammelten qualitativen Daten aufzuspüren und zu konzeptualisieren. Sie dient der Produktion und Verifizierung von Theorien, gleichzeitig sollen durch eine kritische Analyse eigene Vorurteile und stereotype Perspektiven so gut wie möglich ausgeschaltet werden (vgl. Strauss/ Corbin 1990: 7). Der Forschungsprozess ist durch Zirkularität gekennzeichnet. Datensammlung und Analyse wechseln sich ab und interagieren. Bei einer idealen Anwendung sollte dieser Kreislauf so oft durchgeführt werden, bis alle offenen Fragen restlos geklärt sind (vgl. ebd.: 118). Eine restlose Klärung sämtlicher Fragen ist bei einer Masterarbeit aus Zeitgründen nur annäherungsweise möglich, außerdem entwickelt sich auch das erforschte Feld weiter – mit jedem weiteren Feldforschungsaufenthalt tauchen dadurch neue Problemfelder auf (die allerdings für zukünftige Forschungen relevant sein können).

Nach der Transkription aller Interviews wurde das vorhandene Material kodiert (mit einem Computerprogramm wie *MAXQDA* können das Interviews, Papers, Feldtagebücher wie auch Fotos oder Audioaufnahmen sein). Speziellen Interview- und Literaturpassagen wurden Codes zugewiesen[6], die hierarchisch (nach Wichtigkeit bzw. nach Über- und Unterthemen) geordnet wurden. Dadurch wurden die gesammelten Daten thematisch aufgebrochen: bestimmte Themenfelder konnten nun personenübergreifend verglichen und kontrolliert, Übereinstimmungen und Widersprüche erkannt werden. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse dienten der Konzeptualisierung und Weiterentwicklung meines Themas. Das Ergebnis sollte

[6] Codiert wurde beispielsweise nach den zentralen Kriterien meines Kapitels ‚Utopie': Eigentum, Arbeit und Organisation. Diesen Codes wurden wiederum zahlreiche Unterkodierungen zugewiesen, etwa Organisation → Hierarchie, Diagonalität, Gender etc.

im Idealfall sowohl für die Forscher_innen als auch für die erforschten Personen Sinn ergeben (vgl. ebd.: 23).

Ich habe die *Grounded Theory* nur soweit angewandt, wie ich es für meine Forschungsarbeit für sinnvoll erachtet habe. Dazu zählt vor allem der Kreislauf von Fragestellung, Literaturrecherche, Feldaufenthalt, Datenauswertung und modifizierter Fragestellung sowie die Datenkodierung, welche ich allerdings bewusst einfacher gehalten habe, als in der *Grounded Theory* vorgesehen ist.

3. Krise und Entfremdung

Ein imperialer Hausherr ist schon verheerend genug, aber noch verheerender ist es, wenn dieser Hausherr einem den falschen Weg aufzwingt.

Rui Pereira (Utopie 1: 111)

9. September 2016. Ich fahre mit dem Taxi vom Eleftherios-Venizelos-Flughafen in das Zentrum Athens. Bald beginnt Kostas, der etwa 55-jährige Fahrer, mit mir zu plaudern. Athen, wo er geboren wurde, nennt er sein „Dorf", er fährt bereits seit 35 Jahren hier Taxi: **„**Ich fahre gerne in Athen. Es ist wie ein Videospiel, denn du weißt nie, was hinter der nächsten Ecke passiert: Ein Streik? Eine Demonstration?" (Kostas, Int. am 9.9.2016). Kostas fragt mich, ob ich zum Arbeiten oder Urlauben komme. „Arbeiten kannst du hier vergessen. Es ist eine Katastrophe. Die Regierung sagt uns zwar, dass es uns schon bessergeht, aber ich merke nichts davon. Ich glaube auch nicht an die Arbeitslosenstatistik, denn viele der Jobs sind Teilzeitjobs, die nicht zum Überleben ausreichen. Die Jugendarbeitslosigkeit ist besonders schlimm, sie ist die höchste in der EU. Wir haben die Regierung ausgewechselt, aber es hat sich gar nichts geändert. Sie reden immer nur von neuen Steuern, aber die wahren Probleme – die Arbeitslosigkeit, die Obdachlosigkeit – die werden nicht gelöst. Aber wenn die Leute keine Jobs und kein Geld haben, dann kommt irgendwann die Revolution. In Griechenland wird sie aber nicht so schnell kommen, denn es gibt die Familien. Das System funktioniert nur halbwegs, weil die Familien aufeinander schauen" (ebd.). Kostas weiß, wovon er spricht: Täglich fährt er sechzehn Stunden Taxi, von fünf Uhr früh bis 21 Uhr abends. Nur an drei Tagen im Jahr nimmt er sich frei. Mit seinem Einkommen unterstützt er vor allem seine 22-jährige Tochter, die in England Rechtswissenschaften studiert. „Ich muss für meine Frau, meinen Sohn und meine Tochter, einen Hund, einen Goldfisch und ein Stachelschwein sorgen" (ebd.), ergänzt er lachend.

Wer keinen Familienrückhalt genießt, kann schnell auf der Straße landen. Wir fahren durch die zentrale Stadiou-Straße, wo sich einige Obdachlose ihre Lager auf dem Gehsteig eingerichtet haben. Neben einer Matratze dient eine Bierkiste als Tisch, auch ein Besen, mit dem der Platz sauber gehalten wird, gehört zum spärlichen Inventar. Auf einem dieser Lager sitzt ein älterer Mann und liest ein Buch.

An einer Straßenkreuzung versucht eine Frau Taschentuchpäckchen an die Autofahrer zu verkaufen. Mit winzigen Schwarzarbeiten wie diesen versuchen die ökonomisch Schwächsten selbstbestimmt ein paar Euro zu verdienen.

Kostas zeigt auf die Wohnhäuser am Rande der Straße: „Siehst du das? Hier brennt fast nirgendwo Licht, obwohl es Abend ist. Man hat hunderttausenden Haushalten den Strom abgedreht. Ganzen Familien können nicht einmal eine Lampe aufdrehen, weil sie kein Geld für die Stromrechnungen haben – und das mitten in der EU![7]“ Überhaupt hat Kostas das Vertrauen in die Europäische Union verloren: „Früher ging es um Menschenrechte, jetzt geht es nur noch um das Geld. Die Menschen sehen sich nicht mehr in die Augen, sie schauen sich gegenseitig in die Brieftaschen. Dabei ist Geld nur ein Stück Papier. Wir haben vor der Krise Olivenöl produziert und wir produzieren jetzt Olivenöl. Das ist nicht einfach verschwunden, aber jetzt heißt es, wir sind in einer Krise. Im Endeffekt gibt es auch die Finanzkrise nur auf dem Papier“ (ebd.). Kostas würde es begrüßen, wenn die Währungsunion zerfallen würde – er möchte zurück zur Drachme, damit Griechenland wieder eine eigenständige Wirtschafts- und Geldpolitik machen kann. Ganz aufgegeben hat er die Europäische Union jedoch nicht: Die Gemeinschaft soll erhalten bleiben, damit es auch weiterhin keine Kriege zwischen den Mitgliedsstaaten gibt. Bei aller Kritik sieht Kostas seine Zukunft nicht nur in düsteren Farben: „Bald ist meine Tochter mit ihrer Ausbildung fertig. Dann wird sie in England bleiben und ich werde weniger arbeiten. Schließlich ist Geld nicht alles. Es gibt viele schöne Dinge, für die ich nicht bezahlen muss: Ich kann mit meinem Hund spielen, einen Spaziergang am Strand machen oder im Sonnenschein lachen!“ (ebd).

Nicht zufällig habe für diese kurze Episode aus meinem Feldaufenthalt mit Kostas einen Taxifahrer ausgewählt, denn diese kommen mit vielen gesellschaftlichen Schichten in Kontakt und sind gewissermaßen feinjustierte Barometer, die die Stimmungen im Land erkennen und wiedergeben. Viele der hier enthaltenen Themen wurden von meinen Gesprächspartner_innen immer wieder erwähnt: die Arbeitslosigkeit bzw. die Herabsetzung von Arbeitsstandards, Emigration, Obdachlosigkeit, die Familie als primäres soziales Sicherheitsnetz und die Belastung durch neue Steuern. Diese allgegenwärtigen Problemfelder können bei den Betroffenen zu einer Entfremdung und dem Hinterfragen von politischen und ökonomischen Institutionen (von der Europäischen Union über politische Parteien bis hin zur Geldwirtschaft) führen. Damit einhergehend kann es zu einer teilweisen Verschiebung der Werte zu

[7] Tatsächlich konnten im Jahr 2011 28,4% der Griech_innen grundlegende Ausgaben wie Strom, Miete und Wasserversorgung nicht mehr bezahlen, die Obdachlosigkeit stieg nach 2010 um 65% (vgl. Kompsopoulos 2016: 100).

postmateriellen Idealen kommen. Entfremdung kann zu einem Wertewandel führen und dieser – so meine These – ist die Grundlage für die Entstehung selbstverwalteter und solidarischer Strukturen, die über rein materielle Bedürfnisbefriedigung hinausgehen und alternative Ansätze zu Schwerpunkten wie Arbeit, Besitz, Demokratie oder zwischenmenschlichen Beziehungen entwickeln. In diesem Kapitel werde ich diese und weitere Punkte genauer erörtern und dabei auch schon Initiativen wie das soziale Zentrum *PAZL* oder die Solidaritätskliniken *KIA* und *MCCH* vorstellen. Bevor ich jedoch auf den speziellen Fall Griechenland eingehe, möchte ich mich dem Konzept der Entfremdung widmen[8], anhand dem ich die griechische Vielfachkrise analysieren will.

3.1. Was ist Entfremdung?

Rosa definiert Entfremdung als einen Modus der Weltbeziehung, in dem das Subjekt den Eindruck hat, dass ihm die (subjektive, objektive oder soziale) Welt gleichgültig gegenübersteht oder sogar feindlich entgegentritt. Entfremdung bezeichnet damit eine Form der Welterfahrung, in der das Subjekt den eigenen Körper, die eigenen Gefühle, die dingliche und natürliche Umwelt oder die sozialen Interaktionen als äußerlich, unverbunden und stumm erfährt (vgl. Rosa 2014: 306). Dabei bedeutet Entfremdung nicht die Abwesenheit einer Beziehung, sondern ist selbst eine defizitäre Beziehung – eine „Beziehung der Beziehungslosigkeit" (Jaeggi 2005: 19). Gleichzeitig ist Entfremdung eine besondere Form des Freiheitsverlustes, sie behindert die *positive Freiheit*, also die Möglichkeit, eigene wertvolle Ziele zu verwirklichen (ebd. 53). Eine Knappheit der Mittel und Gestaltungsräume – wie sie im Griechenland der Krise konzentriert auftritt – und eine Verschlechterung der sozialen Position verhindern, dass man die Welt positiv und entgegenkommend empfindet und begünstigen damit Entfremdungserfahrungen (vgl. Rosa 2016: 660).

Entfremdung gilt als eine spezifisch moderne Erfahrung, in der Menschen aufgrund gesellschaftlicher Entwicklungen die Fähigkeit verlieren, zu ihrer sozialen oder natürlichen Umwelt oder zu sich selbst in eine lebendige Beziehung zu treten. An eine derartige Beziehung muss man sich jedoch noch erinnern können, um sie zu vermissen. Das Entfremdungskonzept entstand vielleicht deshalb in der Zeit des Überganges von traditionellen zu modernen

[8] Allerdings erhebe ich hier nicht den Anspruch, eine vollständige Geschichte der Entfremdungstheorie zu präsentieren, sondern skizziere ausschließlich die theoretische Linie, die ich für meine Arbeit als relevant erachte. Zahlreiche berühmte Entfremdungstheoretiker wie Schiller, Hegel, Plessner oder Gehlen werden an dieser Stelle nicht behandelt.

Gesellschaftsformen (vgl. Henning 2015: 35). Ab 1750 entwickelte Jean-Jacques Rousseau die These, dass sich die meisten zeitgenössischen Gesellschaften Europas selbst abhandengekommen sind und ständig ‚außer sich' leben. Als Gegenpol diente ihm eine verklärte Vorstellung des ‚edlen Wilden' aus vormodernen Gesellschaften, der stets im Einklang mit sich selbst existiert (vgl. Rousseau 1981 [1755]: 123).

Relevanter für heutige Deutungen ist jedoch das Konzept von Karl Marx, der Entfremdung im Kontext der (Lohn-)Arbeit untersuchte. Arbeit – also die tätige und aktive Auseinandersetzung mit der Natur – ist für ihn der Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses, durch sie wird der Mensch zum Menschen. Beim Abarbeiten an einem materiellen oder ideellen Gegenstand spielen Selbstwirksamkeits- und Unverfügbarkeitserfahrungen[9] zusammen, es entsteht eine Beziehung zwischen dem Subjekt und der Welt. Wird Arbeit jedoch zur Lohnarbeit und zum Mittel der Profitsteigerung, verliert sie diese sinn- und beziehungsstiftende Qualität auf allen Ebenen und wird zur entfremdeten Arbeit. Entfremdete Arbeit ist eine fremdbestimmte und unfreie Tätigkeit, in die man und in der man gezwungen wird. Der Gesamtprozess ist weder überschaubar noch kontrollierbar, es kommt zu einer Fragmentierung und Verarmung der Tätigkeiten. Schleichend werden resonante, lebendige Beziehungen durch mechanische und stumme Beziehungen ersetzt. Zusätzlich kommt es zu einer Enteignung von den eigenen Produkten: Arbeitende werden zu Verkäufer_innen ihrer eigenen Arbeitskraft, die nicht mehr über das verfügen, was sie selbst hergestellt haben. Es kommt also gleichzeitig zu Kontrollverlust und Enteignung. Entfremdend an entfremdeter Arbeit ist, dass sie keinen intrinsischen Zweck hat, dass sie nicht um ihrer selbst willen ausgeübt wird. Man identifiziert sich nicht mit seiner Tätigkeit, man wird sich selbst zum Mittel. Der Arbeiter bzw. die Arbeiterin bekommt ein instrumentelles Verhältnis zu sich selbst, da letztlich immer die Effizienz- und Konkurrenzerfordernisse dominieren. Die eigenen Tätigkeiten und Produkte werden dadurch zu einer fremden Macht, die ihnen feindlich gegenübersteht (vgl. Marx/ Engels 1968 [1844]: 519; Jaeggi 2005: 29ff; Rosa 2016: 540ff): „Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen**,** *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung

[9] *Selbstwirksamkeitserwartung* bedeutet, dass Menschen sich zutrauen, Herausforderungen zu meistern und kontrolliert und planvoll auf die Umwelt Einfluss nehmen zu können. In der *Selbstwirksamkeitserfahrung* wurde diese Erwartung bereits erfolgreich in die Realität umgesetzt (vgl. Rosa 2016: 270f). Die *Unverfügbarkeitserfahrung* bedeutet in diesem Kontext, dass nicht sämtliche Eigenschaften des bearbeiteten Materials beeinflusst oder kontrolliert werden können.

eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel***,** um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen" (Marx/ Engels 1968 [1844]: 514). Dadurch führt der kapitalistische Produktionsprozess zu einer Mehrfachentfremdung: Die Subjekte entfremden sich von ihren Handlungen (ihrer Arbeit), von ihren Produkten (den Dingen), von der Natur, von anderen Menschen (der sozialen Welt) und von sich selbst[10] (vgl. ebd.: 511ff; Rosa 2014 [2013]: 122).

Obwohl Marx das Konzept der Entfremdung nur in seinen frühen Werken verwendete, hatte es großen Einfluss auf den Neomarxismus des 20. Jahrhunderts, u.a. auf die Kritische Theorie, in deren Umfeld Theodor W. Adorno, Erich Fromm oder Herbert Marcuse verschiedene Entfremdungskonzepte entwickelten.

Der pessimistischste Entwurf stammt wohl von Theodor W. Adorno. Eine atomisierende Beziehungslosigkeit ist für ihn Kernmerkmal der kapitalistischen Tauschökonomie und der technisch-wissenschaftlichen Rationalität. Alle Beziehungen unter den herrschenden Bedingungen beruhen auf der Verfolgung des eigenen Interesses gegen die Interessen aller anderen. Das hat sich im Charakter des Menschen bis zum Innersten durchgeschlagen. Das moderne Subjekt ist unfähig zur Liebe, autoritätshörig und es ist ihm unmöglich, andere als verdinglichende Beziehungen einzugehen. Es entstehen durch und durch kalte und gleichgültige Charaktere, die von Indifferenz und Repulsion (‚Gegnerschaft') geprägt sind, zwei konstitutiven Merkmalen der Entfremdung (vgl. Adorno 2003 [1966]: 686f; Rosa 2016: 580f). Diese Entfremdung ist für Adorno universal, total und absolut geworden. Durch die Totalisierung ist es gar nicht mehr möglich, seine eigene Entfremdung zu erkennen, was auch einen Ausbruch daraus nahezu unmöglich macht. Die wichtigste Methode der Gegen-Entfremdung ist die Kunst, die immerhin ein Bewusstsein von Entfremdung ermöglichen kann und dadurch die Tür in eine nicht-entfremdete Welt einen Spalt weit offenlässt (vgl. Adorno 2003 [1970]: 401; Henning 2015:160f).

Marcuse entwarf ein ähnliches, jedoch etwas hoffnungsvolleres Konzept: Die totale Kommerzialisierung (von Arbeit, Bildung, Familie, Politik, Freizeit und Konsum) prägt sich dem Menschen derart ein, dass er sich nicht länger zerrissen oder entfremdet fühlt, sondern in einem falschen Gleichgewicht in einem entfremdeten System lebt. Entfremdung wird also – wie bei Adorno – nicht mehr bewusst erlebt. Aber auch unbemerkte Entfremdung kann zu einem Leidensdruck führen: Relevant ist nicht das Bewusstsein über die eigene Entfremdung,

[10] In Kapitel 5.2 werde ich einige Methoden vorstellen, mittels denen in griechischen Initiativen versucht wird, der Entfremdung durch Lohnarbeit zu entgehen. Dazu kann die Aneignung der Produktionsmittel ebenso gehören wie die Selbstversorgung oder die Aufhebung der Arbeitsteilung.

sondern das Leiden darunter. Die Totalisierung der Entfremdung führt bei Marcuse nicht wie bei Adorno zu einem Fatalismus, sondern in die politische Radikalisierung, Leiden und Unzufriedenheit können eine ‚große Weigerung' hervorrufen. Marcuse traute den Bürgerrechts- und Student_innenbewegungen der 1960er Jahre, den antikolonialen Kräften, aber auch der antibürgerlichen Kunst zu, Entfremdung zumindest im Kleinen zu überwinden und damit Raum für progressive politische Entwicklungen zu schaffen (vgl. Marcuse 2008 [1969]: 80ff; Henning 2015: 163ff).

Wie Marcuse bezog auch Fromm die Konsument_innenseite[11] ein: „Der Prozess des Konsums ist ebenso entfremdet wie der Prozess der Produktion" (Fromm 1955: 115). Im Kapitalismus wurde die Frage *Was ist gut für den Menschen*? durch die Frage *Was ist gut für das Wachstum des Systems?* ersetzt. Deshalb werden jene menschlichen Qualitäten gefördert, die für das System relevant sind: Egoismus, Selbstsucht und Habgier. Bei diesen Charakterzügen handelt es sich laut Fromm nicht um natürliche Triebe, sondern um die Produkte gesellschaftlicher Bedingungen. Diese vom sozioökonomischen System geprägten Charakterzüge sind pathogen und machen den Menschen und damit die Gesellschaft krank (vgl. Fromm 2012 [1976]: 20ff). Menschen in kapitalistischen Gesellschaften sind durch die Existenzweise des *Habens* geprägt: „Das Subjekt bin nicht *ich selbst*, sondern *ich bin, was ich habe*. Mein Eigentum begründet mich und meine Identität" (ebd.: 98f). In der Existenzweise des Habens gibt es keine lebendige Beziehung zwischen dem Subjekt und seinem Eigentum, vielmehr geht es darum, so viel Besitz wie möglich anzuhäufen (vgl. ebd.: 98). In der Produktionssphäre wird nicht mehr nur die Arbeitskraft zur Ware, sondern die ganze Persönlichkeit zu einem marktförmigen Produkt modelliert. Der Mensch entwickelt einen *Marketing-Charakter* und wird zur Ware auf dem Persönlichkeitsmarkt. Entscheidend ist hier, exakt wie auf dem Warenmarkt, der Tauschwert, nicht der Gebrauchswert[12] der angebotenen Persönlichkeit. Menschen mit Marketing-Charakter tendieren zu größtmöglicher Effizienz und Rationalisierung bei gleichzeitig mangelnder Reflexion über den Sinn dieses Verhaltens, sie werden zu emotional flachen und identitätslosen Werkzeugen des Systems (vgl. ebd.: 180ff): Der Mensch „[…] lebt in einer Welt, zu der er

[11] Genau genommen geht es bei Fromm nicht um das Konsumieren im Sinne von Verbrauchen oder Verwenden, denn das würde eine lebendige Beziehung zwischen dem Subjekt und den konsumierten Waren bedeuten. Vielmehr bezieht er sich auf das Anhäufen von Gütern, zu denen man keine aktive und gelingende Beziehung mehr herstellen kann.

[12] Marx unterscheidet zwischen *Tauschwert* und *Gebrauchswert*, was auch als Doppelcharakter der Waren bezeichnet wird. Der Gebrauchswert ergibt sich aus der Nützlichkeit eines Dinges, also darin, dass ein bestimmtes Bedürfnis gestillt wird. Der Tauschwert wird hingegen durch ein quantitatives Verhältnis ausgedrückt (in der Regel durch den monetären Preis). Er wird nur in Gesellschaften benötigt, in denen es einen Markt gibt, auf dem Produkte als Waren getauscht werden (vgl. Marx/ Engels 1968 [1867]: 50f).

keine echte Beziehung mehr hat und in der jeder und alles instrumentalisiert ist, wo er zum Teil der Maschine geworden ist, die seine Hände konstruiert haben“ (Fromm 1999 [1955]: 365). Fromm hält es aber für wahrscheinlich, dass die Subjekte ihre Beziehungslosigkeit und Unfreiheit, die sie im Kapitalismus ebenso wie in totalitären Gesellschaftsformen erfahren, früher oder später bemerken und zu überwinden versuchen. Für ein nicht-entfremdetes Leben entwickelt Fromm fünf Bedingungen: eine Lebensorientierung durch *Vernunft* statt durch Illusionen, eine Bezogenheit auf andere durch *Liebe* statt durch Abgrenzung, eine Selbsttranszendenz durch *Kreativität* statt Destruktion, ein Identitätserleben durch Ausbildung von *Individualität* statt Konformismus sowie die soziale Zugehörigkeit durch *Solidarität* statt Inzest mit den nahen Verwandten (wobei Fromm unter Inzest u.a. den ausschließenden Nationalismus einordnet) (vgl. ebd.: 30ff; Henning 2015: 166). Fromm will damit die Entfremdungsdiagnose keineswegs privatisieren und entpolitisieren, denn es sind stets systemische Zwänge, die zur Entfremdung führen: der Zwang zur Konkurrenz, die Bevormundung am Arbeitsplatz, die Orientierung an Illusionen, die fremdgesteuerte Überformung der Bedürfnisse durch Werbung und die Notwendigkeit, sich ständig anzupassen (vgl. Fromm 1999 [1955]: 174; Henning 2015: 166f).

Das Entfremdungskonzept wurde in Philosophie, Psychologie, Literaturwissenschaft und vor allem der Soziologie zunehmend inflationär verwendet. Der Niedergang erfolgte in den späten 1970er Jahren, als das Konzept inhaltlich überdehnt und beliebig geworden war und nur noch ein generelles Unbehagen gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen zum Ausdruck brachte. Durch neue Formen der Arbeit, die Finanzkrise und eine Zunahme an Depressionen und Burnout-Phänomenen wurde das Konzept in den letzten Jahren jedoch wiederentdeckt und weiterentwickelt (vgl. Henning 2015: 19).

Traditionelle Entfremdungskritik wurde häufig als paternalistisch, metaphysisch und vorsozial kritisiert: Das Subjekt entfremdet sich von seiner Essenz, seinem wahren Wesenskern, nicht-entfremdet sind jene, die zu diesem vorsozialen Ursprung zurückkehren können. Paternalistisch ist sie deshalb, weil die Entfremdungsdiagnose meist von außen gestellt wird, während sich die betroffenen Subjekte ihrer Entfremdung nicht bewusst sind. Für Christoph Henning enthält aber schon die Marxsche Entfremdungstheorie keine paternalistische Metaphysik der wahren Natur des Menschen, sondern sie lässt sich als Alltagsphänomenologie der industrialisierten Moderne lesen (vgl. Henning 2015: 123). Es geht um Beziehungen zu den Produkten der eigenen Arbeit und Tätigkeit, eine gelingende Auseinandersetzung mit der Natur (durch deren Bearbeitung), lebendige und nicht-instrumentelle Beziehungen zu den Mitmenschen und sich selbst. In allen

diesem Fällen sind gelingende Beziehung vorstellbar, ohne auf einen essentialistischen Kern des Subjekts zurückgreifen zu müssen (vgl. ebd.: 109ff).

Für Rosa, dessen Entfremdungskonzept ich (ergänzt durch das Konzept Harveys) in meiner weiteren Arbeit folgen werde, braucht es keine essentialistischen Annahmen über das wahre Wesen der menschlichen Natur, um Aussagen über das Gelingen oder Misslingen des Lebens machen zu können. Das Wesen des Menschen ist ebenso wie seine Beziehungen zur Welt historisch und kulturell wandelbar (vgl. Rosa 2016: 36). Wir sind also nicht von unserem wahren inneren Wesen entfremdet, sondern von unserer Fähigkeit, uns die Welt anzuverwandeln (vgl. Rosa 2014: 144).

Die Qualität des menschlichen Lebens kann nicht einfach an den zur Verfügung stehenden Ressourcen und Optionen gemessen werden, sondern an der Art der Weltbeziehungen: Ob ein Leben gelingt oder misslingt, hängt davon ab, auf welche Weise es (passiv) erfahren oder (aktiv) angeeignet wird (vgl. Rosa 2016: 52f). Hier nähert sich Rosa Fromms Konzept von *Haben* und *Sein* an, indem er zwei Modi der Weltaneignung unterscheidet: die *Reichweitenvergrößerung* und die *Resonanzsuche* (vgl. ebd.: 618). Bei der Reichweitenvergrößerung geht es um das gegenwärtig dominante Prinzip der Ressourcenmaximierung, das sich im Wettbewerb um Reichtum, Güter, Macht, Status, Positionen oder Privilegien äußert. Eine derartig auf den Konkurrenzkampf fokussierte Sozialwelt bietet wenig Raum für nicht-entfremdete Beziehungen. Der wettbewerbsgetriebene Kapitalismus etabliert und institutionalisiert repulsive und indifferente Weltbeziehungen (vgl. ebd.: 341).

Der zweite Modus der Weltaneignung ist die Resonanzsuche: Ungeachtet von Ressourcenmaximierung und Reichweitenvergrößerung sucht man das zu einem Passende, das einen Berührende, das einen Ansprechende, man ist auf der Suche nach lebendigen, nicht-entfremdeten Beziehungen. Für einen klaren Entfremdungsbegriff bedarf es allerdings einer Vorstellung, was *nicht-entfremdet* bedeutet. Für Rosa ist die *Resonanz* dieses Gegenstück zur Entfremdung.[13] Resonanz ist kein emotionaler Zustand, sondern ein Beziehungsmodus, in dem sich Subjekt und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren. Es handelt sich nicht um eine Echo-, sondern eine Antwortbeziehung, die voraussetzt, dass beide Seiten mit eigener Stimme sprechen und offen genug sind, um sich erreichen zu lassen (vgl. ebd.: 298).

[13] Andere Gegenbegriffe zu Entfremdung sind beispielsweise *Autonomie* im Sinne von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung (vgl. Jaeggi 2005: 236f) oder *Würde* (vgl. Holloway 2002 [2000]: 121).

Resonanz und Entfremdung sind jedoch eng miteinander verknüpft. Resonanzerfahrungen stellen sich häufig als Folge von Entfremdungserfahrungen ein, z.B. nach einer existenziellen Krise, in der sich starre Beziehungen verflüssigen. Ein typisches Beispiel einer wichtigen, aber häufig entfremdeten Lebensphase ist die Pubertät. Die Welt wird einem fremd und geglaubte Sicherheiten brechen auf, aus dieser Krise entsteht jedoch ein neues Weltverhältnis. Die Entfremdung muss spürbar sein, um daraus resonante Weltbeziehungen ausbilden zu können (vgl. ebd.: 320ff). Rosa hält Vorstellungen, die davon ausgehen, dass die ganze Umwelt in Resonanz gebracht werden kann, für potentiell gefährlich und totalitär: Es gibt keine Dauerresonanz, denn Resonanz braucht konstitutiv das Andere, das Fremde. Antwortbeziehungen sind nur mit etwas möglich, das nicht ganz anverwandelt ist. Resonanz ist auch eine Verwandlung, eine Verflüssigung der Weltbeziehung. Selbst und Welt gehen verändert aus der Beziehung hervor (vgl. ebd.: 217).

Bei der Resonanztheorie handelt es sich um keine esoterisch angehauchte Philosophie des Verzichts, sie orientiert sich nicht ausschließlich an nicht-materiellen Werten, was in einem Fall wie Griechenland, wo es vielen Menschen am Nötigsten fehlt, durchaus problematisch wäre. Rosa zählt die Resonanztheorie zur Philosophie des guten Lebens, die versucht, verdinglichende und entfremdende Tendenzen eines Gesellschaftssystems zu identifizieren und zu kritisieren. Dabei geraten zwangsläufig auch Hierarchien und Machtverhältnisse in den Fokus der Kritik, denn Entfremdung entsteht häufig dort, wo Selbstwirksamkeitserwartungen untergraben werden: „*Die Resonanztheorie zielt deshalb darauf ab, den Machtlosen Selbstwirksamkeit zurückzugeben*“ (ebd.: 757). Auch mangelnde materielle Versorgung, fehlende Perspektiven oder Zukunftsängste können einen Zustand der Entfremdung und damit den Vertrauensverlust in Personen oder Institutionen (wie den Staat, den Markt, das Gesetz, die Banken, das politische System und das Geldsystem) begünstigen. Diesem Zustand kann laut Harvey nun auf zweierlei Weise begegnet werden: Einerseits kann Entfremdung als passiver emotionaler Zustand in Erscheinung treten. Charakteristisch sind dabei Empfindungen wie Verlust, Sorge, Kummer und Melancholie sowie die Trauer um echte oder empfundene Verluste, die schwer oder gar nicht wiederzuerlangen und nicht durch andere Werte zu ersetzen sind. Als passiver emotionaler Zustand kann Entfremdung bedeuten, dass man sich von geschätzten Verbindungen unwiederbringlich abgeschnitten fühlt. Die Passivität wird durch das Gefühl von Ohnmacht und Hilflosigkeit verstärkt. Findet diese Form der Entfremdung einen politischen Ausdruck, so ist er anfällig für plötzliche und unberechenbare Gewaltausbrüche, die schnell wieder in die Passivität zurückfallen (vgl. Harvey 2014: 196f).

Entfremdung muss jedoch kein Schicksal sein, dem man passiv ausgeliefert ist. Als aktiver Zustand kann Entfremdung bedeuten, offen wütend und feindselig zu sein. Diese Wut und Feindseligkeit richtet sich gegen jene Personen, Gruppen oder Institutionen, die als Feind identifiziert werden – nicht immer aus rationalen Gründen.[14] Entfremdete Subjekte können aber auch versuchen, eine nicht-entfremdete Welt aufzubauen. Durch die sogenannte Krise können sich Werte und Normen verflüssigen, man kann über Zustände reflektieren, die für alternativlos gehalten wurden, und aktiv nach neuen Lösungen suchen. Dadurch können sich Handlungsspielräume eröffnen, die vor der Krise noch nicht existierten oder wahrgenommen wurden. Aus einem Zustand des Mangels können sich neue solidarische und nicht-entfremdete Beziehungen zu den Mitmenschen herausbilden und Zusammenschlüsse entstehen, deren gemeinsame Werte und Ziele sich fundamental von den Interessen des kapitalistischen Systems unterscheiden. Entsteht aus Entfremdung ein aktiver Zustand, wird ihm häufig mit juristischen, polizeilichen oder politischen Repressionen begegnet. Die politische Macht wartet häufig auf gewaltvolle Ausbrüche, um die Zerschlagung einer Bewegung zu legitimieren und sie in die Passivität zurückzudrängen (vgl. ebd.: 197f).

Den aktiven Reaktionen auf den Zustand der Entfremdung, dem (nicht nur) krisenbedingten Wertewandel und den neugewonnenen Handlungsoptionen möchte ich in meiner Arbeit das Hauptaugenmerk widmen. In den untersuchten Initiativen geht es häufig um die Verbindung von materieller Absicherung bei gleichzeitiger Suche nach resonanten, nicht-entfremdeten Verhältnissen, sei es durch basisdemokratische Entscheidungsfindung, persönliche Beziehungen zu den hergestellten Produkten oder Produzent_innen, Aufhebung der Arbeitsteilung oder andere Neukonzeptionen von Arbeit.

Die im Kapitel 4 (‚Widerstand') vorgestellten Initiativen sehe ich tendenziell im Umfeld der Verteidigung und Rückeroberung verlorener, vorenthaltener und in der Regel materieller Werte. Bei den im Kapitel ‚Utopie' beschriebenen Projekten gibt es meist klare Bestrebungen, zumindest einen Teil der Welt in eine Zone ohne Entfremdung zu verwandeln. Der Übergang zwischen diesen beiden Zielen ist aber fließend und häufig überlappend – es gibt keine klare Trennung in kämpferisch-verteidigende auf der einen und aufbauend-kreative Initiativen auf der anderen Seite. Bevor ich mich diesen widerständigen und utopischen Aspekten zuwende,

[14] Als Beispiel für die Schaffung irrationaler Feindbilder betrachte ich die extreme Rechte in Griechenland und ihre verbale und physische Hetze gegen Migrant_innen, die nur mit viel Fantasie für die griechische Mehrfachkrise verantwortlich gemacht werden können (vgl. Psarras 2014 [2012]).

möchte ich die grundsätzlichen Ursachen und Entwicklung der griechischen Vielfachkrise nachzeichnen.

3.2. Vom Aufschwung in die ökonomische Depression

Nachdem die griechische Wirtschaft in den 1980er und frühen 1990er Jahren lange geschwächelt hatte, begann ab 1994 eine Periode anhaltenden Wachstums. 2001 trat Griechenland der Eurozone bei. In wirtschaftlich vergleichsweise schwächeren Ländern wie Griechenland wurde die Gemeinschaftswährung als Chance wahrgenommen, mit mehr und billigerem Kredit für die Ansiedlung von mehr Kapital auf ihrem Standort zu sorgen und dadurch ein höheres Wachstum zu generieren, als sie es mit der eigenen Währung geschafft hätten. Griechenland gab sein nationales Kreditgeld, die ewig schwache Drachme, auf und verfügte nun über den schlagkräftigen Euro (vgl. Köper/ Taraben 2015: 39).

Zwischen 1994 und 2007 wuchs das Bruttoinlandsprodukt (BIP) jährlich um durchschnittlich 3,7%. Die treibende Kraft dahinter war die vermehrte Inlandsnachfrage. Der Privatkonsum wurde einerseits durch steigende Reallöhne, Profite und nachhaltige öffentliche Ausgaben, andererseits durch Steuererleichterungen, Steuerhinterziehung und private Darlehen angekurbelt. Weitere Wachstumsmotoren waren öffentliche Investitionen in Infrastrukturprogramme sowie Privatinvestitionen auf dem Immobilienmarkt. Dieses Wachstumsmodell war in vielen Beziehungen erfolgreich, hatte aber auch zahlreiche Schattenseiten, vor allem die ausgesprochen hohe Jugend- und Frauenarbeitslosigkeit, eine ausgeprägte Arbeitsmarktsegregation, die schlechte Rechtslage von Migrant_innen, große Einkommensunterschiede, eine hohe Armutsrate sowie ausgeprägten Klientelismus und Korruption. Als größtes Problem sollte sich jedoch die Staatsverschuldung erweisen (vgl. Karamessini 2013: 188f; Kompsopoulos 2016: 93).

Ab 2001, also dem Jahr, in dem Griechenland der Eurozone beigetreten war, geriet das Staatsdefizit außer Kontrolle. Die Ursachen dafür lagen bei den gestiegenen öffentlichen Ausgaben (etwa für die Olympischen Spiele 2004), bei Steuererleichterungen auf Kapitalanlagen, Vermögen und hohe Einkommen sowie bei Steuervermeidung- und -hinterziehung durch Firmen und Selbstständige. Die Staatsschuldenquote (also das Verhältnis der Verschuldung zum BIP) erhöhte sich von 96,3% im Jahr 1994 auf 105,4% im Jahr 2007. Wegen des hohen BIP-Wachstums liehen europäische Banken dem griechischen Staat sowie Firmen und Banken jedoch weiterhin Geld im Überfluss. Zu dieser Zeit der niedrigen Zinssätze

und des Kapitalüberangebots – vor der globalen Wirtschaftskrise – schien die griechische Staatsverschuldung durchaus tragbar. Die weltweite Finanzkrise ab 2008 verwandelte die hohen, aber überschaubaren Schulden jedoch in eine unbeherrschbare Schuldenlast. Durch die Einführung einer stark konjunkturdämpfenden Fiskalpolitik ab 2008 wuchs die Staatsverschuldung auf 127,1% des BIP (2009). Ende 2009 begannen internationale Rating-Agenturen die Kreditwürdigkeit des Landes herabzusetzen, die Renditen auf griechische Staatsanleihen und die Preise für Kreditausfallsversicherungen schossen – mitausgelöst durch Finanzspekulationen auf einen Staatsbankrott – in die Höhe (vgl. ebd.: 189ff; Mittendrein 2013: 54f). Dabei waren Griechenlands Banken ‚gesünder' als die manch anderer Euro-Länder. Zum Verhängnis wurde Griechenland das Verhältnis der Schulden zum Wirtschaftswachstum. Dieses war in Griechenland signifikant schlechter als in anderen Euro-Staaten und das Restrisiko für Investoren bei schlechter Konjunkturlage demzufolge größer. Viele Finanzunternehmen, die soeben noch riesige Summen in griechische Staatsanleihen investiert hatten, fuhren ihre Investitionsprogramme radikal zurück (vgl. Köper/ Taraben 2015: 15f).

Europäisches Industrie- und Finanzkapital war ein Hauptakteur bei diesem schlussendlich gescheiterten Modell des konsumgetriebenen Wirtschaftswachstums. Die griechische Staatsschuldenkrise war also kein rein binnenwirtschaftliches Problem und wäre ohne die globale Finanzkrise und mit anderen strukturellen Voraussetzungen der Währungsunion zumindest nicht in diesem Ausmaß entstanden (vgl. Karamessini 2013: 187). Bereits die Grundkonstruktion der Eurozone steckt jedoch voller Widersprüche, die den Euro-Ländern unvereinbare Pflichten auferlegt: Die Gemeinschaftswährung räumte die inneren Hindernisse und Schranken weg, damit souveräne Staaten einen Binnenmarkt bewirtschaften können. Es entstand eine grenzüberschreitende Konkurrenz von Unternehmen, in der sich nach kapitalistischen Kriterien die Potentesten durchsetzen sollen. Von den Konkurrenzerfolgen der ‚eigenen' Unternehmen sind aber auch die teilnehmenden Staaten abhängig, die dadurch zu wirtschaftlichen Konkurrenten werden. Die am kostengünstigsten produzierenden Exportländer[15] sind die Gewinner dieses Wettbewerbs. Unterschiedliche Erfolge und Misserfolge der Teilnehmer sind daher vorprogrammiert, als logische Konsequenz kommt es zu einer Sortierung in erfolgreiche und erfolglose Kapitalstandorte, in ein Zentrum mit Leistungsbilanzüberschuss und eine Peripherie mit Leistungsbilanzdefizit (vgl. Köper/ Taraben 2015: 22, 34; Kompsopoulous 2016: 92).

[15] In diesem Wettbewerb hatte Griechenland die Unternehmenssteuer zwischen 1995 und 2004 von 45% auf 21% gesenkt, was das staatliche Einnahmeproblem verstärkte (vgl. Kompsopoulos 2016: 95).

Bourdieu erkannte die Gefahren der Kombination von gemeinsamer Währung, Öffnung der Märkte und fehlenden gemeinsamen Arbeits- und Sozialstandards bereits 1999: „Weil uns ein übernationales Arbeitsrecht fehlt, entsteht nun jener zerstörerische Wettbewerb zwischen den Ländern, deren soziale Sicherungen bislang noch sehr ungleich entwickelt sind, eine negative Anpassungsspirale der sozialen Rechte, ein *social dumping*, das der Wiederkehr des *Sozialchauvinismus* Tür und Tor öffnet“ (Bourdieu 2004 [1999]: 18f). In diesem Konkurrenzkampf waren aber schon bei der Gründung der Währungsunion die Chancen äußerst ungleich verteilt: Die Unternehmen aus Deutschland, die bereits davor im größten Wirtschaftsraum Europas tätig waren, hatten eine überlegene Größe und ungleich mehr Kapital als die Konkurrenten[16] (vgl. Köper/ Taraben 2015: 72), während bei Griechenland auf eine genaue Prüfung der Maastricht-Kriterien[17] verzichtet wurde, um einen Beitritt zur Währungsunion überhaupt zu ermöglichen (vgl. ebd.: 10).

Die Besonderheit an dieser Konkurrenzsituation ist allerdings der Euro, also das gemeinsame Kreditgeld, für das alle Teilnehmer mit ihren Schulden und ihrem Wachstum haften. Jeder Standort ist angehalten, Wachstum zu generieren, um damit zur Stabilität und Vertrauenswürdigkeit des Euro beizutragen, konkurriert dabei allerdings primär mit den anderen Euro-Staaten[18]. Ein großer Teil der Kredite floss von den finanzkräftigen Euroländern in die wirtschaftlich schwächeren Staaten wie Griechenland. In einer kapitalistischen Krise schlägt jedoch die von Kredit angeheizte Konkurrenz in Kapitalvernichtung um, die alle Konkurrenten betrifft, Kreditgeber_innen ebenso wie Kreditnehmer_innen (vgl. ebd.: 79f).

Die griechische Krise deckte nun diese Fiktion, diese Widersprüchlichkeit der Konstruktion, auf. Um den Fortbestand des Euro-Systems zu retten, versuchten die Führungskräfte der Union

---

[16] Verschärft wurde dieses Ungleichgewicht noch durch die *Agenda 2010*, mit der die deutsche Regierung unter Gerhard Schröder zwischen 2003 und 2005 die Arbeitsmarkt-, Finanz- und Sozialpolitik Deutschlands reformierte und einen gewaltigen Niedriglohnsektor schuf, um die Konkurrenzfähigkeit zu erhöhen (vgl. Goecke et al. 2013: 2, 12). Kritische Stimmen erkennen in dem Programm Lohndumping, Sozialabbau und verschärfte Ausbeutung der Beschäftigten, aber auch einen Ursprung der europäischen Schuldenkrise (vgl. Wagenknecht 2013). Diese Wirtschaftsweise wird auch als *Beggar-my-Neighbour-Politik* bezeichnet: der „Versuch eines Landes, Exportüberschüsse zu erzielen, um auf diese Weise im Inland Einkommen und Beschäftigung zu erhöhen […]. Da die Zunahme der Exporte eines Landes eine Zunahme der Importe für das Ausland darstellt, können sich durch diese Politik kontraktive Wirkungen für das Ausland (z.B. Arbeitslosigkeit) ergeben“ (vgl. URL8).

[17] Ein Staat kann, zumindest in der Theorie, nur an der Europäischen Wirtschafts- und Währungsunion teilnehmen, wenn er bestimmte fiskalische und monetäre Kriterien erfüllt. So darf etwa das öffentliche Defizit nicht 3% des Bruttoinlandsproduktes übersteigen und der öffentliche Schuldenstand maximal 60% des BIP erreichen (vgl. URL9).

[18] Ein Fallbeispiel: 2011 exportierte Deutschland beinahe zwei Drittel seiner Ausfuhren in die Europäische Union (vgl. URL10), 2016 waren es immerhin noch knapp 59% der Exporte (vgl. URL11).

nun, die Märkte davon zu überzeugen, dass es sich bei Griechenland um einen isolierten Sonderfall handle, der mit Haushaltsdisziplin und nichts mit innereuropäischen Konkurrenzniederlagen zu tun habe (vgl. ebd.: 23f). Die Politik der europäischen Führungsmächte orientierte sich am finanzkapitalistischen Vertrauen in die Gemeinschaftswährung, an der Erhaltung des Euro als Weltwährung auf Augenhöhe mit dem Dollar. Griechenland sollte seinen Staat als Belastung für den Euro begreifen, als Konkurrenzverlierer verlor es nach der (freiwillig abgegebenen) Geldhoheit auch die Haushaltshoheit: Die nationale Haushaltspolitik sollte sich den Anforderungen eines schlagkräftigen Euro unterordnen. Ein komplettes Ausscheiden Griechenlands hätte jedoch die Fähigkeit der Führungsmächte, die Union zusammenzuhalten, in Frage gestellt (vgl. ebd.: 91, 97ff).

3.3 Schocktherapie und Innere Abwertung

Wenn die Schulden so groß werden,
dass keine zukünftige Wertproduktion sie tilgen könnte,
dann herrscht die Schuldknechtschaft.

David Harvey[19]

Jahrhundertelang war der Staatsbankrott ein wichtiges Instrument der Schuldenliquidierung. Trotz wesentlich häufiger auftretenden Finanzkrisen kommt der Staatsbankrott mittlerweile jedoch nur noch in wenigen Ausnahmefällen vor. Dieser Rückgang ist vor allem auf die Tätigkeiten des *IWF* (Internationaler Währungsfonds) zurückzuführen: Statt dem Staatsbankrott werden zahlungsunfähige Staaten unter Druck gesetzt und durch sogenannte ‚Strukturanpassungsprogramme' diszipliniert. Eine Folge daraus ist, dass die Kapitalvermögensbesitzer_innen immer seltener zur Sanierung beitragen müssen, während die Kosten immer rücksichtsloser auf die Unter- und Mittelklassen abgewälzt werden (vgl. Roth 2012: 56; Harvey 2017: 201). Neoliberale Strukturanpassungsprogramme bestehen in der Regel aus den folgenden drei Säulen: fiskalische Austerität, Privatisierung und Marktöffnung (vgl. Stiglitz 2004 [2002]: 78). Dadurch soll die Wettbewerbsfähigkeit eines Staates erhöht werden,

[19] Harvey 2017: 201

wobei die Fähigkeit, gegen andere konkurrieren zu können, noch lange nichts über den Ausgang dieses Konkurrenzkampfes aussagt.

Auch Griechenland wurden vom *IWF* und den übrigen Mitgliedsländern der Währungsunion zahlreiche Kredite gewährt, die an Strukturanpassungsprogramme geknüpft waren, die den Staatshaushalt stabilisieren und eine *Innere Abwertung* der Binnenwirtschaft erreichen sollten. Unter Innerer Abwertung wird – im Gegensatz zu einer Währungsabwertung, die Griechenland wegen seiner Mitgliedschaft in der Eurozone nicht möglich ist – eine massive Senkung der Lohnkosten verstanden, die die Wirtschaft international wieder wettbewerbsfähig machen soll. Das inkludiert den massiven Abbau von Arbeitnehmer_innenrechten[20], die mehrfache Senkung von Löhnen[21], Massenentlassungen[22], einen Kahlschlag des (in Griechenland ohnehin schwach ausgeprägten) Sozialsystems sowie eine Erhöhung der Mehrwertsteuer. Die erhöhte Konsumbesteuerung soll die Importe einschränken, aber nicht die Exportwirtschaft treffen (vgl. Karamessini 2013: 187; Kompsopoulos 2016: 98f). Begleitend sollen staatliche Unternehmen privatisiert werden, um Geld in die Staatskasse und (damit vor allem) zu den Gläubiger_innen zu spülen. Da jedoch selbst profitable Staatsbetriebe verkauft werden, ist davon kein langfristiger Nutzen für die Budgetkonsolidierung zu erwarten (vgl. Schmitt, Jan et al: 2015). Privatisiert wurden u.a. Flughäfen und Wasserversorgungsbetriebe, die griechische Postbank, die Telefongesellschaft *OTE* und der Hafen Piräus – gleichzeitig blieben die konservativen Eckpfeiler des griechischen Staates, die Staatskirche und die Armee, unangetastet (vgl. Roth: 2012: 20). Dabei sind die Preise und damit die Einnahmen bemerkenswert niedrig: Die griechische Staatsbahn *Trainose* wurde um gerade einmal 45 Millionen Euro verkauft (vgl. Galiatsatos 2016). Ökonomische Krisen hinterlassen üblicherweise entwertete Vermögensmasse, die von denjenigen, die das nötige Geld oder die richtigen Beziehungen haben, zu Niedrigstpreisen aufgekauft werden kann – die kapitalistische Krise kennt stets Verlierer_innen *und* Gewinner_innen (vgl. Harvey 2017: 202).

[20] Es ist fast unmöglich, die unzähligen Reformen zulasten der Arbeitnehmer_innen aufzuzählen, als Beispiele seien folgende genannt: die Halbierung der Kündigungsfrist, die Verlängerung der Probezeit bei Neuanstellungen von drei Monaten auf ein Jahr, die Verlängerung der Arbeitszeitdauer im öffentlichen Dienst von 37,5 auf 40 Wochenstunden sowie der maximalen, kumulativen Laufzeit von befristeten Arbeitsverträgen auf drei Jahre (vgl. Karamessini 2013: 197f).

[21] Beispielweise wurden die Tarifverhandlungen bei öffentlichen Versorger_innen und Unternehmen ausgesetzt, die Gültigkeit von Tarifverträgen für Nicht-Gewerkschaftsmitglieder aufgehoben (Karamessini 2013: 198), alleine beim vierten Austeritätspaket im Februar 2012 wurden die Mindestlöhne um 22% von 751 auf 586 Euro brutto und das Arbeitslosengeld auf 322 Euro gesenkt (vgl. Mittendrein 2013: 63).

[22] Zwischen 2009 und 2014 wurden über 270.000 Beschäftigte im öffentlichen Dienst entlassen und im Gegenzug verstärkt auf Zeitarbeitsverträge gesetzt (vgl. Kompsopoulos 2016: 99).

Es hat eine lange Tradition, Krisen für die Durchsetzung einer neoliberalen Agenda zu verwenden. Milton Friedman, einer der Haupttheoretiker des neoliberalen Kapitalismus, schrieb in einem seiner einflussreichsten Texte: „Nur eine Krise – eine tatsächliche oder empfundene – führt zu echtem Wandel. Wenn es zu einer solchen Krise kommt, hängt das weitere Vorgehen von den Ideen ab, die im Umlauf sind. Das ist meiner Meinung nach unsere Hauptfunktion: Alternativen zur bestehenden Politik zu entwickeln, sie am Leben und verfügbar zu halten, bis das politisch Unmögliche politisch unvermeidlich wird“ (Friedman 1982 [1962] zit. nach Klein 2009 [2007]: 17). Naomi Klein nennt zahlreiche historische Beispiele, u.a. die Flutkatastrophe in New Orleans, den Irakkrieg oder den 11. September 2001, in denen Krisen – unabhängig, wie diese ausgelöst wurden – für die Ausweitung des ‚freien Marktes‘ und damit für Privatisierung, Deregulierung und tiefe Einschnitte bei den Sozialausgaben ausgenutzt wurden (vgl. Klein 2009 [2007]: 21f). Essentiell ist dabei auch die Geschwindigkeit der Transformation: In einer Art *Schocktherapie* sollen der krisengeschüttelten Gesellschaft tiefgreifende und unumkehrbare Veränderungen aufgezwungen werden (vgl. Klein 2009 [2007]: 18). Ein Fakt hat sich seit Friedmans Text aus dem Jahr 1962 allerdings geändert: Der neoliberale Kapitalismus ist keine schwer vorstellbare Alternative zur gängigen Politik mehr, sondern ist einen globalen Siegeszug angetreten.

Während der Nutzen dieser Schocktherapie äußerst umstritten ist[23], liegen die negativen Auswirkungen für Millionen von Menschen auf der Hand: Die Strukturanpassungsprogramme, die Griechenland auferlegt wurden, senkten die Kaufkraft der Bevölkerung[24] und in der Folge den Binnenkonsum, was dem Staat wiederum wichtige Steuereinnahmen entzog und in eine Abwärtsspirale der Rezession[25] trieb (vgl. Karamessini 2013: 187). Die jahrelange Rezession

[23] Kritik kam dabei durchwegs nicht nur von linken Ökonom_innen und Organisationen, selbst der *IWF* bewertete den Erfolg des Austeritätsprogramms selbstkritisch: „[…] there were also notable failures. Market confidence was not restored, the banking system lost 30 percent of its deposits, and the economy encountered a much-deeper-than-expected recession with exceptionally high unemployment. Public debt remained too high and eventually had to be restructured, with collateral damage for bank balance sheets that were also weakened by the recession. Competitiveness improved somewhat on the back of falling wages, but structural reforms stalled and productivity gains proved elusive” (IWF 2013: 2).

[24] Diese Tendenz ist ungebrochen: Zwischen 2014 und 2016 gingen die Löhne der Vollbeschäftigten deutlich zurück: 2014 verdienten Vollzeitbeschäftigte im Durchschnitt brutto 1.327 Euro, 2016 nur noch 1.182 Euro. Dadurch sanken auch die Einnahmen der Pensionsversicherung, weshalb neue Pensionskürzungen angekündigt wurden. Auch der Anteil der Teilzeitarbeit stieg stark an: Während im Juli 2014 noch rund 465.000 Menschen Teilzeit arbeiteten, waren es im April 2016 bereits rund 560.000 – ein Plus von etwa 20% (vgl. URL20).

[25] Während es 2007 noch ein Wirtschaftswachstum von 3,27% gab, schrumpfte das BIP 2009 um 4,3%. Anfang März 2010 wurde das erste Austeritätspaket zur Konsolidierung des Staatshaushaltes durchgesetzt. In diesem Jahr gab es ein Minus von 5,48%, 2009 den Höhepunkt der Rezession mit einem Minus von 9,13%. Erst 2014 begann die Wirtschaft zumindest zu stagnieren – freilich war die griechische Wirtschaft bis dahin bereits um über ein Viertel geschrumpft (vgl. URL21).

wiederum ließ die Arbeitslosigkeit in bemerkenswerte Höhen schießen: 2008, also kurz vor der Staatsschuldenkrise, lag die Arbeitslosenquote bei 7,8% der Erwerbspersonen. Den Höhepunkt erreichte sie 2013 mit 27,5% (vgl. URL14), im Mai 2017 lag sie immerhin noch bei 21,7%. Auffallend ist hier der Geschlechterunterschied: Im Mai 2017 waren 18,1% der erwerbsfähigen Männer und 26,1% der Frauen arbeitslos. Besonders katastrophale Auswirkungen hat die Jugendarbeitslosigkeit (bis 25 Jahre), die im Mai 2017 bei 44,4% lag (vgl. URL15). Die lange Dauer der Krise lässt eine Generation heranwachsen, für die die Krise zu einem Dauerzustand geworden ist und von denen viele die Hoffnung auf eine feste Anstellung aufgegeben haben: Die in Anspielung an die niedrigen Gehälter sogenannte ‚700-Euro-Generation' wurde im Laufe der Krise zu einer Null-Euro-Generation (vgl. Kompsopoulos 2016: 97).

Griechenland hat mit 39% Lohnersatzquote das niedrigste Arbeitslosengeld Europas (vgl. URL16). Wer nach einem Jahr keinen neuen Job gefunden hat, bekommt für zwölf Monate eine monatliche Hilfsleistung von 200 Euro und verliert danach jegliche finanzielle Unterstützung. Viele der jungen Menschen sind noch nie in Beschäftigung gestanden und erfüllen damit die Ansprüche für das Arbeitslosengeld nicht. Ende 2016 galten 90% der griechischen Arbeitslosen als langzeitarbeitslos und waren damit von den staatlichen Unterstützungen abgeschnitten (vgl. URL17). Neben den materiellen Konsequenzen dürfen dabei die psychischen Folgewirkungen nicht unterschätzt werden: Arbeitslosigkeit ist ein gewichtiger Faktor von Entfremdung und untergrabenen Selbstwirksamkeitserwartungen. Trotz aller Kritik an den gegenwärtigen Ausprägungen der Lohnarbeit (auf die ich später eingehen werde) ist unfreiwillige Arbeitslosigkeit – in den Worten von Negt – „[…] ein Gewaltakt, ein Anschlag auf die körperliche und seelisch-geistige Integrität, auf die Unversehrtheit der davon betroffenen Menschen" (Negt 1987 [1984]: 8).

Die großen Lücken im Sozialsystem werden zu einem großen Teil von den traditionell starken Familienverbänden abgefangen. Bis 2012 kehrten 80% der Jugendlichen in die Familienhaushalte ihrer Eltern zurück (vgl. Roth 2012: 18), in vielen Familien sind eines oder mehrere Familienmitglieder vom Einkommen der Eltern bzw. der Großeltern abhängig. Ende 2016 gab es jedoch bereits 350.000 Familien, in denen kein Mitglied mehr einer Lohnarbeit nachging (vgl. URL17), im Jänner 2016 hielten sich 51,8% der Haushalte durch Rentenzahlungen über Wasser. Die Renten ersetzen also in einem nicht zu vernachlässigenden Ausmaß die fehlende sozialstaatliche Absicherung der jüngeren Generationen. Verschärfend wirkten sich deshalb nicht nur die massiven Gehaltskürzungen (alleine im Jahr 2014 um 32,1%) aus, sondern auch die mehrfachen Rentenkürzungen (vgl. URL18). Obwohl sich die griechische

Wirtschaft seit 2014 auf einem sehr niedrigen Niveau stabilisiert hat (vgl. URL19), wurde die Lebenssituation großer Teile der Bevölkerung noch schwieriger, da das Ersparte im mittlerweile neunten Krisenjahr häufig aufgebraucht ist und die Unterstützung durch die älteren Generationen wegbricht. Am verwundbarsten sind die Menschen, die von Anfang an auf keine Unterstützung durch die Familie zählen konnten.

3.4. Postdemokratie und Entfremdung

Würden Wahlen etwas ändern, so wären sie verboten.

Emma Goldman[26]

Um dieses neoliberale Programm der Schocktherapie und inneren Abwertung durchzusetzen, verknüpfen die Kreditgeber jeden Kredit mit einer Gegenleistung. Die Kredithilfen dienen der Erhaltung der elementarsten Staatsfunktionen, während im Gegenzug ein rücksichtsloses Austeritätsprogramm durchgesetzt wird. Der griechische Staat hat damit seine Handlungsfreiheit verloren – und zwar beinahe vollkommen unabhängig von der politischen Agenda der jeweils gewählten griechischen Regierung (vgl. Köper/ Taraben 2015: 91f). Obwohl seit Ausbruch der Krise in Griechenland politisch recht verschiedenartige Regierungskonstellationen an die Macht kamen[27], wurden die vermeintlichen ideologischen Unterschiede nur ausgesprochen selten in Realpolitik umgesetzt. Dieses Phänomen ist nicht nur in Griechenland zu beobachten: Während sich die Parteien nach wie vor mit Begriffen wie sozialdemokratisch, konservativ, rechts, Mitte oder sogar linksradikal[28] belegen, gleichen sie

[26] Dieser Satz wird der Anarchistin Emma Goldman zugeschrieben, eine brauchbare Quelle konnte ich dafür allerdings nicht finden. Auf jeden Fall ist dieser Satz ein beliebter anarchistischer Slogan. Zitate von Slogans, Songtexten etc. sollen sichtbar machen, dass viele der hier beschriebenen Thematiken schon zu früheren Zeiten relevant waren und bis in die Popkultur und den Alltagsdiskurs reichen.

[27] Ab 7. Oktober 2009 regierte die sozialdemokratische *PASOK* mit absoluter Mehrheit, die Regierungszeit war von Beginn an vom Ausbruch der Krise überschattet und es wurde ein Sparprogramm durchgesetzt, das die Partei bei späteren Wahlen in die Bedeutungslosigkeit versinken ließ. Nach dem Rücktritt von Ministerpräsident Giorgos Papandreou übernahm am 11. November 2011 der parteilose ehemalige Vizepräsident der Europäischen Zentralbank, Loukas Papadimos, mit Unterstützung der *PASOK*, der konservativen *Nea Dimokratia* und der rechtspopulistischen *LAOS* diese Funktion. Es folgte eine technokratische Übergangsregierung, die vor allem mit parteilosen Fachleuten besetzt war. Nach der Parlamentswahl im Juni 2012 wurde eine Koalition aus *Nea Dimokratia*, *PASOK* und der linksliberalen *DIMAR* unter Ministerpräsident Andonis Samaras angelobt. Seit dem 27. Jänner 2015 regiert eine Koalition der sozialdemokratischen *Syriza* mit der rechtspopulistischen *ANEL*.

[28] So ist *Syriza* eine Abkürzung von ‚Synaspismos Rizospastikis Aristeras', was man mit ‚Koalition der radikalen Linken' übersetzen kann. Mit Linksradikalismus hat die Politik der *Syriza* allerdings wenig zu tun: Programmatisch

sich programmatisch und vor allem realpolitisch immer stärker an. Parallel dazu geschieht eine schleichende und verdeckte Übernahme der Macht durch große ökonomische Player. Demokratische Wahlen werden zu öffentlichen Spektakeln, in denen konkurrierende Teams von PR-Expert_innen die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe mit vorausgewählten Themen dominieren. Während die Mehrheit der Bürger_innen eine passive, schweigende und apathische Rolle spielt, wird die reale Politik hinter verschlossenen Türen von gewählten Regierungen und einflussreichen Wirtschaftseliten gemacht. Colin Crouch nennt dieses System *Postdemokratie*: Während die meisten Elemente einer demokratischen Grundordnung, etwa die Wahlen, formal intakt sind, ist der tatsächliche Einfluss der Bevölkerung auf das politische Handeln marginal (vgl. Crouch 2008 [2003]: 10). „In einer Postdemokratie, in der immer mehr Macht an die Lobbyisten der Wirtschaft übergeht, stehen die Chancen schlecht für egalitäre politische Projekte zur Umverteilung von Wohlstand und Macht sowie die Eindämmung des Einflusses mächtiger Interessensgruppen“ (Crouch 2008 [2003]: 11).

Ein typisches Beispiel für den postdemokratischen Zustand Griechenlands fand im November 2011 statt: Ein vom Ministerpräsidenten Giorgos Papandreou geplantes Referendum über die Sparpolitik wurde nach massiver innen- und außenpolitischer Kritik abgesagt. Papandreou trat zurück und stimmte der Bildung einer Übergangsregierung zu, die vom ehemaligen Vizepräsident der Europäischen Zentralbank, Loukas Papadimos, geleitet wurde (vgl. URL12). Eine ähnliche Technokraten-Regierung wurde beinahe zeitgleich in Italien unter Mario Monti, u.a. Berater von *Goldman Sachs* und *Coca-Cola*, installiert (vgl. URL13). Statt Politiker_innen sollten nun (Finanz-)Expert_innen die Geschicke des Landes bestimmen, die Finanzmärkte beruhigen und die von der EU geforderten Sparmaßnahmen umsetzen. Demokratisch gewählt wurden diese Technokraten allerdings nicht (vgl. Reinbold/ Hebel 2011).

Große Hoffnungen hatten viele Griech_innen nach dem international vielbeachteten Wahlgewinn der *Syriza* unter dem Vorsitz von Alexis Tsipras im Jänner 2015. Die *Syriza* war angetreten, um das von der *Troika* (einer Kooperation aus *EZB*, *IWF* und *Europäischer Kommission*) aufoktroyierte Sparprogramm neu zu verhandeln. Im *Programm von Thessaloniki* präsentierte man eine sozialdemokratische, keynesianische Grundsatzerklärung: Gefordert wurden eine teilweise Streichung der Schulden und ein europäischer New Deal. Außerdem wollte man die Rückzahlung der verbleibenden Schulden an die Wachstumsrate koppeln, Löhne und Pensionen wieder erhöhen und den Sozialstaat neu aufbauen (vgl. URL22). Viele

kann man sie der klassischen Sozialdemokratie zuordnen, realpolitisch ist sie aus weiter unten erörterten Gründen kaum mehr dem linken Spektrum zuzuordnen.

meiner Gesprächspartner_innen erzählten, dass nach dem Wahlsieg der *Syriza* eine außergewöhnliche Stimmung in der Luft lag: „Alles war politisiert, alle haben von Politik geredet. Nach der Wahl hätten wir uns am liebsten einen Gruß wie ‚Schönen Neubeginn' zugerufen, aber es gab dafür keine Worte. In den Anfangstagen stand fast das ganze Land hinter Varoufakis[29] und der *Syriza* – auch wenn sie sie gar nicht gewählt hatten" (Papadopoulou, Int. am 15.5.2015), so Maria Papadopoulou, eine 38-jährige Kindergärtnerin. Der Wahlsieg der *Syriza* gab einem großen Teil der griechischen Bevölkerung nach langen Jahren der Rezession neue Hoffnung auf Veränderung. Es folgten lange, teilweise lähmende Verhandlungen von Tsipras und Varoufakis mit der Europäischen Union (diesmal in Form der *Euro-Gruppe*[30]), während denen die Stimmung von Hoffnung wieder langsam zurück in Richtung Apathie kippte. Die *Syriza* wies auf die ökonomische Absurdität des Vorgehens ihrer Kreditgeber hin: Einerseits vergrößert die Aufrechterhaltung der Zahlungsfähigkeit durch Notkredite die griechischen Staatsschulden immer weiter, andererseits verunmöglichen die daran geknüpften Reformvorschriften jeden Wirtschaftsaufschwung, der das Land wieder geschäftsfähig machen und zur Schuldenbedienung befähigen würde (vgl. Köper/ Taraben 2015: 85).

Die Verhandler der *Syriza* bezogen sich dabei auf den Willen der griechischen Bevölkerung, der in einem klaren Wahlergebnis ausgedrückt wurde. Die Repräsentant_innen der *Euro-Gruppe*, allen voran der deutsche Finanzminister Wolfgang Schäuble, stellten jedoch schnell klar, dass Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaftswährung weder wählbar noch abwählbar, sondern ‚Gebote der ökonomischen Vernunft', ‚Notwendigkeiten' oder einfach ‚die Realität' seien (vgl. ebd.: 88). Jeroen Dijsselbloem, der Vorsitzende der *Euro-Gruppe*, hatte eine ganz eigene Erklärung für die Krise der südlichen Euroländer: „Ich kann nicht mein ganzes Geld für Schnaps und Frauen ausgeben und anschließend [die nördlichen Euroländer] um ihre Unterstützung bitten" (URL25). Für diesen Kurs gab es viel Unterstützung von den (vor allem deutschsprachigen) Medien, die kein Klischee des faulen und verschlagenen Südländers ausließen: Die *Bild*-Zeitung erschien am 20. Februar 2015 mit der Schlagzeile „Russe oder Grieche – wer ist gefährlicher für uns?" (vgl. URL26). Gemeint waren Vladimir Putin und Alexis Tsipras, während die Wortwahl auf die gesamte Bevölkerung beider Staaten schließen ließ. Aber nicht nur die Boulevardmedien bedienten antigriechische Ressentiments, auch in

[29] Yanis Varoufakis war vom 27. Jänner bis zum 6. Juli 2015 griechischer Finanzminister. Während der Verhandlungen mit der *Troika* wurde er zu einer Art Polit-Popstar, gleichzeitig Hassfigur und Liebling der internationalen Medien (vgl. URL23).

[30] Die *Euro-Gruppe* ist ein informelles Gremium, in dem die Minister_innen aus den Mitgliedstaaten der Eurozone über Währungsfragen beraten (vgl. URL24).

konservativen, liberalen oder scheinbar neutralen ‚Qualitätsmedien' zeigen sich ähnliche Muster, beim öffentlich-rechtlichen Fernsehsender *ARD* sogar in einer Kindersendung: In „Lisas Welt: Der Grieche ist zwar arm, aber cool" wurde der griechische Finanzminister und ehemalige Universitätsprofessor Yanis Varoufakis als halbstarker Finanzrebell dargestellt, als motorradfahrender Bruce Willis-Verschnitt, der mit Pistolen um sich schießt. Als vernünftiges Gegenüber präsentierte man – unter ständiger Betonung der Wichtigkeit des Sparkurses – den deutschen Finanzminister Schäuble (vgl. URL27).

Auch in der *ZIB24* des *ORF* berichtete Moderator Roman Rafreider im Beitrag „Unmut über Griechen wächst" vom „bizarren Duo" Tsipras und Varoufakis, das sich „in Lederjacke und offenem Hemd mit den mächtigsten und wichtigsten Geldgebern anlegt." Weiter: „Denn das Groteske ist: sie wollen und müssen gerettet werden von der Euro-Gruppe, aber sie wollen die Bedingungen diktieren und genau das wird es so nicht spielen (vgl. URL28)". Hier wurde sogar auf den Versuch verzichtet, journalistische Neutralität vorzutäuschen. Die genannten Beispiele stehen stellvertretend für eine Unzahl an ähnlichen Berichten, der verhältnismäßig wenige ausgewogene Darstellungen gegenüberstanden. Eine breite öffentliche Diskussion über die griechischen Vorschläge bzw. über die Sinnhaftigkeit des Spardiktats wurde dadurch verunmöglicht.

Höhepunkt des Konfliktes zwischen der griechischen Regierung und der *Euro-Gruppe* war ein Referendum, das – im Gegensatz zur abgesagten Volksabstimmung im Jahr 2011 – gegen große Widerstände am 5. Juli 2015 tatsächlich durchgeführt wurde. In diesem von der Regierung Tsipras initiierten Referendum sollte die griechische Bevölkerung abstimmen, ob sie das Angebot der Gläubiger und die dort formulierten Bedingungen befürwortet oder ablehnt (vgl. Höhler/ Simantke 2015). Von den Gläubigern wurde das Referendum von Beginn an missbilligt und als unverbindlich betrachtet, während Tsipras die Position vertrat, dass ein Nein die Verhandlungsposition Griechenlands stärken würde. Mit 61,31 % (bei einer Wahlbeteiligung von 62,50 %) stellte sich die Mehrheit der Griech_innen schließlich auf die Seite von Tsipras und votierte für ‚Oxi' bzw. ‚Nein' (vgl. URL29). Die Hoffnungen der Griech_innen auf Veränderungen wurden jedoch herb enttäuscht, denn die Euro-Gläubiger lehnten jedes Entgegenkommen ab: Griechenland sollte verstehen und akzeptieren, dass es über kein Geld verfügt und damit auch die eingeforderte Handlungsfreiheit verloren hat (vgl. Köper/ Taraben 2015: 91). Am 13. Juli 2015 stimmte Tsipras einem Vorschlag der Gläubiger zu, der für Griechenland sogar noch wesentlich härter war als der, den die griechische Bevölkerung nur wenige Tage davor per Referendum abgelehnt hatte (vgl. Birnbaum/ Ziedler 2015).

Was bedeutet das nun für die griechische Bevölkerung? Neben den schon genannten materiellen Belastungen, sei es durch höhere Steuern, geringere Gehälter oder gestrichene Sozialleistungen, darf die psychische Komponente nicht außer Acht gelassen werden. Für Rosa entsteht Entfremdung häufig dort, wo Selbstwirksamkeitserwartungen untergraben werden. Dieser Prozess steht oft in einem Zusammenhang mit Hierarchien und Machtverhältnissen (vgl. Rosa 2016: 757). Der Fall Griechenland ist nun ein Extrembeispiel für untergrabene Selbstwirksamkeitserwartungen. Seit Beginn der Krise ist die Gesellschaft sogenannten Strukturanpassungsprogrammen ausgeliefert, die im Endeffekt nichts anderes als eine stetige Herabsetzung der Lebensqualität bedeuten. Die griechische Bevölkerung reagierte auf diesen Zustand mit Demonstrationen und Streiks, sie brachte durch Wahlen eine Partei an die Macht, die als linksradikal wahrgenommen wurde – geändert hat sich durch all diese Anstrengungen im Endeffekt so gut wie nichts. Es ist weitgehend irrelevant, von wem Griechenland regiert wird, wenn die obersten Entscheidungsträger_innen nicht im griechischen Parlament zu finden sind.

Weiters stehen in westlichen Demokratien grundsätzlich keine Parteien zur Wahl, die in der Lage wären, das kapitalistische System grundsätzlich zu ändern. Barclay konstatierte schon 1982: „Tatsächlich kann sich der Wähler […] nur für die Kandidaten einer vorher schon selektierten Gruppe entscheiden, und es gibt niemals eine Wahl zwischen Vertretern wirklich gegensätzlicher Ideologien. Der Unterschied zwischen den großen Parteien, die eine Chance haben, Wahlsieger zu werden, ist in einem westlichen Land nicht größer als der Unterschied zwischen den rivalisierenden Fraktionen innerhalb der kommunistischen Partei der Sowjetunion oder der Volksrepublik China“ (Barclay 1982 [1985]: 243). Speziell regierende Linksparteien enttäuschen ihre Wähler_innen regelmäßig, weil auch sie sich den kapitalistischen Imperativen nicht entziehen können – ihre materielle Grundlage (das Steuergeld) und damit ihr politischer Spielraum ist mit einer erfolgreichen Kapitalakkumulation verknüpft (vgl. Heinrich 2005: 216f). Nach dem neoliberalen Konsens der 1990er und 2000er Jahre rückten die Parteien sogar noch näher zusammen. Das Grundprinzip der ‚wettbewerbsgesteuerten Marktwirtschaft‘ ist sogar in der Wirtschaftsverfassung der EU festgeschrieben (vgl. URL7). Dieser Mangel an echten Wahlmöglichkeiten führt zu einem starken Vertrauensverlust in demokratische Prozesse, zu einer Entfremdung von politischen und ökonomischen Institutionen wie dem Staat, dem Markt, den Banken und im Fall Griechenlands speziell auch der Europäischen Union (vgl. Harvey 2014: 196).

Diese Ablehnung staatlicher Institutionen ist auch statistisch messbar: 2007 hatten gerade einmal 5% der Griech_innen Vertrauen in politische Parteien und Gewerkschaften, zwischen 5 und 10% vertrauten den Medien und 7,5% dem Bankensystem (vgl. Kampourakis 2017). Diese Zahlen sind zwar europaweit herausragend, dennoch ist Griechenland hierbei keineswegs als Einzelfall zu betrachten, denn es handelt sich hier um die weit verbreiteten Auswirkungen des Phänomens, das Crouch *Postdemokratie* nennt. Griechenland ist jedoch ein Beispiel, an dem diese Entwicklungen wie unter einem Brennglas beobachten werden können. Neoliberales und postdemokratisches Krisenmanagement entfremdet allerdings nicht nur von den politischen und ökonomischen Institutionen, sondern blockiert durch Arbeitslosigkeit oder prekäre und ausbeuterische Arbeitsverhältnisse auch zielgerichtete Lebensplanungen – laut Jaeggi ebenfalls ein stark entfremdender Faktor (vgl. Jaeggi 2005: 53). Sehr komplex und schwierig zu bewerten ist die Frage, ob die Krise und das Krisenmanagement auch zwischenmenschliche Beziehungen entfremdet. Meine Gesprächspartner_innen hatten dazu durchwegs verschiedene Meinungen, eine Seite beklagte Zerfall und Entsolidarisierung der Gesellschaft, die sich etwa in Aggressionen in alltäglichen Situationen auf der Straße oder dem Aufstieg der rechtsextremen Partei *Chrysi Avgi* (Goldene Morgenröte) äußert, die andere Seite betonte die Entstehung eines neuen oder wiederentdeckten Zusammenhaltes von Familien, Freund_innen oder Interessensgemeinschaften.

Es ist schwer möglich alle Aspekte der griechischen Krise, die ja nicht nur eine Finanzkrise, sondern auch eine soziale Krise, eine Krise der Institutionen, eine Krise der körperlichen und geistigen Gesundheit oder auch eine Orientierungskrise ist, darzustellen. Stellvertretend für alle Gesichtspunkte, die es nicht oder nur unzureichend in meine Arbeit geschafft haben, möchte ich die Abwanderung aus den Städten und die Krise des Gesundheitswesens beschreiben – dabei aber auch zeigen, dass die betroffenen Menschen immer auch Akteur_innen, also handelnde Subjekte, sind.

3.5. Raus aus der Großstadt

Es ist der 1. Mai 2013, ich befinde mich in Leonidio, einer Kleinstadt mit knapp 4000 Einwohner_innen in Arkadien auf der Peloponnes-Halbinsel. Das Städtchen liegt malerisch zwischen dem ägäischen Meer und den Bergen des Parnon-Gebirges. Der Unterschied zum hektischen Chaos der Hauptstadt könnte nicht größer sein: Hier scheint man den Ort gefunden zu haben, wo die früheren Griechenland-Klischees noch Wirklichkeit sind. Leonidio wirkt

ruhig und entschleunigt, in den Kafeneios sitzen ausschließlich Männer und spielen Tavlis[31], alte Traditionen scheinen noch lebendig zu sein, während man von der Wirtschaftskrise auf den ersten Blick kaum etwas bemerkt.

Am frühen Vormittag dringt der Lärm einer Demonstration in meine Unterkunft – ungewöhnlich für diesen sonst so ruhigen Ort. Parolen werden durch ein Megaphon gerufen, dazwischen hört man Songs, die klar mit Antifaschismus assoziiert werden, etwa „Clandestino" von Manu Chao oder „Bella Ciao", das legendäre Lied der italienischen Partisan_innen. Ich mache mich auf die Suche nach der Geräuschquelle und stoße am Rande der Hauptstraße auf eine kleine Gruppe junger Griech_innen, teils in subkulturellen Outfits. Sie halten ein Transparent, auf dem die Slogans „Wir zahlen die Krise nicht für die Deutschen!" und „Gegen den Staat – Solidarität – Nehmt das Leben in die eigene Hand!" geschrieben stehen. Die kleine Erste-Mai-Kundgebung wirkt in diesem ländlich und konservativ geprägten Städtchen seltsam deplatziert und weckt meine Neugierde. Ich erfahre, dass die Demonstrant_innen vor wenigen Monaten gemeinsam ein soziales Zentrum namens *PAZL* (‚Puzzle') gegründet haben. Während in Athen und anderen großen Städten die Gründung von selbstverwalteten sozialen Zentren (‚Steki') an der Tagesordnung ist, ist das in ruralen Gegenden eine Ausnahmeerscheinung. Wie kam es dazu?

Ich treffe die 24-jährige Loukia Dolianiti und die 27-jährige Thomais Roussali im *PAZL*, einem kleinen Haus in der Nähe des Ortszentrums. Das Gebäude gehört einem Amerikaner, der sich nur selten in Leonidio aufhält und es für monatlich 150 Euro an die Aktivst_innen vermietet. Das soziale Zentrum wurde von fünf Personen gegründet. Alle Gründungsmitglieder sind in Leonidio geboren und später weggezogen, um schließlich wieder in ihren Herkunftsort zurückzukehren. Roussali: „Nicht weil wir das wollten, sondern weil wir keine andere Wahl hatten" (Rousali/ Dolianiti, Int. am 10.5.2013). Mit 18 war Roussali nach Patras, der drittgrößten Stadt Griechenlands, gezogen, hatte Lehramt studiert und wollte Volksschullehrerin werden. „Ich habe dort aber keinen Job gefunden und musste meine Ausgaben einschränken. Also bin ich mit 25 Jahren zurückgekommen, um meinem Vater nicht auf der Tasche zu liegen. Hier habe ich ein wenig Arbeit. Außerdem wollte ich hier unbedingt etwas Neues machen!" Dolianiti ergänzt: „Bei mir war es ganz ähnlich. Nach der Schule bin ich nach Sparta gegangen und habe eine Ausbildung zur Krankenpflegerin gemacht. Als ich keinen Job gefunden habe, bin ich nach Leonidio zurückgekehrt. Hier habe ich befristete Jobs, für zwei oder drei Monate, dann bin ich wieder arbeitslos." Roussali: „Die anderen drei Leute

[31] Ein Brettspiel, das man mit Backgammon vergleichen kann.

vom *PAZL* haben eine ähnliche Geschichte. Wegziehen, Arbeitslosigkeit, Rückkehr. Aber wir wollten alle etwas Neues, etwas Anderes machen – deshalb haben wir das *PAZL* gegründet!“ Dolianiti: „Wir sind in einem Café gesessen und haben festgestellt, dass wir keinen Raum haben, in dem wir uns treffen können, um unsere Probleme zu besprechen. Oder um andere Leute kennenzulernen, die vielleicht die gleichen Probleme haben.” Roussali: „Wir wollten Menschen treffen und schöne Dinge machen, soziale und kulturelle Dinge. Wir haben z.B. ein Projekt für Kinder mit Lernschwierigkeiten und eines gegen Gewalt an Schulen gemacht. Außerdem veranstalten wir Partys, um das finanzielle Überleben des *PAZL* zu sichern. Und wir machen Filmabende. Gestern haben wir *Die Welle* gezeigt, einen deutschen Film“ (ebd.).

Das *PAZL* entstand im Oktober 2012, der Name ist ein Akronym: P steht für Place, A für Selbstverwaltung (‚autodiaxeirisi‘), Z für Leben (‚zoi‘) und L für Leonidio – kurz: ein Ort für selbstverwaltetes Leben in Leonidio. Mittlerweile partizipieren zwischen fünfzehn und zwanzig Personen und bringen ihre eigenen Ideen ein. Dolianiti erzählt von den Anfangsschwierigkeiten: „In der ersten Phase hatten die Leute Angst, sie dachten, dass wir hier Anarchist_innenpartys schmeißen wollen. Aber ich denke, dass diese Befürchtungen jetzt weg sind.“ Roussali: „Viele Dorfbewohner_innen haben nicht verstanden, dass wir hier Dinge tun, die auch für sie interessant sind. Sie wussten z.B. nicht, dass wir Aktivitäten für Kinder anbieten. Aber wir versuchen sie zu überzeugen, dass wir hier etwas Gutes und Schönes machen.“ Dolianiti: „Wir hätten gerne viele Jugendliche und junge Menschen hier, damit sie ihre eigenen Ideen für Leonidio einbringen und ihre Gedanken erweitern können. Aber leider kommen die meisten nicht, sondern sitzen lieber in den Cafés oder vor ihren Computern.“ Roussali: „Es ist in Leonidio nicht einfach, etwas Politisches zu machen. Für die Leute ist es immer gleich Anarchismus. Dabei gibt es bei uns ganz unterschiedliche politische Ideen. […] Die Menschen hier sind konservativ und altmodisch, leider auch die Jungen. Vor allem die jungen Menschen, die nie studiert und in der Stadt gelebt haben. Sie wachsen wie ihre Eltern und Großeltern auf und wenn sie etwas sehen, dass sie nicht kennen, wie das *PAZL*, dann akzeptieren sie es anfangs nicht. Aber wenn sie sich einmal an diese Dinge gewöhnt haben, dann werden sie einsehen, dass es auch andere Arten zu leben gibt.“ Für Roussali war die Rückkehr aus Patras nicht einfach: „Das ist nun zweieinhalb Jahre her. Es war schwierig, denn ich war in einer Stadt, in der ich Freund_innen aus dem ganzen Land hatte, die ganz unterschiedliche Ideen hatten und insehr verschiedenen Situationen aufgewachsen waren. Dann kommst du hierher zurück und die Menschen haben sich kein bisschen verändert. Das ist schwer zu akzeptieren, aber wir versuchen es. Immerhin haben wir uns und wir versuchen das Beste aus der Situation zu machen“ (ebd.).

Auch bezüglich der Geschlechterrollen ist das *PAZL* eine Ausnahme: „Üblicherweise machen die Frauen die ganze Hausarbeit. Nicht nur in Leonidio, in ganz Griechenland. Aber das *PAZL* ist selbstorganisiert, hier müssen alle putzen! Das funktioniert gut, denn wir haben hier auch aufgeschlossene Männer“ (ebd.).

In Dolianitis und Roussalis Zukunftsplanung hat ein adäquater Job oberste Priorität. Dafür würden sie auch einen weiteren Ortwechsel in Kauf nehmen. Dolianiti: „Ich möchte Arbeit finden. Ich möchte das tun, was ich gelernt habe, aber hier gibt es nur bestimmte Jobs, in der Taverne oder im Café. Aber meine Schwester lebt in Frankreich und vielleicht werde ich auch hinziehen, um dort etwas zu finden.“ Roussali: „Ich habe mich noch nicht entschieden. Mir gefällt es hier, aber natürlich habe ich auch Freund_innen in der Stadt. Aber ich brauche einen Job, das ist das Wichtigste“ (ebd.).

Was wir hier erleben, ist ein Beispiel für die Umkehrung eines Trends, der Griechenland jahrzehntelang geprägt hat: Statt der die Vergangenheit dominierenden Verstädterung kommt es nun zu einer vermehrten (Re-)Migration[32] auf das Land. Während die frühe Urbanisierung hauptsächlich mit Fluchtbewegungen zu tun hatte, etwa der *Kleinasiatischen Katastrophe*[33] von 1922, als Flüchtlinge gezielt in städtischen Gebieten angesiedelt wurden (vgl. Apostolidou 1991: 52), waren es in den Jahrzehnten vor der Krise vor allem die Chancen auf Bildung, sozialen Aufstieg und einen urbanen Lebensstil, die vorwiegend junge Menschen aus ruralen Gegenden in die Städte zog (vgl. Sowa 2016: 69). Für viele war das Leben in der Stadt auch eine Flucht vor fehlender Privatsphäre, traditionellen Rollenbildern und sozialer Kontrolle, also der ständigen Einmischung von Familie, Nachbar_innen oder Dorfbewohner_innen in persönliche Lebensbereiche wie die Ausbildung, die Partner_innen- oder Berufswahl (vgl. Apostolidou 1991: 31). Alleine zwischen 1955 und 1977 migrierten rund 2.000.000 Griech_innen von ländlichen in städtische Regionen, der Anteil der urbanen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung Griechenlands wuchs von 37% auf 53% (vgl. Apostolidou 1991: 53), 2015 betrug er beachtliche 78% (vgl. URL30).

[32] In den meisten mir bekannten Fällen handelte es sich um eine Rückkehr auf das Land. Es gibt aber auch Fälle, in denen die Binnenmigrant_innen in der Stadt aufgewachsen sind und erstmals in ländliche Regionen ziehen. Deshalb verwende ich die Bezeichnung „(Re-)Migration“, die beide Varianten einschließt.

[33] Nach der Kriegsniederlage Griechenlandes gegen die Türkei kam es 1923 zur Unterzeichnung des *Lausanner Friedensvertrages*, der u.a. einen griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausch vorsah. So kam es zur Zwangsumsiedlung von mehr als 1,2 Millionen Griech_innen und etwa einer halben Million Türk_innen (vgl. Zelepos 2014: 118ff).

Dennoch haben beinahe alle Stadtbewohner_innen Griechenlands noch Beziehungen zu ihren eigenen Herkunftsdörfern bzw. denen ihrer Vorfahr_innen. An hohen Feiertagen leeren sich die Städte und die Familienkontakte werden gepflegt. Auch die Versorgung der Stadtbevölkerung mit Erzeugnissen aus der Landwirtschaft erfolgt traditionell über familiäre Netzwerke und erfährt gerade durch die Krise eine Renaissance (vgl. Sowa 2016: 36).

In einer Krise können sich die Prioritäten ändern: In einer 2012 durchgeführten repräsentativen Umfrage von Bewohner_innen von Athen und Thessaloniki zwischen 25 und 44 Jahren gaben 68,2% der Befragten an, dass sie daran denken würden, in die Provinz zu ziehen, 19,3% hatten bereits Vorbereitungen dafür getroffen (vgl. URL31). Zehntausende gingen in die Dörfer ihrer Vorfahren zurück, um von Subsistenzwirtschaft zu leben (vgl. Kompsopoulos 2016: 97). Der Hauptgrund für die Migration auf das Land sind die fehlenden Arbeitsmöglichkeiten in den Städten (vgl. Gkartzios 2013: 158). Zwar ist die Arbeitslosigkeit auch in den ruralen Gebieten hoch, allerdings sind die Lebensumstände etwas einfacher: Die Lebenserhaltungskosten sind niedriger, zusätzlich besteht häufig die Option, selbst für die grundlegenden Nahrungsmittel zu sorgen – je nach Ausgangslage durch Obst- und Gemüseanbau in Hausgärten oder im größeren Stil auf Feldern, durch Haustierhaltung oder Fischerei. Außerdem ist der Zusammenhalt im Dorf größer als in der anonymen Großstadt, die gegenseitige Hilfe traditionell verbreiteter[34] (vgl. Sowa 2016: 77f). Dadurch ist die Krise in den ländlichen Gegenden weit weniger sichtbar als in den Großstädten, wo sie einem durch die allgegenwärtige Obdachlosigkeit, die langen Schlangen vor den Suppenküchen, die leerstehenden Geschäftslokale mit ihren verfallenden Fassaden oder die offenen Drogenszenen erbarmungslos vor Augen geführt wird.

Allerdings läuft auch die (Re-)Migration auf das Land nicht immer reibungslos ab. Häufig fehlt es an Grundkapital und landwirtschaftlichem Fachwissen oder die Nutzflächen lagen lange brach und sind deshalb in einem schlechten Zustand (vgl. Sowa 2016: 89). In meinem Fallbeispiel wollten Roussali und Dolianiti Tätigkeiten nachgehen, die in etwa ihren Ausbildungen entsprachen, was sich als äußerst schwierig erwies. Außerdem bedeutet eine Rückkehr auf das Land auch eine Rückkehr in die soziale Kontrolle: Während die einen die Dorfgemeinschaft als Schutzwall gegen die Verheerungen der Krise ansehen, wird sie von anderen als unerwünschte Einschränkung der Selbstbestimmung empfunden. Roussali und Dolianiti fühlen sich durch ihre Erfahrungen in der Stadt von den starren dörflichen Strukturen entfremdet. Dieses Entfremdungserlebnis führt bei ihnen jedoch nicht (oder nur kurzzeitig) zu

[34] Dass die Netzwerke gegenseitiger Hilfe mittlerweile auch in der Stadt angekommen sind, werde ich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen.

Apathie und Verzweiflung, sondern zu einem Zustand der Aktivität. Gegen alle widrigen Umstände – etwa die öffentliche Meinung – wurde eine Alltagsutopie geschaffen: Ein selbstverwalteter Ort, in dem nicht-hierarchische Begegnungen möglich sind und der sich radikal von den männlich dominierten Kafeneios unterscheidet. Dieser Ort soll nicht nur für die Rückkehrer_innen aus den Städten offen sein, sondern durch Initiativen wie niederschwellige kostenlose Bildungsangebote auch die restliche Dorfbevölkerung einbeziehen. Die Rückkehr in die ruralen Gebiete bringt dadurch nicht nur für die Binnenmigrant_innen Veränderungen: Es kommt zu einem Ideenfluss von den Städten in die ländlichen Regionen, sei es durch den Aufbau eines selbstverwalteten und emanzipatorischen Zentrums wie dem *PAZL* oder durch kreative Neuansätze in der Landwirtschaft, die nicht selten aus der Not geboren werden (vgl. Sowa 2016: 95f). Wie weit dieser frische Wind aus den Städten zu einem Wertewandel bei der Landbevölkerung führen kann, wird sich wohl erst in einigen Jahren bewerten lassen.

Im Mai 2016, drei Jahre nach meinem ersten Aufenthalt, besuche ich Leonidio ein weiteres Mal. Das *PAZL* existiert nach wie vor, Roussali bietet Programme für Kinder und einen kostenlosen Erste-Hilfe-Kurs an. Außerdem arbeitet man an einem Projekt, mit dem man Bewusstsein für einen verantwortungsvollen Fahrstil schaffen will[35]. Die eigenen politischen Ansichten will das *PAZL* eher im Hintergrund halten, um eine größere Breitenwirkung zu erzielen. Diese Taktik stieß nicht bei allen Mitgliedern des selbstverwalteten Raums auf Gegenliebe, einige bevorzugten eine politischere Ausrichtung und verließen das *PAZL*. Mani, ein Gründungsmitglied, die das Projekt aus diesem Grund verlassen hatte, rief mit sechs Mitstreiter_innen die *Pánjika Cooperative* ins Leben, eine Kooperative mit zwei Standbeinen: einerseits werden in einem Café fair gehandelte Produkte verkauft, andererseits bietet man Klettertouren auf den davor wenig genutzten Felshängen rund um Leonidio an (vgl. Roussali, Int. am 8.5.2016; URL32). Dolianiti lebt mittlerweile in Frankreich und arbeitet als Krankenpflegerin.

[35] Was auch bitter nötig ist, denn die Straßenränder rund um Leonidio sind gespickt mit Devotionalien, die an verstorbene Verkehrsteilnehmer_innen erinnern.

3.6. Gesundheit in der Krise

Die Menschenwürde, hieß es, wäre unantastbar,
jetzt steht sie unter Finanzierungsvorbehalt.

Konstantin Wecker[36]

Die von den Gläubiger_innen implementierte Austeritätspolitik hat auf sämtliche Lebensbereiche der Menschen Auswirkungen, besonders negative Folgen zeigen sich aber im Bereich des Gesundheitswesens. Griechenland wurde per Memorandum vorgeschrieben, seine öffentlichen Gesundheitsausgaben auf maximal 6% des Bruttoinlandsproduktes zu senken. Von allen EU-Staaten, die der Union vor 2004 beigetreten sind, gibt der griechische Staat nun am wenigsten Geld für sein Gesundheitssystem aus (vgl. Kentikelenis/ Karanikolos et al. 2014: 748). Das Budget der Krankenhäuser wurde in den letzten Jahren um 40% gekürzt, was zu einer chronischen personellen Unterbesetzung, einem Mangel an Medikamenten und längeren Wartezeiten führte (vgl. Kentikelenis/ Karanikolos et al. 2011: 1457). Parallel dazu wurden die Streetwork-Programme um ein Drittel reduziert und weniger Spritzen und Kondome an drogenabhängige Menschen verteilt. Kombiniert mit der Tatsache, dass die Menschen in der Krise ohnehin zu einem vermehrten Konsum von harten Drogen neigen[37], ergibt das ein explosives Gemisch: Gab es im Jahr 2009 15 dokumentierte HIV-Neuinfektionen unter intravenösen Drogenkonsument_innen, waren es 2012 bereits 484. Zwischen 2012 und 2013 verdoppelte sich die Häufigkeit von Tuberkulose in dieser Bevölkerungsgruppe (vgl. ebd.: 748). Viele neue HIV-Infektionen hängen auch mit der explodierenden Prostitution zusammen. Vereinzelt infizierten sich Personen absichtlich mit dem Virus, um Anspruch auf eine monatliche Unterstützung von 700 Euro bzw. einen schnelleren Zugang zu einer Drogentherapie zu bekommen (vgl. ebd. 2011: 1458). Die Malaria, die vierzig Jahre lang als ausgerottet galt, tauchte wieder auf, seit die Behörden aus finanziellen Gründen Programme zur Bekämpfung von Moskitos kürzte (vgl. ebd.: 748).

2013 sorgte Äkaterini Nikolaidou, Direktorin der Volksschule Gomfi, für Aufregung. In einem dramatischen Schreiben an ihre Kolleg_innen appellierte sie, gegen Hunger aktiv zu werden.

[36] Wecker 2011

[37] Als Droge der Krise gilt Sisa, eine Mischung aus Methamphetamin und wechselnden Zutaten wie Batteriesäure, Shampoo oder Motoröl. Sisa ist extrem günstig zu erwerben und schadet dem Körper massiv (vgl. Thelen 2013).

Sie sprach von „[…] dem Anblick eines zum Skelett abgemagerten Kind im Alter von sechs Jahren, das nach vielen Tagen seines Fehlens in einem elenden Zustand in der Vorschule erschien. Abgemagert, kränklich, am ganzen Körper zitternd. Die Eltern des kleinen Jungen sind arbeitslos. Sie leben in einem Loch. Ihnen fehlt sogar das Brot. Sie hungern buchstäblich. [...] Es ist jedoch nicht nur dieser Junge, der unterernährt ist!“ (URL33). Beinahe 40% aller griechischen Kinder sind von Armut und sozialer Ausgrenzung bedroht (vgl. URL34). Nachdem die Kindersterblichkeit viele Jahre lang gesunken war, kam es zu einer Trendumkehr: Zwischen 2008 und 2010 gab es eine Zunahme von 43% (vgl. Kentikelenis/ Karanikolos et al. 2014: 751).

In der Krise verschlechterte sich auch die psychische Gesundheit von Teilen der Bevölkerung. Dienste für psychische Gesundheit werden seit Ausbruch der Krise mehr als doppelt so oft beansprucht, die Einrichtungen haben also sowohl mit finanziellen Kürzungen als auch einem massiven Anstieg der Patient_innen zu kämpfen. Zwischen 2007 und 2011 ist die Selbstmordrate um 45% angestiegen (vgl. ebd.: 749f). Nikolaos Antonakakis und Alan Collins haben in einer Studie einen direkten Zusammenhang zwischen sinkenden öffentlichen Ausgaben und steigenden Suizidraten festgestellt (Antonakakis/ Collins 2015: 76).

Wer in Griechenland arbeitslos ist, verliert seine Krankenversicherung nach spätestens zwei Jahren (vgl. Kentikelenis/ Karanikolos et al. 2014: 749). Mit der steigenden Arbeitslosigkeitsrate stieg deshalb auch die Zahl der nichtversicherten Menschen: 2014 hatten etwa 30% der griechischen Bevölkerung und eine hohe Zahl an Migrant_innen und Flüchtlingen keine Krankenversicherung und mussten daher für Medikamente, Untersuchungen und Behandlungen selbst aufkommen (vgl. Dietrich/ Niedermoser et al. 2014: 5). Damit war für über drei Millionen Menschen keine adäquate medizinische Versorgung sichergestellt. Neben den finanziellen Hürden gibt es auch andere Gründe, Krankheiten unbehandelt zu lassen: In öffentlichen Spitälern gibt es lange Wartezeiten und insbesondere am Land und auf den Inseln kann keine flächendeckende medizinische Versorgung gewährleistet werden (vgl. Kentikelenis/ Karanikolos et al. 2011: 1457).

Trotz einer klaren Datenlage wurde der negative Einfluss der Austeritätspolitik auf die Gesundheit der Bevölkerung von offizieller Seite lange ignoriert. Damit wurde eine Form der Armut geschaffen, die vorher weitgehend abgeschafft war: die Gesundheitsarmut (vgl. Weinberg 2014: 20).

3.6.1. Das Gesundheitssystem vor der Krise

Bei aller berechtigten Kritik an der Zerschlagung des griechischen Gesundheitssystems muss einem bewusst sein, dass hier nicht unbedingt ein besonders gutes Gesundheitswesen zerstört wurde. Das System war von Korruption geprägt, wer *Fakelaki* (ein Geldbetrag in einem Umschlag) zahlen konnte, wurde besser behandelt (vgl. Dietrich/ Niedermoser et al. 2014: 5). Korruption und künstlich geschaffene Nachfrage führten außerdem zu unkontrollierbaren Ausgaben für diagnostische Untersuchungen und die Anschaffung von medizinischer Ausrüstung. Aufgrund intransparenter Preispolitik und mangelnder Mengensteuerung kam es zu einem starken Anstieg bei den Ausgaben für Arzneimittel. Es gab eine Überkapazität von Ärzt_innen bei gleichzeitigem Mangel an Pflegepersonal. Kurz vor Beginn der Wirtschaftskrise war das System durch hohe direkte oder informelle Zahlungen für die Erstversorgung geprägt, 45 bis 50% mussten privat bezahlt werden (vgl. Xanthos 2014: 11f). Korruption, Intransparenz und Ineffizienz waren also zentrale Probleme des Gesundheitswesens, die im Jahrzehnt vor der Krise zu einer Parallelökonomie führten. Katerina Notopoulou vom *Solidarity Social Medical Center* in Thessaloniki relativiert jedoch: „[Korruption war] zwar ein großes Problem, aber nicht die Regel. Wir betonen das deshalb, weil die Korruption das Hauptargument für die Privatisierung des öffentlichen Gesundheitswesens ist“ (Notopolouou 2014: 14). Vor dem Ausbruch der Krise wurde zumindest niemandem eine notwendige Behandlung verweigert.

Das öffentliche Gesundheitssystem Griechenlands wurde Anfang der 1980er Jahre von den Sozialdemokraten (*PASOK*) eingerichtet. Trotz vieler Schwächen garantierte es erstmals in der Geschichte des Landes einen freien Zugang zu medizinischer Versorgung unabhängig vom Einkommen der Menschen (vgl. Notopoloulou 2014: 13). Die Grundsätze waren Gleichheit und Universalität sowie der öffentliche und kostenlose Charakter der Dienste. Im ersten Jahrzehnt kam es zu einer großen Ausweitung der angebotenen Dienste. Im zweiten Jahrzehnt setzte eine Stärkung des Privatsektors ein und es wurden vermehrt Verträge mit privaten Diagnosezentren oder Krankenhäusern abgeschlossen. Diese neoliberalen Politikstrategien führten schon in den 1990er Jahren zu einer langsamen Zerstörung des öffentlichen Gesundheitswesens (vgl. Xanthos 2014: 11). Während es vor der Krise ein *Harmonisierungsverbot* gab, laut dem sich die EU nicht in die Gesundheitssysteme einzelner Mitgliedsstaaten einmischen durfte, wurde nun im Rahmen der verschiedenen Memoranden unmittelbar in die Gesundheitssysteme, aber auch in die Alterssicherungssysteme und die Tarifautonomie eingegriffen. Das dabei forcierte neue System erinnert an das hochgradig privatisierte US-amerikanische Modell, in dem die Teilhabe am Gesundheitssystem vor allem vom Einkommen der Bürger_innen abhängt (vgl.

Wolf/ Niedermoser et al. 2014: 4). So entsteht ein diskreditiertes öffentliches Gesundheitssystem mit niedriger Leistungsfähigkeit für die schlechter gestellten Bevölkerungsanteile, während parallel dazu ein privates System für die Mittel- und Oberklasse gefördert wird. Der Sozialstaat wird also durch eine kommerzialisierte Marktversion ersetzt (vgl. Xanthos 2014: 11).

Seit 2012 ist das deutsche Gesundheitsministerium (*BMG*) offizieller ‚Domain Leader' für Strukturreformen im griechischen Gesundheitssystem. Das gesundheitspolitische *Memorandum of Understanding* wurde im April 2012 vom griechischen Gesundheitsministerium, dem *BMG* und der von der *Europäischen Kommission* eingesetzten *Task-Force Griechenland* unterzeichnet. Die Tätigkeiten des deutschen Gesundheitsministeriums stehen in einem engen Zusammenhang mit der von den Gläubigern durchgesetzten Austeritätspolitik. Aber auch griechische Neoliberale wollten das größtenteils öffentliche griechische Gesundheitssystem in privatwirtschaftlich organisierte Gesundheitsmärkte umbauen. Bei den vom *BMG* angeleiteten ‚Reformen' geht es nicht um eine verbesserte und effizientere Versorgung, sondern um unternehmerische Profite. Für Harald Weinberg, gesundheitspolitischer Sprecher der deutschen Partei *DIE LINKE*, ist dies ein Verstoß gegen Artikel 35 der Grundrechtecharta der EU (vgl. Weinberg 2014: 18ff), in dem es heißt: „Jede Person hat das Recht auf Zugang zur Gesundheitsvorsorge und auf ärztliche Versorgung nach Maßgabe der einzelstaatlichen Rechtsvorschriften und Gepflogenheiten. Bei der Festlegung und Durchführung aller Politiken und Maßnahmen der Union wird ein hohes Gesundheitsschutzniveau sichergestellt" (URL35). Von einem hohen Gesundheitsschutzniveau kann im gegenwärtigen Griechenland tatsächlich keine Rede sein.

Seit dem Beginn der Austeritätspolitik lässt sich die Zerstörung des Gesundheitssystems in verschiedene Phasen aufteilen: Von Jänner bis September 2010 gab es eine 60-prozentige Kürzung des Budgets für die laufenden Betriebskosten des öffentlichen Gesundheitswesens. Zwischen September 2010 und April 2011 wurde ein ‚Eintrittsgeld' von drei Euro für Krankenhäuser eingeführt und bald auf fünf Euro angehoben. Menschen mit Krankenversicherung müssen einen Selbstbehalt auf Behandlungen und Medikamente bezahlen. Menschen ohne Krankenversicherung, also etwa drei Millionen Menschen, mussten (bis zum 1. Juni 2016, siehe Seite 63) die kompletten Kosten für ihre medizinische Versorgung selbst übernehmen. Unter ihnen waren Arbeitslose, Migrant_innen ohne Papiere, aber auch Selbstständige, die ihre Versicherung nicht mehr bezahlen konnten. Unbezahlte Rechnungen

für Behandlung wurden an das Finanzamt weitergereicht, welches versuchte, das Geld am Ende des Jahres mit den Steuern einzuziehen (vgl. Notopoloulou 2014: 13f).

Von Mai bis Oktober 2011 wurden 137 Krankenhäuser ohne wissenschaftlich fundierte Gründe zu 83 zusammengeführt, 4500 Betten geschlossen, Psychiatrien und Einrichtungen für drogenabhängige Menschen aufgelöst. Damit wurden gerade besonders verletzbare Bevölkerungsgruppen weiter an den Rand gedrängt. Seit November 2011 wurden 556 gut ausgestattete Betten des öffentlichen Gesundheitsdienstes privaten Versicherungen für ihre Klient_innen überlassen. Öffentliche und private Krankenhäuser wurden denselben Management-Strategien unterworfen. Ab 2013 wurden die Grundversorgungsdienste (*PHS*) in den freien Markt überführt. Die Kosten sind dadurch jedoch nicht gesunken, denn für viele Untersuchungen, die an private Labors ausgelagert wurden, muss nun wesentlich mehr gezahlt werden. Gleichzeitig wurden tausende Ärzt_innen und Pfleger_innen aus dem öffentlichen Dienst entlassen. Es gibt einen systematischen Rückzug des Staates aus den Gesundheitsdienstleistungen und eine Übergabe an private Großunternehmen (vgl. ebd.: 14f).

Durch diesen Abbau des staatlichen Gesundheitsdienstes kam es zu einer hohen Arbeitslosigkeitsrate unter Ärzt_innen, die wiederum eine massive Abwanderung auslöste (vgl. URL36). Mehr als 4000 griechische Ärzte und Ärztinnen verließen zwischen 2010 und 2013 das Land. Viele von ihnen wanderten nach Deutschland aus, wo sie aktiv angeworben wurden. Mit 2847 nach Deutschland migrierten Ärzt_innen nimmt Griechenland den zweiten Platz hinter Rumänien ein. Dem griechischen Staat, der die Ausbildung der Mediziner_innen bezahlt hat, entsteht durch die Abwanderung ein gewaltiger volkswirtschaftlicher Schaden (vgl. Dietrich 2014: 27).

3.6.2. Solidarische Kliniken

Den öffentlichen Krankenhäusern mangelt es mitunter an Arzneimitteln, Verbandsmaterial und selbst so einfachen Dingen wie Desinfektionsmittel und Klopapier, die Mitarbeiter_innen stehen unter hohem Druck. Ihre Löhne wurden um 30-50% gekürzt, häufig werden Bereitschaftsdienste und Überstundenzuschläge über Monate nicht ausgezahlt. Erschwerend kommt hinzu, dass sich viele Menschen Besuche bei niedergelassenen Ärzt_innen nicht mehr leisten können und deshalb auf medizinische Notfälle warten, um sich ins Krankenhaus begeben zu können (vgl. Rakowitz 2014: 24ff).

Aus den genannten Gründen wurden ab 2011 etwa 40 selbstverwaltete solidarische Klinken in

ganz Griechenland gegründet, zusätzlich entstanden zahlreiche solidarische Apotheken. Stellvertretend möchte ich an dieser Stelle zwei der größten und renommiertesten Solidaritätsklinken vorstellen: die *Metropolitan Community Clinic at Helliniko* (*MCCH*) in Athen und das *Solidarity Social Medical Center* (*KIA*) in Thessaloniki.

3.6.2.1. Metropolitan Community Clinic at Helliniko (MCCH)

Die Idee für die Klinik in Helliniko entstand während der Besetzung des Athener Syntagma-Platzes 2011. Christos Sideris, Sprecher der Klinik, erzählt: "Wir waren eine Gruppe von sechs Personen und von Anfang an bei den Demonstrationen am Syntagma-Platz dabei. Wir haben uns verschiedene Wege überlegt, wie man gegen all die Fehlentwicklungen in diesem Land Widerstand leisten kann. Uns war klar, dass die Proteste bald enden würden und die Polizei einen Weg finden würde, die Demonstrationen zu zerschlagen. Und genau das ist passiert" (Sideris, Int. am 16.10.2014). George Vichas, der als Kardiologe in einer öffentlichen Klinik arbeitete, kannte die Zustände im staatlichen Gesundheitssystem aus eigener Erfahrung, wusste von den Menschen ohne Versicherung, die in die Spitäler kamen und um Hilfe baten. Er hatte die Idee für eine selbstorganisierte, von Freiwilligen betreute Klinik, in der Personen versorgt werden sollten, die aus der öffentlichen Gesundheitsversorgung herausgefallen waren. Im September 2011 konnte die Bezirksverwaltung überzeugt werden, ein Gebäude am Rande Athens zur Verfügung zu stellen, im Dezember wurde der Betrieb aufgenommen. Damit war die *MCCH* die erste Klinik dieser Art in Athen. Aus den sechs Gründungsmitgliedern waren mittlerweile 60 Freiwillige geworden, unter ihnen 17 Ärzt_innen. Möglich war das durch Aufrufe über soziale Medien wie Facebook und einen eigenen Blog. 2014 arbeiteten 250 Menschen ehrenamtlich in der Solidaritätsklinik, davon 160 Ärzt_innen, Therapeut_innen und Pharmazeut_innen. Ihre Tätigkeit ist illegal, da sie keine Zulassung zur Patient_innenversorgung haben bzw. beantragen wollen. Die Anzahl der Patient_innen ist dabei in kurzer Zeit stark angestiegen: Während es im Jahr 2012 noch 4000 Personen waren, wurden 2013 bereits 19000 Menschen behandelt. Prinzipiell konzentriert sich die Versorgung auf drei Patient_innenkategorien: Menschen ohne Versicherungsschutz, Personen, die vom Staat offiziell als arm anerkannt werden sowie Langzeitarbeitslose. Nach einem kollektiven Beschluss werden unter der Hand aber auch so genannte Working Poor betreut, also Menschen, die trotz eines Arbeitsplatzes kein ausreichendes Einkommen generieren können. Die Hintergründe der Patient_innen sind dabei sehr unterschiedlich. Sideris: „Manche der Menschen hatten früher gute Jobs, ihre eigenen Betriebe. Ihre Existenzen wurden in äußerst

kurzer Zeit komplett zerstört" (ebd.). In der Klinik ist außerdem stets Babynahrung vorrätig, nachdem man auf Fälle von unterernährten Kindern aufmerksam wurde (vgl. ebd.).

Gemeinsam wurden drei Grundregeln entwickelt: Parteipolitik ist innerhalb der Klinik unerwünscht, denn die Freiwilligen kommen aus unterschiedlichen politischen Spektren. Diese Pluralität ist durchaus erwünscht, solange es zu keinen Formen von Diskriminierung kommt. Weiters erfolgen Sachspenden von privaten Unternehmen ohne Gegenleistung und dürfen nicht beworben werden. Die dritte Grundregel ist vielleicht die bemerkenswerteste: Es werden keine Geldspenden akzeptiert. Einerseits will man damit allfälligen Korruptionsvorwürfen die Grundlage entziehen, andererseits gibt es laut Sideris auch einen weiteren Grund für diese Regel: „Wir wollen nicht, dass die Leute einfach eine Taste auf ihrem Keyboard drücken und sich dabei gut fühlen. Wir wollen, dass sie hinausgehen, Medikamente kaufen, sie zu uns bringen und mit eigenen Augen sehen, an welche Menschen ihre Hilfe geht. Diese Erfahrungen werden sie später weitererzählen und somit in der Gesellschaft verbreiten" (ebd.).

Bewerben sich potentielle Freiwillige bei der Klinik, werden sie eingeladen und durch die Räumlichkeiten geführt. Es wird versucht, ihnen die Philosophie der Klinik näher zu bringen und auftauchende Fragen zu beantworten. In einem anschließenden Gespräch mit einem Psychologen oder einer Psychologin wird festgestellt, ob die Person auch tatsächlich als Freiwillige_r geeignet ist. Die meisten Helfer_innen beginnen ihre Tätigkeit im Sekretariat oder in der Apotheke. Später werden sie nach ihren persönlichen Interessen und Fähigkeiten befragt und auf dieser Grundlage auf verschiedene Arbeitsgruppen aufgeteilt. Neben der medizinischen Gruppe gibt es eine Kommunikationsgruppe, die sich um die sozialen Medien und interessierte Journalist_innen kümmert sowie Aktivist_innen vernetzt. Diese Gruppe versucht offensiv die politischen Forderungen der Klinik an die griechische und internationale Öffentlichkeit zu bringen.

Weiters gibt es ein Organisationsteam, das die Infrastruktur aufrechterhält und für Tätigkeiten wie Reinigungsarbeiten oder die Wartung der Beleuchtung zuständig ist. Neben einer Logistikgruppe gibt es auch ein Team, das außerhalb der Klinik tätig ist und Medikamentenspenden einsammelt, die die Spender_innen aus gesundheitlichen Gründen nicht selber bringen können. Laut Sideris sind vor allem teure Medikamente wie etwa gegen Krebs phasenweise so rar, dass manche Spender_innen sogar ihre eigene Medikation kurzfristig aussetzen: „Eines Tages kam eine Großmutter weinend zu Doktor Vichas: ‚Mein Enkel hat Leukämie und ist seit zwei Monaten ohne Versicherung. Ohne Medikamente wird er sterben!' Wir haben einen Aufruf im Internet gestartet, denn diese Medikamente sind so teuer, dass wir

sie nicht kaufen können. Es haben sich zwei Menschen aus verschiedenen Teilen Griechenlands gemeldet. Beide hatten Leukämie und haben ihre eigene Therapie unterbrochen. Von der einen Dame haben wir zehn Tabletten bekommen, von der anderen 20. Auf diese Weise war die Therapie des Kindes für einen Monat gesichert, in dieser Zeit konnten wir uns um eine angemessene Behandlung kümmern“ (ebd.).

Die Klinik arbeitet mit drei Krankenhäusern in Athen zusammen, die ebenfalls Nichtversicherte versorgen.[38] Parallel zu ihren medizinischen Tätigkeiten ist die Klinik politisch aktiv und kämpft für eine gute und ausreichende Gesundheitsversorgung. Sideris: „Diese Klinik wurde geschaffen, um dem ökonomischen Krieg, der gegen die Bevölkerung geführt wird, etwas entgegenzusetzen. Wenn du stark und gesund bist, kannst du leichter Widerstand leisten. Wir kämpfen für ein gut finanziertes öffentliches Gesundheitssystem, das allen Menschen ohne Diskriminierungen seine Dienste anbietet“ (ebd.). Das langfristige Ziel der Solidaritätsklinik ist es also, nach der Wiederherstellung einer leistungsfähigen staatlichen Gesundheitsversorgung selbst überflüssig zu werden. Dabei will man nicht zurück zum Status vor der Krise, der durch Korruption, Überversorgung und Ineffizienz geprägt war (vgl. ebd.).

Schon die Entscheidungsfindung in der Klinik unterscheidet sich stark von herkömmlichen Krankenhäusern. Die oberste Instanz ist die Versammlung, bei der alle Freiwilligen teilnehmen können. Die wichtigsten Entschlüsse werden hier gefällt. In der Regel wirken zwischen 50 und 110 Personen mit. Kleinere Entscheidungen werden jedoch in ein gewähltes Koordinationsteam ausgelagert, um das Instrument der Versammlung nicht überzustrapazieren. Dieses Team ist auch dafür verantwortlich, dass die Entschlüsse der Versammlung umgesetzt werden. Jeder und jede Freiwillige kann Probleme thematisieren. In der Regel passiert das zuerst vor dem Koordinationsteam, erst wenn hier keine Lösung gefunden werden kann, wird eine Versammlung einberufen. Es handelt sich also um eine Mischform aus repräsentativer Demokratie und Basisdemokratie (vgl. ebd.).

Die Patient_innen sollen dabei nicht als passive Empfänger_innen betrachtet, sondern zur Mitarbeit motivieren werden. Das ist nicht immer leicht: „Viele der Leute, die zu uns kommen, haben große Probleme. Es ist schwer, sie so gut zu integrieren und so stark zu machen, dass sie anderen Menschen helfen können. Aber viele der Patient_innen unterstützen uns auf unterschiedliche Arten“ (ebd.).

[38] Am 1. Juni 2016 trat ein Gesetz in Kraft, dass unversicherten Griech_innen und Flüchtlingen den Zugang zur öffentlichen Gesundheitsversorgung ermöglicht (vgl. URL29) Meine Interviews fanden vor dieser Gesetzesänderung statt. Was sich dadurch geändert hat, erkläre ich auf Seite 63.

3.6.2.2. Solidarity Social Medical Center in Thessaloniki (KIA)

Die Solidaritätsklinik in Thessaloniki, auf Griechisch *Koinoniko Iatreio Allileggys* oder kurz *KIA* genannt, befindet sich in einem unscheinbaren Gebäude in der Nähe des Stadtzentrums. Von außen fallen vor allem die zahlreichen schlafenden Straßenhunde auf, die neben der Tür und im Schatten parkender Autos liegen. Sie werden täglich von Mitarbeiter_innen der Klinik gefüttert.

Die 27-jährige Katerina Notopoulou hat die Entwicklung der *KIA* von Anfang an mitgestaltet. Die erwerbslose Psychologin ist nicht nur Freiwillige in der Klinik, sondern auch ehrenamtliches Mitglied im Zentralkomitee der *Syriza*. Sie ist sehr darauf bedacht, diese zwei Tätigkeiten nicht zu vermischen. Die Idee für die *KIA* entstand im Herbst 2011 im Rahmen eines Hungerstreiks von Migrant_innen ohne Papiere: „Nach dem Streik fragten wir uns: Was tun wir jetzt? Diese Migrant_innen bekommen jetzt zwar vielleicht ihre Papiere, aber Migrant_innen ohne Dokumente haben nach wie vor keinen Zugang zum Gesundheitssystem. Machen wir etwas für sie!“ (Notopoulou, Int. am 3.6.2015). Der Gewerkschaftsdachverband *GSEE* konnte zwar überzeugt werden, ein Gebäude zur Verfügung zu stellen, „[…] aber alles war kaputt. Wir mussten ausmalen, Türen einbauen und so weiter – und das alles ohne Geld. Als erstes fanden wir einen Zahnarztstuhl. Er kam von einer Genossin, einer Zahnärztin, die jung an Krebs gestorben war. Also nahmen wir ihn und begannen mit zahnärztlicher Versorgung“ (ebd.). Auch Medikamente bekommt man bis heute zu einem großen Teil von verstorbenen Menschen. Die Klinik hatte von Anfang an einen großen Andrang. „Das Leben der Menschen hat sich sehr plötzlich geändert. An einem Tag hatten sie noch ihre Pillen, am nächsten Tag gab es weder Pillen noch Doktor. Für Medikamente musste man auf einmal um die 50 Euro zahlen. Darum begannen die Leute, nach Auswegen zu suchen“ (ebd.).

Anfangs waren etwa 70% der Patient_innen Migrant_innen, mit der Ausweitung der Sparpolitik veränderte sich das stark: Heute sind die meisten Patient_innen Griech_innen, die arbeitslos und unversichert sind, oder Selbstständige, die sich ihre Versicherung nicht mehr leisten können. Derzeit sind etwa 150 bis 200 Menschen bei der *KIA* aktiv. Dazu gehören Psycholog_innen, Psychotherapeut_innen, Ärzt_innen aller Fachrichtungen und Apotheker_innen. Die meisten der Freiwilligen haben jedoch Berufe, die in keinem Kontext zum Gesundheitswesen stehen, viele sind auch arbeitslos oder pensioniert. Diese Menschen

arbeiten in der Klinik beispielsweise als Rezeptionist_innen oder Assistent_innen (vgl. Tsapas 28ff).

Die Klinik beschränkt sich nicht auf medizinische Versorgung, sondern ist auch sehr politisch motiviert. Ziel ist es, die gegenwärtige Gesundheitspolitik grundlegend zu ändern. Die *KIA* betrachtet sich als basisdemokratisches, selbstverwaltetes Kollektiv mit antiautoritärer und antihierarchischer Struktur. Entscheidungen werden in Basisversammlungen nach dem Konsensprinzip getroffen (vgl. Tsapas 28ff). In einer Broschüre wird die politische Ausrichtung offengelegt: „Im *Solidarity Social Medical Center* ist kein Platz für den Staat und die Kirche, Unternehmen, rassistisches oder faschistisches Verhalten, Marktbeziehungen, Hierarchie (Führungskräfte, Manager oder jede Art von Ungleichheit). Wir sind gegen Philanthropie, Atomismus, Machtbeziehungen und –praktiken" (Solidarity Social Medical Center 2014). Mit der expliziten Ablehnung von Atomismus (oder auch Vereinzelung), Hierarchien und Marktbeziehungen propagiert das Programm die Schaffung nicht-entfremdeter Beziehungsformen. Weiters vertritt die *KIA* starke politische Positionen gegen Rassismus, Faschismus und andere Formen der Diskriminierung. Das ist insofern wichtig, weil die neofaschistische Partei *Chrysi Avgi* versucht, über die Gesundheitsversorgung Sympathien und potentielle Wähler_innenstimmen in der Bevölkerung zu generieren. Aufmerksamkeit bekam eine Blutspendeaktion, in der nur ‚griechisches Blut' für griechische Bürger_innen gesammelt werden sollte. Die Aktion konnte von der Ärzt_innengewerkschaft gestoppt werden (vgl. Notopoulou, Int. am 3.6.2015).

Die *KIA* betrachtet sich aber auch als Antagonistin zu staatlichen Einrichtungen, weshalb es auch keine Kooperation mit diesen gibt. Staatliche Krankenhäuser schicken jedoch häufig Patient_innen an die *KIA* weiter. Zusammengearbeitet wird mit Gewerkschaften sowie anderen solidarischen Kliniken und Initiativen in ganz Griechenland (vgl. Tsapas 28ff). Außerdem gibt es außerhalb der Klinik ein Netzwerk von etwa 300 Menschen unterschiedlicher Professionen, die eine bestimmte Anzahl an Patient_innen der Klinik unentgeltlich akzeptieren. Wird etwa ein Mikrobiologe benötigt, wird dieses Netzwerk aktiviert (vgl. Notopoulou, Int. am 3.6.2015). Von Parteien, dem Staat, der Kirche oder der EU wird prinzipiell kein Geld angenommen, da man die Autonomie der Klinik nicht gefährden möchte (vgl. Tsapas 28ff). Notopoulou: „Ich bin Mitglied von *Syriza*, ich bin eine Linke, aber ich möchte kein Geld von der *Syriza*. Wir nehmen auch kein Geld von Pharmaunternehmen, weil wir glauben, dass sie eine Schuld am gegenwärtigen Zustand tragen. Uns wurde angeboten, eine weitere NGO zu werden. Wir haben

das abgelehnt. Die Menschen sollen hier aus Solidarität mitmachen und nicht, weil man damit gute Werbung machen kann“ (Notopoulou, Int. am 3.6.2015).

Neben ihrem Engagement bei der *KIA* und der *Syriza* unterstützt Notopoulou das Projekt *Little Basket*. Dieses steht nicht in direktem Zusammenhang mit der Klinik, es gibt aber personelle Überschneidungen. Ziel des Projektes ist es, Körbe mit Lebensmitteln zu organisieren und an Bedürftige zu verteilen. Dafür versucht man, unverkaufte Lebensmittel von lokalen Märkten zu bekommen. Notopoulou: „Wir müssen Leute mit Autos finden, die die Nahrungsmittel abholen und verteilen. Dafür müssen wir wiederum Geld für das Benzin auftreiben. Ich denke, dass das klappen wird. Erst gestern hat eine Fußballmannschaft ein Spiel organisiert, um unsere Idee zu unterstützen“ (ebd.). Für die Idee des Korbes hat man sich vom Märchen Rotkäppchen inspirieren lassen: „Einige Frauen werden Märchen über Solidarität schreiben. Damit können wir in Schulen gehen und mit den Lehrer_innen und Schüler_innen sprechen, die speziellen Bedürfnisse der Menschen in die Schulen bringen“ (ebd.).

Sowohl das *Solidarity Social Medical Center* in Thessaloniki als auch die *Metropolitan Community Clinic* in Athen stehen NGOs skeptisch gegenüber. Für Vasilis Tsapas von der *KIA* sind NGOs Krücken des Systems, während solidarische Praxen Gegnerinnen des Systems sind (vgl. Rakowitz 2014). Die *MCCH* bezeichnet NGOs als trojanisches Pferd, über das Staats- bzw. EU-Politik in die solidarischen Strukturen einsickert (vgl. URL37). Unter anderem aus diesem Grund haben sich beide Kliniken klare Reglementierungen gegeben, die einer Verwässerung des politischen Programms vorbeugen sollen. Vasilis Tsapas: „Wir wissen, dass durch die von uns angebotene medizinische Behandlung die Gefahr groß ist, dass wir das System stützen – deshalb kämpfen wir gleichzeitig auch gegen die Politik, die für die so genannte Krise verantwortlich ist. […]. Es gibt nun einmal keinen Kapitalismus ohne Krisen“ (Tsapas 28ff).

Die politische Agitation macht ihnen in offiziellen Kreisen nicht nur Freund_innen. Die *MCCH* musste schon eine Drogenrazzia über sich ergehen lassen, ein Radiointerview wurde nach einem Anruf des damaligen Gesundheitsministers Adonis Georgiadis (*Nea Dimokratia*) abgebrochen (vgl. Sideris, Int. am 16.10.2014). Auf Anfeindungen dieser Art reagiert man offensiv, sucht die Öffentlichkeit über Presseaussendungen und die sozialen Medien. Sideris: “Selbstorganisierte Organisationen wie unsere halten die Hoffnung der Menschen am Leben. Wir zeigen der Welt, dass es andere Arten gibt, unsere Leben zu führen. Wir können die Dinge auf unsere eigene Art machen, auf eine andere Art, auf eine viel bessere Art. Darum haben sie vor uns Angst“ (ebd.).

Beide Kliniken haben zahlreiche nationale und internationale Unterstützer_innen. Bei der Akzeptanz der Spenden gibt es geringfügige Unterschiede: Während die *MCCH* überhaupt keine Geldspenden annimmt, akzeptiert die *KIA* Geldspenden von Privatpersonen, Gewerkschaften oder sozialen Strukturen (Tsapas 28ff). Die *MCCH* deklariert sich als parteipolitisch heterogen und versucht deshalb strikt, Parteipolitik aus der Klinik herauszuhalten. Die antidiskriminatorische Grundausrichtung der Klinik macht es jedoch sehr unwahrscheinlich, dass sich etwa Rechtsextreme unter die Freiwilligen verirren. Bei der *KIA* kommt laut Eigenangabe ein Großteil der Mitarbeiter_innen aus der autonomen Szene oder der extremen Linken (vgl. Tsapas 28ff).

Bei den Freiwilligen halten sich bei beiden Kliniken Männer und Frauen in etwa die Waage. Bei den Patient_innen gibt es einen weiblichen Überhang (vgl. Notopoulou, Int. am 3.6.2015; Sideris, Int. am 16.10.2014). Erklärungen dafür könnte die traditionelle Arbeitsteilung in der griechischen Gesellschaft sein, in der Frauen grundsätzlich für die Gesundheits- und Krankenpflege der Familie zuständig sind. Frauen fällt es aber laut Notopoulou auch leichter, in Krisensituationen um Hilfe zu bitten (vgl. Notopoulou, Int. am 3.6.2015).

Meine Forschung über das griechische Gesundheitssystem fand primär in den Jahren 2014 und 2015 statt. Am 1. Juni 2016 trat ein Gesetz in Kraft, dass unversicherten Griech_innen und Flüchtlingen den Zugang zur öffentlichen Gesundheitsversorgung ermöglicht (vgl. URL38). Die Solidaritätskliniken sind dadurch jedoch nicht überflüssig geworden: Für Medikamente und zahlreiche Untersuchungen ist ein Selbstbehalt zu entrichten, den sich Menschen mit niedrigen oder keinen Einkommen nicht leisten können. Außerdem ist das griechische Gesundheitssystem weiterhin chronisch unterfinanziert, es fehlt an Personal und Medikamenten. Auch Migrant_inen, die über keine gültigen Papiere verfügen, sind weiterhin von der offiziellen Gesundheitsversorgung ausgeschlossen und nutzen deshalb das Angebot der selbstverwalteten Kliniken (vgl. Sideris 2017, Int. am 4.9.2017).

Sowohl die *MCCH* als auch die *KIA* kämpfen daher nach wie vor für die Wiederinstallierung eines funktionstüchtigen öffentlichen Gesundheitssystems. Wäre dieses Ziel (das beide in weiter Ferne sehen) erreicht, würden sich die Organisationen wieder auflösen. Dabei will man keineswegs zurück zu dem Zustand vor der Krise. Notopoulou: „[D]ie medizinische Versorgung [war] sehr arzneimittelzentriert und die Patienten waren wenig einbezogen in die Entscheidungen über ihre eigene Therapie. Das ist ein Grund, warum wir heutzutage in den solidarischen Praxen des Widerstands große Diskussionen haben darüber, wie wir eine alternative medizinische Versorgung konzipieren, die auch die Patienten einbezieht“

(Notopoulou 2014: 14). Auch die mehr (*KIA*) oder weniger (*MCCH*) strikt basisdemokratische Art der Entscheidungsfindung weist über das vergangene und gegenwärtige öffentliche bzw. private Gesundheitssystem hinaus und bietet einen Ausblick auf eine mögliche Organisationsweise der Zukunft.

Eine weitere – wohl nicht ganz zufällige – Gemeinsamkeit von *KIA* und *MCCH*: Beide Solidaritätskliniken entstanden im Kontext von Widerstandsbewegungen (Migrant_innenhungerstreik bzw. Syntagma-Platz-Besetzung). Kollektiver Widerstand beschränkt sich nicht nur auf Abwehrkämpfe, sondern kann die Saat für die Entstehung von neuen Ideen und Initiativen sein.

4. Widerstand

Macht kaputt, was euch kaputtmacht!

Ton Steine Scherben[39]

Widerstand kann viele Gesichter haben: Er kann kontrolliert oder spontan sein, defensiv oder in der Offensive, friedlich oder gewaltvoll, individuell oder kollektiv, medial gewürdigt oder verteufelt. Er kann sich in großen Revolten äußern oder in kleinen Alltagshandlungen. Per se hat er keine politische Ausrichtung: Er kann den Status Quo verteidigen oder für eine andere Welt kämpfen. In Griechenland lassen sich alle dieser Ausprägungen finden, in der Vergangenheit ebenso wie in der Gegenwart. Wir finden kleine alltägliche Formen des zivilen Ungehorsams ebenso wie große widerständige Bewegungen. Es gab Widerstandskämpfe, etwa gegen die Militärdiktatur 1967 bis 1974, auf die sich heute nahezu jede politische Partei gerne bezieht, und andere, wie der Dezemberaufstand 2008, zu denen die offizielle Politik den größtmöglichen Abstand sucht. Seit Beginn der großen Krise gab es eine Renaissance des Widerstandes: Es kam zu zivilem Ungehorsam, Streiks, Demonstrationen oder Besetzungen. Eine winzige Minderheit betrachtet aber sogar Bombenattentate als legitimes Mittel.

Agamben geht er von einer Bedeutungsverschiebung der Krise aus: Während ‚Krisis' in der antiken Medizin ein Urteil bedeutet, in dem der Arzt im entscheidenden Augenblick bemerkt, ob ein_e Kranke_r überleben oder sterben werde, ist die Krise mittlerweile zu einem illegitimen Herrschaftsinstrument geworden. Durch die Verlängerung der Unsicherheit in die Zukunft bis ins Unendliche wird die Krise zu einem Dauerzustand. Sie wird dazu benutzt, politische und ökonomische Entscheidungen zu legitimieren, die Bürger_innen faktisch zu enteignen und ihnen jede Entscheidungsmöglichkeit zu nehmen. Agamben sieht die unendliche Krise – ebenso wie einen permanenten Ausnahmezustand – als mit der Demokratie inkompatibel an. Ohne ernstzunehmendes demokratisches Mitspracherecht ist damit auch die durchgesetze Krisenpolitik illegitim (vgl. Agamben/ Schümer 2013).

Für Jürgen Habermas muss es in intakten Rechtsstaaten die Möglichkeit zu zivilem Ungehorsam geben. Dieser zivile Ungehorsam muß aber in jedem Fall gewaltfrei (vor allem gegenüber der physischen und psychischen Integrität anderer Personen) sein und darf Existenz

[39] Ton Steine Scherben 1971, anarchistischer Slogan

und Sinn der Rechtsordnung nicht grundsätzlich in Frage stellen (vgl. Habermas 1983: 39, 42). Es handelt sich um kalkulierte Regelverletzungen, die nur einen symbolischen Charakter haben und in der Absicht ausgeführt werden, an den Gerechtigkeitssinn und die Einsichtsfähigkeit der Mehrheit zu appellieren (vgl. ebd.: 33). Der zivile Ungehorsam kann also als moralisches Korrektiv verstanden werden. Dieses Konzept bezieht sich nicht auf den Extremfall von Unrechtsordnungen, in denen umfassenderer Widerstand (wie etwa gegen den Nationalsozialismus) legitim[40] wäre (vgl. ebd.: 39).

Marcuse postulierte ein Naturrecht auf Widerstand gegen illegitime Machtausübung. Sobald sich die gesetzlichen Mittel als unzureichend herausgestellt haben, sind für Marcuse auch außergesetzliche Mittel legitim: „Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen […]. Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte“ (Marcuse 1965: 24). Widerstand bewegt und bewegte sich in Griechenland stets im Spannungsfeld von Legalität und Illegalität. Welche dieser Widerstandformen nun als legitim oder als illegitim betrachtet werden können, ist auch innerhalb der heterogenen Bewegung umstritten.

Negt postuliert in Anlehnung an Kant, dass zu einer demokratischen Gesellschaftsordnung nicht nur die individuelle Kraft gehört, sich des eigenen Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen, sondern auch die Fähigkeit, unterschlagene Wirklichkeit sichtbar zu machen, um Konflikte öffentlich bearbeiten zu können (vgl. Negt 2012: 272). Für Fisher können Proteste diesen Zweck erfüllen, auch wenn sie ihr eigentliches Ziel verfehlen. Der *Kapitalistische Realismus*, der sich wie ein Schleier über existierende Konflikte legt und den Horizont des Denkbaren einengt, bekommt durch den Widerstand auf der Straße Risse, der politischen Antagonismus wird wieder sichtbar: „Das Kapital [ist] gezwungen, die nackte Gewalt der repressiven Staatsapparate einzusetzen, weil die ideologischen Staatsapparate nicht länger zuverlässig ihren Dienst verrichte[n]“ (Fisher 2017: 101). Dadurch entsteht eine Voraussetzung für emanzipatorische Politik: Bruchlinien in der scheinbar unausweichlichen natürlichen Ordnung des Kapitalismus, die neue Möglichkeiten eröffnen können (vgl. ebd.: 25).

Frantz Fanon bezeichnet Gewalt gegen (koloniale) Unterdrücker auf der individuellen Ebene als entgiftend, sie kann von kontemplativen und verzweifelten Haltungen befreien (vgl. Fanon

[40] *Legitim* im Sinne von moralisch vertretbar.

2008 [1961]: 72). Können gewaltvolle Akte des Widerstandes tatsächlich Entfremdungsgefühle aufheben und Resonanzerfahrungen mit sich bringen? Gibt es also so etwas wie eine negative Resonanz? Rosa bezeichnet diese Frage als eines der schwierigsten Probleme der Resonanztheorie. Zweifelsfrei können Gewalterfahrungen auf beiden Seiten als intensiv und aufwühlend erlebt werden – allerdings gelingt es dem bzw. der Gewaltausübenden nicht, eine Resonanzbeziehung aufzubauen, die Weltbeziehung bleibt feindlich. Statt von der Welt verletzt zu werden, kommt man ihr nun zuvor. Einer Gewaltbeziehung fehlen jedoch charakteristische Merkmale einer Resonanzbeziehung: Sie zielt auf instrumentelle Selbstwirksamkeit und Kontrolle, nicht jedoch auf das dialogische Erreichen des Anderen. Für Rosa ist Gewalt deshalb grundsätzlich eine entfremdete Beziehungsform (allerdings räumt er ein, dass zukünftige Resonanztheoretiker_innen dieses Thema möglicherweise anders bewerten werden) (vgl. Rosa 2016: 743ff).

Für Bourdieu entsteht Widerstand, wenn die inneren Konkurrenzkämpfe überwunden werden und die Beherrschten nicht mehr isoliert und vereinzelt auftreten, sondern kollektiv die herrschende Ordnung in Frage stellen. Das passiert insbesondere dann, wenn die objektive Chancenlage und die früher entwickelten Erwartungen auseinanderdriften – etwa in Folge einer ökonomischen Krise (vgl. Bourdieu 2012 [1979]: 273ff). Es ist naheliegend, dass es *zwischen* den Widerstandskämpfer_innen, die gemeinsam ein bestimmtes Ziel verfolgen, durchaus zu resonanten, nicht-verdinglichten Beziehungen kommen kann. Diese entstandenen Resonanzbeziehungen können wiederum die Grundlage für weiteres kollektives Handeln werden: Die Sphäre des reinen Widerstandes wird verlassen, es kommt zu einer Verlagerung hin zu Praktiken, die zwar widerständig sind, aber bereits einen aufbauenden, utopischen Charakter haben und über den Status quo hinausweisen.

4.1. Einflüsse

In diesem Kapitel werde ich mit den Zapatistas und dem Anarchismus zwei Bewegungen vorstellen, die den griechischen Widerstand ideell wie auch praktisch massiv geprägt haben und ohne deren Kenntnis die gegenwärtigen Konflikte schwer verständlich bleiben. Ihr Einfluss ist allerdings keineswegs auf die Thematik des Widerstandes beschränkt, ihre Theorien und Praktiken von Organisation und Aufbau einer neuen Gesellschaft machen sie auch für das Kapitel 5, das sich mit Utopien befasst, höchst relevant.

4.1.1. Die Zapatistas

Wir müssen die Welt nicht erobern. Es reicht sie neu zu schaffen. Heute. Durch uns!

Subcomandante Marcos[41]

So unterschiedlich die verschiedenen untersuchten Initiativen sein mögen, eine überraschende Gemeinsamkeit springt ins Auge: In fast allen selbstverwalteten Räumlichkeiten findet man Poster, Bilder oder Wandkalender der Zapatistas, auf denen die autonomen mexikanischen Bauern und Bäuerinnen, phantasievoll in bunten Farben gemalt und stets die obligatorischen Pasamontañas (Schimasken) tragend, gemeinsam das Ackerland bearbeiten. *Lacandona*, ein kleiner Laden, der fair gehandelte Lebensmittel verkauft, hat sich sogar nach dem lakandonischen Urwald, dem traditionellen Gebiet der Zapatistas, benannt. Selbstverständlich wird hier auch Kaffee aus der Produktion der Zapatistas gehandelt (vgl. Mittendrein 2013: 117).

Der nicht mehr existente selbstverwaltete Laden *Sporos* entstand überhaupt mit dem Ziel, die Zapatistas mit dem Import und Handel von Zapatista-Kaffee zu unterstützen. *Sporos* bedeutet nicht nur Samen, sondern war auch die Keimzelle für unzählige weitere Projekte, die der Solidarischen Ökonomie zuzuordnen sind (z.B. *Synallois* und *Skoros*) (vgl. Mittendrein 2013: 121).

Stavros Stavrides, Aktivist und Professor am Athener Polytechnikum, bestätigt: „Die Zapatistas sind eine zentrale Quelle der Inspiration. Selbstverwaltete Lokale wie das *Pagaki* sind voller Bilder der Zapatistas. Einige Initiativen importieren zapatistischen Kaffee und sind in der Zapatista-Solidaritätsbewegung involviert. Diese Solidaritätsbewegung war in Griechenland sehr stark und erzielte eindrucksvolle Resultate. Im mexikanischen Dorf Culebra baute sie eine Schule, in der Lehrer_innen ausgebildet werden – nur aus Spendengeldern finanziert, ohne Einbindung von NGOs, Regierungen oder der EU. Zum Spenden sammeln wurden Festivals organisiert und Produkte verkauft. Zwei Jahre lang wurden auch Helfer_innen aus Griechenland nach Mexiko geschickt“ (Stavrides, Int. am 19.5.2015). Es lohnt sich also, die Zapatistas näher zu betrachten. Was macht sie so interessant für die griechische Bewegung?

Chiapas, wo die zapatistische Bewegung entstand, ist der südlichste Bundesstaat Mexikos. Er ist geprägt von enormen gesellschaftlichen Gegensätzen: einerseits vom immensen Reichtum

[41] Subcomandante Marcos: 1996.

weißer Großgrundbesitzer_innen, andererseits von der Verarmung, Diskriminierung und Marginalisierung der indigenen Landbevölkerung. Die Indígenas waren und sind von politischen Entscheidungsprozessen weitgehend ausgeschlossen und beständigen Menschenrechtsverletzungen von Polizei, Bundesarmee und paramilitärischen Gruppierungen ausgesetzt (vgl. Kerkeling 2012: 126).

Die Kerngruppe der heutigen Zapatistas gründete sich 1983. Den Namen übernahm man von Emiliano Zapata, einem Sozialrevolutionär und sagenumwobenen Akteur der mexikanischen Revolution 1910, der für die Rechte der verarmten Landbevölkerung eintrat (vgl. ebd.: 14f). Anfangs kamen die Mitglieder der Zapatistas aus der 68er-Student_innenbewegung, man orientierte sich an anderen südamerikanischen Guerillas und vertrat traditionelle kommunistische Positionen. Diese avantgardistische und paternalistische Haltung wurde von der indigenen Landbevölkerung jedoch weitgehend abgelehnt. Nachdem die Bewegung in den ersten Jahren unbedeutend und isoliert blieb, änderte sie ihr Konzept (vgl. ebd.: 133ff). Man begann, sich der indigenen Bevölkerung anzunähern, ihre Sprachen zu lernen und die Organisationsprinzipien zu öffnen. Statt an der revolutionären Tradition des Sprechens festzuhalten, konzentrierte man sich auf das Zuhören. Dadurch wurde ein wechselseitiger Lernprozess ermöglicht. Die Indígenas brachten ihre eigenen basisdemokratischen Formen der Entscheidungsfindung ein, eine politische Transformation begann. Das zentrale zapatistische Organisationsprinzip *mandar obedeciendo* (‚gehorchend regieren') leitet sich von der Praxis der Dörfer ab, in der alle wichtigen Fragen so lange von der ganzen Gemeinde diskutiert werden, bis es zu einer Konsensentscheidung kommt. Alle Inhaber_innen von Ämtern können mit sofortiger Wirkung abgesetzt werden, wenn sie nicht den Willen der Basis umsetzen (vgl. Holloway 2002: 114f).

Die *EZLN*[42] (so der Name des bewaffneten Arms der Zapatistas) intensivierte die Kontakte zu den chiapatekischen Dörfern. Mit der Zeit betrachteten diese den bewaffneten Schutz als notwendig, um den Übergriffen von Polizei, Heer und bewaffneten Banden nicht mehr hilflos ausgesetzt zu sein. Die scharfen Grenzlinien zwischen Guerilla und Unterstützungsbasis verschwammen zunehmend. Ganze Dörfer schlossen sich der wachsenden zapatistischen Bewegung an. Die *EZLN* entwickelte sich zu einer basisdemokratischen und antirassistischen Bewegung, die verschiedene Lebenswelten und Erfahrungen der Menschen gleichberechtigt anerkennt (ein zentrales Leitbild ist die Utopie einer ‚Welt, in die viele Welten passen'). Bis

[42] *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, deutsch: Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung

heute sind die Zapatistas eine heterogene Mischung aus unterschiedlichen Ethnien, Sprachen und Religionen. Ebenfalls gibt es in der Guerilla einen großen Anteil an Frauen, deren Gleichberechtigung in ‚Revolutionären Frauengesetzen' festgelegt ist (vgl. Kerkeling 2012: 133ff).

In den nationalen und internationalen Fokus rückte die *EZLN* am 1. Jänner 1994, dem Tag, an dem das *NAFTA*[43]-Abkommen in Kraft trat. Tausende vermummte Kämpfer_innen der *EZLN* verließen ihre Verstecke im lakandonischen Urwald und besetzten mehrere Städte in Chiapas. Es kam zu Gefechten zwischen Einheiten der *EZLN* und Polizei- sowie Militärkräften. Rathäuser und Büros der Regierung wurden gestürmt und Dokumente verbrannt, darunter Urkunden über den Landbesitz. Zahlreiche Ländereien wurden besetzt. Die Zapatistas betonten in diesen ersten Tagen des Aufstandes, dass sie keine Machtübernahme, sondern einen demokratischen Neuanfang anstrebten, sie kritisierten die Diskriminierung der Indígenas, das neoliberale Wirtschaftsmodell und die undemokratische Politik der Regierung. In einer Gegenoffensive schickte die Regierung 17.000 Soldaten der Bundesarmee nach Chiapas und forderte die totale Kapitulation der *EZLN*. Die militärische Schlagkraft der mexikanischen Armee war der der zapatistischen Guerilla zweifellos weit überlegen. Ein großer Teil der mexikanischen Bevölkerung solidarisierte sich jedoch mit den Forderungen der *EZLN* und lehnte den Militäreinsatz ab. Am 12. Jänner demonstrierten 50.000 bis 100.000 Menschen in Mexiko City gegen die Militäraktion. Unter diesem Druck verkündete die mexikanische Regierung am selben Tag eine Feuerpause, es kam zu Friedensverhandlungen (vgl. ebd.: 150ff).

Im Rahmen dieser Arbeit kann ich die Entwicklung der zapatistischen Befreiungsbewegung bis zur Gegenwart nicht näher beschreiben, Tatsache ist jedoch, dass die *EZLN* seit dem 12. Jänner 1994 ihre Waffen nicht mehr eingesetzt hat. Die verschiedenen mexikanischen und chiapatekischen Regierungen verfolgen Strategien von Verhandlungen und kleinen Zugeständnissen bis zu einem Krieg niederer Intensität. Die Zapatistas setzen ebenfalls auf eine Doppelstrategie: Einerseits beharrt man auf Autonomie und weigert sich konsequent, Geld vom mexikanischen Staat anzunehmen, andererseits nimmt man zeitweise an politischen Verhandlungen teil und toleriert staatliche Wahlen, solange diese fair und transparent ablaufen. Auf diese Weise konnten sich (offiziell nicht anerkannte) autonome Zapatista-Gebiete etablieren. Ohne Regierungshilfen wurden Gesundheitsversorgung, Bildung, Landwirtschaft,

[43] Das *NAFTA*-Abkommen ist ein Freihandelsabkommen zwischen den USA, Kanada und Mexiko, das von den Zapatistas scharf kritisiert wurde. Erwartet wurde eine weitere Verschlechterung der Situation der Indígenas, eine Auslieferung der letzten Rückzugsorte der Minderheiten an die Gesetze des Marktes (vgl. Kerkeling 2012: 153f).

lokaler Handel, Kultur und Verwaltung in Eigenregie organisiert. Ein wichtiger Bereich ist die ökologische Landwirtschaft und der faire Handel der Produkte über internationale Solidaritätsgruppen. Die Zapatistas haben also parallele autonome Strukturen neben dem mexikanischen Machtapparat aufgebaut (vgl. ebd.: 296). Diese weitgehend erfolgreiche Taktik der Selbstverwaltung und Autonomie ist wohl ein maßgeblicher Grund für die Anziehungskraft der Zapatistas auf viele griechische Initiativen. Politisch sind die Zapatistas irgendwo zwischen der undogmatischen Linken und dem Anarchismus angesiedelt. Ein zentrales Motto lautet ‚preguntando caminamos' (deutsch: fragend schreiten wir voran). Es verdeutlicht den antiautoritären und nicht-avantgardistischen Anspruch der *EZLN*.

Der Zapatismus ist keine fertige Theorie, sondern stets offen für Entwicklungen. Die Ideologie des modernen Staates wird in Frage gestellt, man weigert sich, sich in eine Partei zu integrieren (diese fehlende Institutionalisierung führt dazu, dass die Zapatistas in unregelmäßigen Abständen mit Happenings, Kongressen oder Märschen auf sich und ihre Forderungen aufmerksam machen müssen) (vgl. ebd.: 247ff). Statt Parteipolitik setzt man auf Druck von unten, man solidarisiert sich mit den Außenseiter_innen der Gesellschaft: „Hinter unseren schwarzen Mützen verbirgt sich das Gesicht aller ausgeschlossenen Frauen, aller vergessenen Indigenen, aller verfolgten Homosexuellen, aller verachteten Jugendlichen, aller Migranten, aller Gefangenen aufgrund ihres Wortes und Denkens, aller erniedrigter Arbeiter, aller Toten des Vergessens, aller einfachen und gewöhnlichen Männer und Frauen, die nicht zählen, die nicht gesehen werden, die nicht genannt werden, die kein Morgen haben" (Subcomandante Marcos zit. nach REDaktion 1997: VIII-XIII). Mit ihrem Kampf gegen den neoliberalen Kapitalismus, Marktliberalisierungen und Privatisierungen und für kollektiven Landbesitz (siehe Kapitel 5.1 über Commons) gelten die Zapatistas als Vordenker_innen der globalisierungskritischen Bewegung. Der zapatistische Aufstand kam 1994 zu einer Zeit, als der Kapitalismus nach dem Zusammenbruch des Ostblocks die globale Vorherrschaft errungen hatte und nur die wenigsten mit einem linken bzw. anarchistischen Aufstand gerechnet hatten. Dadurch wird er auch als die erste Revolution des 21. Jahrhunderts bezeichnet (vgl. Ceceña 2002: 26f). Die Zapatistas wurden zu einem Resthoffnungsträger der Linken, der zeigt, dass erfolgreicher emanzipatorischer und offensiver Widerstand gegen den Kapitalismus nach wie vor möglich ist (vgl. Brand 2002: 11).

Eine zusätzliche Attraktivität entwickelten die Zapatistas durch ihre Symbolik und Wortwahl. Die Medien der Zapatistas und ihr Sprecher Subcomandante Marcos gestalteten neuartige Ausdrucksformen jenseits herkömmlicher Klassenkampfrhetorik: Witz, Ironie, Selbstkritik,

rhetorische Paradoxa sowie Gleichnisse, die sich bei indigenen Mythen bedienen, unterschieden sich stark von klassischen linken Parolen. Die Sturmmaske wiederum verkörpert die permanente Revolte und stellt eine kollektive Identität gleichwertiger Individuen her (vgl. Kerkeling 2012: 204ff).

Für John Holloway waren es die Zapatistas, die den Begriff der Würde erstmals in das Zentrum des oppositionellen Denkens rückten (vgl. Holloway 2002: 110f). Er sieht die Würde als Kehrseite der Entfremdung, sie ist die Weigerung, den Status Quo hinzunehmen und vom Bestehenden ausgeschlossen zu werden (vgl. ebd.: 121). Die Zapatistas sprechen nicht nur von einer Würde, sondern von vielen Würden – es gibt keine wahre Würde, die man definieren und jemanden aufzwingen kann (vgl. Holloway 2012: 128). Essentiell ist es, den Menschen die Möglichkeit zu geben, ihren Wunsch nach ihrer eigenen Würde zu artikulieren: „Wir sind erniedrigt, aber wir haben die Würde, gegen die Erniedrigung zu kämpfen. Wir sind von kapitalistischen Werten durchdrungen, aber leben genauso Tag für Tag einen gegen diese Werte gerichteten Antagonismus. Wir sind entfremdet, aber haben noch genügend Menschlichkeit, um gegen die Entfremdung für eine nicht-entfremdete Welt zu kämpfen“ (ebd.: 2012: 131).

Die Schnittpunkte zwischen Zapatistas und griechischer Bewegung liegen auf der Hand (auch wenn sie bei manchen Initiativen mehr, bei anderen weniger zutreffend sind): Basisdemokratie, Autonomie, Widerständigkeit (in der Regel friedlich, aber in Ausnahmefällen auch mit Gewaltanwendung), Antikapitalismus, Antirassismus, Gemeinschaftsbesitz, eine Skepsis dem Staat gegenüber und die Ablehnung von dogmatischen Denkmodellen. Bei der zapatistischen Befreiungsbewegung entdeckte die griechische Bewegung Konzepte, die sie für sich selbst nutzbar machen konnte. Sowohl die Zapatistas als auch die verschiedenen selbstverwalteten Initiativen in Griechenland lehnen doktrinäre Patentrezepte im Allgemeinen ab, statt fixer Programme gibt es eher grobe Tendenzen von Vorstellungen, die sich mit der Zeit weiterentwickeln sollen. Für diese programmatischen Lücken werden beide Bewegungen von der orthodoxen Linken kritisiert (vgl. Kerkeling 2012: 257). Für Holloway ist die Offenheit, Mehrdeutigkeit und auch Widersprüchlichkeit der Zapatistas eine logische Konsequenz einer Revolution, die die Würde der Aufständischen zum Ausgangspunkt nimmt: Die Revolution ist nicht mehr länger ein festgelegtes, endgültiges Ziel, das man erreichen kann. Im Fokus steht nun der Aufbruch, nicht das Ankommen, die Frage, nicht eine im Vorhinein gegebene Antwort. Nach dem Prinzip ‚fragend schreiten wir voran‘ entwickelt sich das politische Programm während der Kämpfe und durch die Kämpfer_innen (vgl. Holloway 2002: 116). Der

zapatistische Aufstand regt damit zu experimentellen Formen der Organisation an, inspiriert zu einem permanenten Ausprobieren und Suchen (vgl. ebd.: 128).

4.1.2. Der Anarchismus

Anarchisten versuchen, Machtstrukturen zu erkennen.
Sie verlangen, dass sich diejenigen, die Macht ausüben, rechtfertigen.
Meistens gelingt diese Rechtfertigung nicht.
Dann arbeiten Anarchisten daran, die Strukturen zu enttarnen und sie zu überwinden –
ganz egal, ob es sich um patriarchalische Familien, um ein mafiöses internationales System
oder um die privaten Tyranneien der Wirtschaft, also die der Unternehmen, handelt.

Noam Chomsky[44]

Noch einflussreicher auf die griechische Bewegung sind Philosophie und Praxis des Anarchismus.[45] Der Anarchismus ist eine im 19. Jahrhundert in Europa entwickelte sozialpolitische Theorie, die den Ideen der Aufklärung entsprang, die Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit[46] schärfte und radikalisierte und grundsätzlich jede Art der Herrschaft von Menschen über Menschen ablehnt (vgl. Barclay 1985 [1982]: 12). Der Anarchismus ist weder ein einheitliches Ideengebäude noch eine homogene Bewegung, viel mehr gibt es ein Spektrum verschiedener Anarchismen, die nebeneinander bestehen, sich überschneiden oder voneinander abgrenzen. Diese Vielfalt ist nicht als Makel zu betrachten, denn die Anarchist_innen sehen ihren Gesellschaftsentwurf als den einzigen, der der Unterschiedlichkeit der Menschen Rechnung trägt (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 16). Das

[44] vgl. Chomsky 2011

[45] Das Wort leitet sich vom altgriechischen ‚anarchia' ab und bedeutet Herrschaftslosigkeit. *Anarchismus* ist dabei von der *Anarchie* zu unterscheiden: *Anarchie* bezeichnet den Zustand einer Gesellschaft, in der es weder Herrscher_innen noch Regierung gibt. Das war häufig in ‚archaischen', nicht industrialisierten Gesellschaften der Fall. Die egalitäre Wildbeutergesellschaft, die als Anarchie bezeichnet werden kann, ist laut Barclay der älteste Gesellschaftstyp und war die längste Zeit der Menschheitsgeschichte vorherrschend (vgl. Barclay 1985 [1982]: 12, 66): „Vor zehntausend Jahren war jeder Mensch ein Anarchist" (ebd.: 66). Davon zu unterscheiden ist die in diesem Kapitel beschriebene sozialpolitische Theorie des *Anarchismus*, die im 19. Jahrhundert in Europa entstanden ist und vor allem auf die Freiheit der Menschen zielt. Anarchien haben zwar keine Regierung, dafür aber oft andere Wesenszüge, die mit dem Anarchismus inkompatibel sind: etwa eine privilegierte Stellung der Männer oder der Gruppenältesten sowie soziale Kontrolle durch religiöse Sanktionen (vgl. ebd.: 12, 17).

[46] Der Begriff der Brüderlichkeit wäre heute durch Geschwisterlichkeit oder Solidarität zu ersetzen.

bedeutet nicht, dass der Anarchismus jede beliebige Form annehmen kann. Folgende Punkte verbinden die verschiedenen anarchistischen Denkansätze und Praktiken: Stets wird die freie Entwicklungsmöglichkeit aller menschlichen Fähigkeiten angestrebt (vgl. Dahlmann 1996: XII). Macht gilt den Anarchist_innen als das Hauptproblem aller menschlichen Gesellschaften.[47] Sie zielen deshalb darauf ab, die Macht zu begrenzen: Im Idealfall ist sie gleichmäßig auf die gesamte Gesellschaft verteilt. Um dies zu erreichen, werden hierarchische Strukturen abgelehnt und bekämpft (vgl. Barclay 1985 [1982]: 23). Anarchist_innen geht es um die Schaffung von freiheitlichen Gesellschaftsmodellen im Hier und Jetzt.

Das bedeutet auch den Kampf gegen die gegenwärtige Gesellschaft in ihrer organisierten Form, also vor allem gegen den Staat und seine Organe, und eine Abstinenz vom politischen Handeln in seiner herkömmlichen Form. Die Beteiligung an Wahlen wird ebenso abgelehnt wie die Teilhabe an Regierungen (vgl. Dahlmann 1996: XII). Ein Hauptgrund dafür ist ihre Überzeugung von der korrumpierenden Wirkung der Macht auf die Einzelnen: Selbst überzeugte Anarchist_innen würden dadurch zu Politiker_innen werden, die nach Machtausweitung, Privilegien und persönlichem Ruhm streben würden (vgl. Barclay 1985 [1982]: 268).

In der Regel wird jedoch nicht jede Form von Autorität abgelehnt. Man unterscheidet zwischen *rationaler* und *irrationaler* Autorität. Die rationale Autorität beruht auf Können, Wissen oder Erfahrung. Sie erfordert eine ständige Überprüfung und Kritik und gilt nur für eine bestimmte Zeit. Die irrationale Autorität basiert auf der Macht von Menschen über andere Menschen mittels festgelegter hierarchischer Positionen (etwa Monarch_innen, Polizist_innen oder Chef_innen). Anarchist_innen akzeptieren Autorität nur in ihrer rationalen Form (vgl. ebd.: 25ff).

Viele Anarchist_innen stehen Organisation skeptisch bis ablehnend gegenüber, da sie nur schwer hierarchiefrei umzusetzen ist. Da in einer Gesellschaft ein Mindestmaß an Organisation schwer zu umgehen ist, zielen andere auf die Wiederherstellung überschaubarer Kooperativen und Einheiten, in der jeder und jede in der Lage sein sollte, alle Funktionen zu übernehmen und zu kontrollieren – man steht also für Dezentralisierung und Föderalismus. Anarchistische Organisation sollte dabei stets von unten nach oben verlaufen, Hierarchiebildung soll mittels Basisdemokratie (häufig nach dem Konsensprinzip) und der Rotation von Funktionen

[47] Das unterscheidet den Anarchismus vom Marxismus. Marxist_innen beschäftigen sich hauptsächlich mit der ökonomischen Macht, für Anarchist_innen ist dies nur *ein* Aspekt der Macht. Im Marxismus hat das in der Praxis dazu geführt, dass Macht nicht gesamtgesellschaftlich aufgeteilt, sonder auf Militär, Bürokrat_innen und Berufsfunktionär_innen übertragen wurde (vgl. Barclay 1985 [1982]: 23).

entgegengewirkt werden. Die Zugehörigkeit zu einem Zusammenschluss ist stets auf freiwilliger Basis gewählt, verschiedene Affinitätsgruppen (oder ‚Gesinnungsgemeinschaften') können sich zu einer Föderation, einem mehr oder weniger festen Zusammenschluss verschiedener Gruppen mit gemeinsamen Interesse, vernetzen (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 136f). Im historischen Rückblick hat die Organisationsskepsis der Anarchist_innen die Bewegungen häufig klein gehalten und den organisierten Gegner_innen erleichtert, diese zu unterdrücken. Andererseits konnte eine ausgeprägte Machtkonzentration innerhalb der anarchistischen Strukturen in der Regel verhindert werden (vgl. Dahlmann 1996: XIII).

Anarchist_innen kennen drei grundlegende Methoden zur Abschaffung des Staates: die *Unterminierung des Staates* durch freiwillige Vereinigungen (als Beispiele dafür kann man die in Kapitel 5 vorgestellten Initiativen betrachten), der gewaltsame *revolutionäre Umsturz*[48] sowie die *Direkte Aktion* (vgl. Barclay 1985 [1982]: 265).

Bei der *Direkten Aktion* wird versucht, ein Ziel auf dem direktesten Weg zu erreichen, anstatt komplizierte Umwege zu gehen. Beispiel: Bei Wohnungsnot besetzen Anarchist_innen ein Haus, anstatt eine Petition an die politischen Machthaber_innen zu richten. *Direkte Aktionen* können legal oder illegal, friedlich oder gewaltvoll, praktisch oder symbolisch sein (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 33f).

Viele anarchistische Prinzipien stehen nicht nur in Opposition zum Kapitalismus, sondern auch in Gegner_innenschaft zum Marxismus.[49] Frühe Anarchist_innen wie Michail Bakunin haben mit beinahe prophetischer Genauigkeit auf die Gefahren des Staatskommunismus hingewiesen und dessen Autoritätsprinzip und die Staatsbevormundung verurteilt (vgl. Wittkop 1996 [1973]: 74). In der Tradition des Frühsozialismus stehend, geht es beim Anarchismus nicht um den Austausch der politischen Machthaber_innen, sondern um eine gesamtgesellschaftliche Veränderung, einen sich gegenseitig bedingenden Prozess von individueller Emanzipation und Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Der Aufbau einer neuen Gesellschaft beginnt in der Gegenwart, innerhalb des alten Systems, das schließlich gesprengt werden soll (vgl. Schuhmann 2009: 235).

[48] In Zeiten der Hochrüstung von Militär und Polizei ist der revolutionäre Umsturz nicht unbedingt ein realistisches Szenario (vgl. Barclay 1985 [1982]: 270). Allerdings konnten auch Revolutionen der Vergangenheit meist weniger durch die Stärke der revolutionären Bewegung durchgeführt werden, sondern weil die Stützen der früheren Ordnung nicht mehr bereit waren, diese gegen eine entschlossene Minderheit zu verteidigen (vgl. Bookchin 2015 [1998]: 75).

[49] Der Marxismus und seine verschiedenen Auslegungen werden von Anarchist_innen häufig als ‚Staatskapitalismus' bezeichnet (vgl. Mühsam 1932).

4.1.2.1. Der klassische Anarchismus

Der klassische Anarchismus lässt sich in verschiedene Strömungen aufteilen: Zu den einflussreichsten gehören der *Mutualismus*, der *kollektivistische Anarchismus*, der *kommunistische Anarchismus*, der *Anarchosyndikalismus* und der *Individualanarchismus*. Gegenwärtig gibt es diese Denkweisen kaum in ihrer Reinform, rezente Anarchismen kombinieren, aktualisieren und ergänzen die klassischen Formen oder verwenden sie als eine Art Werkzeugkasten, aus dem man bestimmte Gedanken oder Methoden entnehmen kann. Für ein umfassendes Verständnis sind sie dennoch essentiell.

4.1.2.1.1. Mutualismus

Als einer der ersten sozialen Anarchist_innen gilt Pierre-Joseph Proudhon. Sein in der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickeltes Konzept des *Mutualismus* ist eine frühe Form proletarischer Solidarität und gegenseitiger Hilfe. Proudhons Philosophie war zu seiner Zeit gewagt und progressiv[50], gleichzeitig chaotisch und in sich widersprüchlich – er hinterließ kein geschlossenes Denksystem, sondern einen Steinbruch an Ideen. Proudhon forderte keine gerechtere Verteilung, sondern die Abschaffung des Eigentums. Damit meinte er nicht den Besitz privater Dinge, sondern die Verfügungsgewalt über Boden und Produktionsmittel. Unabhängige Produzent_innen und Konsument_innen sollten gleichwertige Waren, Produkte und Dienstleistungen austauschen, die Beziehungen zwischen Menschen sollten auf freien Vereinbarungen basieren. Der Genoss_innenschaftsgedanke war dabei stark ausgeprägt: statt der Initiative einzelner Kapitalist_innen sollte es handwerkliche, industrielle und bäuerliche Kooperativen geben. Diese freiwilligen Zusammenschlüsse sollten durch eine zinslose Volksbank angeregt werden. Proudhons Ideen hatten einen starken Einfluss auf die Arbeiter_innenbewegung, etwa in der Pariser Kommune 1871. Die Spaltung der Arbeiter_innenbewegung in Marxismus und Anarchismus (bzw. ‚Antiautoritäre') kann man auf die unterschiedlichen Standpunkte von Marx und Proudhon[51] zurückführen (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 220ff).

[50] Proudhons fortschrittliche Ideen standen in einem starken Widerspruch zu seinem konservativen Frauen- und Familienbild sowie einem ausgeprägten Antisemitismus und Rassismus (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 220).

[51] Proudhon lehnte etwa revolutionäre Gewalt (aber nicht die gewaltfreie Revolution) und die autoritären Mittel des Marxismus ab (vgl. Wittkop 1996 [1973]: 40).

4.1.2.1.2. Kollektivistischer Anarchismus

Während Proudhon den Kapitalismus auf reformistischen Wege, etwa durch Kooperativen und zinslose Kredite, überwinden wollte, entschied sich Michail Bakunin, eine der schillerndsten Figuren des Anarchismus, für den revolutionären Weg. Vorbildhaft für viele spätere Anarchist_innen zog Bakunin die Tat der Theorie vor und unterstützte selbst zahlreiche Aufstände und Revolutionen, wofür er einen nicht geringen Teil seines Lebens in verschiedenen Gefängnissen verbrachte. Bakunin vertrat die Überzeugung, dass sich die Theorie, in seinem Fall der *kollektivistische Anarchismus*, aus der Aktion und der Spontanität entwickeln müsse. Während der Anarchismus vor Bakunin häufig eine radikale Philosophie blieb, fand er mit ihm den Weg in die Praxis und auf die Straße. Bakunins Bedeutung liegt in seiner Wirkung und erschließt sich aus seinem Handeln (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 235f). Bakunin versuchte, den Wunsch nach alltäglichen Verbesserungen und die Notwendigkeit einer radikalen gesellschaftlichen Umwälzung unter einen Hut zu bringen, Ist-Zustand und Utopie zu einer praktischen Strategie zu verschmelzen (vgl. ebd.: 242). Seine Methoden reichten von der Gründung von Geheimgesellschaften[52], die eine antiautoritäre Revolution auslösen sollten, über die Verfassung unzähliger Traktate bis zur Teilnahme an Massenaufständen. Obwohl sich der Traum einer erfolgreichen Revolution nicht erfüllen sollte, hinterließ Bakunin, der 1876 starb, eine organisierte internationale anarchistische Arbeiter_innenbewegung (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 236).

Bakunins Philosophie lässt im Unterschied zu anderen Theoretiker_innen bewusst vieles offen, sie lässt Raum für Spontaneität und vertritt einen radikalen Begriff der Freiheit, der für alle Menschen gelten und frei von Dogmen sein soll. Freiheit bedeutet bei Bakunin das Recht auf autonomes Handeln, wobei das autonome Individuum zunächst gegenüber sich selber und dann gegenüber der Gesellschaft verantwortlich ist (sofern es dieser freiwillig angehört). Bakunin verknüpft individuelles Glück mit gesellschaftlicher Freiheit – erst in einer Gesellschaft, in der die Mitmenschen die gleichen Freiheiten teilen, kann sich das Individuum frei entfalten (vgl. ebd.: 250). Er propagiert ein dezentralisiertes System, das von unten nach oben aufgebaut wird. Auf diese Weise soll ein umfassendes Netzwerk entstehen, das kleine Gruppen in größere, wiederum vernetzte Gruppen einbindet. Jedes Mitglied einer Föderation kann ausscheiden, wenn es mit der mehrheitlich geplanten Vorgangsweise nicht mehr einverstanden ist. Dieses

[52] Geheimbünde, Bruderschaften oder Verschwörungen stehen dem Prinzip nach viel mehr in der Tradition von Avantgarde und Elitedenken denn libertärer Ideale. Allerdings war eine offene Organisationsform in Zeiten von Verfolgung und Repression kaum möglich (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 243f).

Konzept wurde später von verschiedenen anarchistischen Theoretiker_innen und Praktiker_innen aufgegriffen und weiterentwickelt (etwa in der Spanischen Revolution 1936-1939 oder dem *Kommunalismus* von Murray Bookchin) (vgl. Barclay 1985 [1982]: 14, 203ff; siehe Kapitel 4.1.2.3).

Wie der befreundete Proudhon war Bakunin (trotz anfänglichem gegenseitigen Respekt) heftig mit Marx verfeindet, 1872 wurden die antiautoritären ‚Bakunisten' auf Betreiben von Marx aus der Ersten Internationale ausgeschlossen und die Arbeiter_innenbewegung gespalten (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 302).

4.1.2.1.3. Kommunistischer Anarchismus

Während der *kollektivistische Anarchismus* weitgehend eine kohärente Weiterentwicklung des *Mutualismus* war, unterscheidet sich der von Peter Kropotkin konzipierte (und u.a. von Emma Goldman und Alexander Berkman fortgeführte) *kommunistische Anarchismus* in wesentlichen Punkten von den beiden älteren Modellen. Der *kommunistische Anarchismus* zielt vor allem auf die Eliminierung des Konkurrenzverhaltens. Dabei steht weniger die Produktion als die Verteilung der Produkte im Vordergrund. Während die Verteilung im *kollektivistischen Anarchismus* aufgrund der geleisteten Arbeitszeit erfolgen soll (also de facto eine Arbeitspflicht besteht), beruht der *Anarchokommunismus* auf dem freien Verbrauch der Güter durch alle, den eigenen Bedürfnissen entsprechend. Es gibt also ein Recht auf Versorgung unabhängig von der geleisteten Arbeit. Dadurch erhofft man sich weitreichende Konsequenzen: Einerseits soll auf diese Weise eine Rückentwicklung in kapitalistisches Konkurrenzverhalten verhindert werden, die in den älteren Formen des Anarchismus, die noch eine gewisse Form des Marktes beinhalten, noch möglich ist. Andererseits sollen bei einem freien Zugang zu den produzierten Gütern Eigentumsdelikte quasi von selbst verschwinden (vgl. Berkman 1978 [1929]: 82). Kropotkin geht davon aus, dass der Mensch prinzipiell ein tätiges Wesen ist. Untätigkeit entsteht dann, wenn Menschen Arbeiten ausführen sollen, die nicht ihrem Temperament und ihren Fähigkeiten entsprechen. Durch ein Recht auf Versorgung bei fehlendem Arbeitszwang wird der Mensch freiwillig entsprechend seiner Fähigkeiten tätig, wodurch es schlussendlich sogar zu Produktivitätssteigerungen kommen soll (vgl. Kropotkin 2014 [1892]: 175).

Für Kropotkin ist es prinzipiell unmöglich, den Wert geleisteter Arbeit zu bestimmen, denn jede Erfindung und jeder Gedanke basiert auf Kollektivarbeit, die sich weit in die Vergangenheit erstreckt: „Jede Entdeckung, jeder Fortschritt, jede Vermehrung des Reichtums der Menschheit

hat ihren Ursprung in der Gesamtheit von Hand- und Hirnarbeit der Vergangenheit und Gegenwart. Also mit welchem Recht darf sich irgendjemand auch nur des geringsten Teiles dieses unermesslichen Ganzen bemächtigen und sagen: ‚Das gehört mir und nicht euch'?" (ebd.: 42).

Dieses utopisch anmutende Gesellschaftsmodell soll zudem im Großen und Ganzen auf freiwilliger Basis, durch die tiefe Überzeugung der Mitwirkenden, entstehen. Kropotkin entwickelte eine evolutionstheoretische Anthropologie, die die damals vorherrschenden Gedanken des Sozialdarwinismus um einen wichtigen Aspekt erweiterte. Während in den wissenschaftlichen Arbeiten seiner Zeit meist ein individueller Daseinskampf und das Überleben des Stärkeren im Vordergrund stand, kannte der Naturforscher Kropotkin auch das Prinzip der gegenseitigen Hilfe, dem er einen mindestens ebenso hohen Stellenwert einräumte: Geselligkeit und gegenseitige Hilfe sind im Menschen ebenso angelegt wie das Konkurrenzverhalten (vgl. Kropotkin 2011 [1902]: 26ff). Das Gesellschaftssystem kann nun die eine oder die andere Anlage fördern: entweder, wie im Kapitalismus, das Konkurrenzdenken, oder, wie im *kommunistischen Anarchismus*, Solidarität und gegenseitige Hilfe (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 337).

4.1.2.1.4. Anarchosyndikalismus

Unter *Anarchosyndikalismus* versteht man anarchistisch geprägte Gewerkschaftsbewegungen, die ihre Interessen mittels der *Direkten Aktion*, beispielweise durch Streik, Besetzungen oder Sabotage, durchsetzen wollen. Er entstand an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, als sich der Kapitalismus im Umbruch befand und das Proletariat ein Bedürfnis nach neuen Formen des Widerstandes und der Organisation entwickelte. Einerseits dient die Gewerkschaft als Werkzeug, mit dem für Verbesserungen im Hier und Jetzt gekämpft wird, andererseits ist sie eine Organisation, aus der sich die Strukturen der Zukunft entwickeln sollen. Die Syndikate sollen also gleichzeitig das bestehende System angreifen als auch Alternativen heranreifen lassen, eine Brücke zwischen Negation und Utopie bilden. Dabei gingen die Anarchosyndikate, die sich als Keimzelle einer neuen Gesellschaft betrachteten, weit über das klassische gewerkschaftliche Aufgabengebiet hinaus: In selbstverwalteten Erziehungs-, Bildungs- und Kultureinrichtungen, in Frauenorganisationen oder bei der kollektiven Freizeitgestaltung sollte libertäres Verhalten erlernt und die hierarchische Normgesellschaft von innen untergraben werden. Statt sich in einer Gegengesellschaft abzuschotten, verbreitete man das anarchistische

Gedankengut in Nachbar_innenschaften, Betrieben und Genoss_innenschaften (vgl. Oostinga 2009: 42ff, Stowasser 2012 [2007]: 369ff). In der Zwischenkriegszeit wurde der *Anarchosyndikalismus* zu einer Massenbewegung, während des Spanischen Bürgerkrieges konnten die Ideen im großen Stil umgesetzt und ausgetestet werden: In weiten Teilen Kataloniens kollektivierten Arbeiter_innen und Landarbeiter_innen Industrie und Landbesitz, verwalteten diese selbst und setzten Räte parallel zur dysfunktionalen Regierung ein. Das Lohnsystem wurde abgeschafft. Die Kriegsbedingungen und Auseinandersetzungen mit den anfangs verbündeten Stalinist_innen führten die bis dahin durchaus erfolgreiche soziale Revolution zu einem verfrühten Ende (vgl. Wittkop 1996 [1973]: 240ff).

Durch den Faschismus wurde der *Anarchosyndikalismus* beinahe ausgelöscht, später verlor das Konzept durch Sozialpartnerschaft und Wohlfahrtsstaat viel an seiner früheren Anziehungskraft. Ein intervenierender Staat und fordistischer Massenkonsum integrierte weite Teile der Arbeiter_innenklasse in das System. Viele Anarchist_innen gaben deshalb das Proletariat als revolutionäres Objekt auf (vgl. Oostinga 2009: 46). In Zeiten neoliberalen Sozialabbaus ergeben sich jedoch durchaus neue Perspektiven für anarchosyndikalistische Ideen.

4.1.2.1.5. Individualanarchismus

Eine Sonderstellung innerhalb der verschiedenen Anarchismen nimmt der *Individualanarchismus* ein, dessen Ideen auf das Buch „Der Einzige und sein Eigentum“ (Stirner 1986 [1844]) von Max Stirner zurückgehen. Damals wenig beachtet, gehört das Werk heute zu den Klassikern der Philosophie. Stirner, der sich selbst nicht als Anarchisten bezeichnete, vertritt darin einen radikalen Individualismus und nimmt einen ausgesprochen ichbezogenen Standpunkt ein. Seine Ansätze sind vor allem aus seiner Zeit heraus zu verstehen, in der Philosophen aller Richtungen die Unterordnung des Individuums unter höhere Werte und Mächte predigten – sei es nun Gott, Staat, Vaterland oder Vernunft. Insofern kann Stirners Philosophie als geistesgeschichtliches Korrektiv verstanden werden. Stirner hatte keine politischen Ambitionen, in seiner Theorie entwickelte er kein Sozialsystem, sondern griff Themen wie gesellschaftliche Entfremdung und industrielle Versklavung auf und hinterfragte kollektive Werte, die durch Ideologien und Meinungsmache gewissermaßen aufgezwungen wurden. Als Therapie betrachtet er die Selbstbefreiung des Einzelnen. Unter anderem aus Stirners Philosophie entwickelte sich vor allem in den USA eine eigenständige Denkrichtung,

der *Individualanarchismus*, der als Extremform des Liberalismus betrachtet werden kann. Auch der *Individualanarchismus* lehnt den Staat und die von ihm gestützten Privilegien und Monopole ab. In seinen Ansichten zu Privateigentum und Marktwirtschaft steht er dem Kapitalismus allerdings weit näher als alle anderen Formen des Anarchismus und stößt deshalb häufig auf Ablehnung. Relevanter ist der Einfluss Stirners auf die Entwicklung des ‚Mainstreamanarchismus'. Während Proudhon noch ganz der Kraft des Kollektivs vertraute, findet man schon bei Bakunin sowohl kollektivistische als auch individualistische Einflüsse. Bis heute steht der Anarchismus in einem stätigen Spannungsfeld zwischen der Befreiung des Einzelnen und der Verantwortung für das Kollektiv, zwischen größtmöglicher Freiheit und größtmöglicher Gleichheit (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 227ff).

4.1.2.2. Die Gewaltfrage

Im medialen Diskurs und in der Alltagssprache wird Anarchie häufig synonym für Chaos, Terror und Gewalt verwendet. Dieses Bild geht vor allem auf eine Reihe von Attentaten und Anschlägen zurück, die ab Ende des 19. Jahrhunderts u.a. auf Adelige, Politiker_innen und Industrielle durchgeführt wurden. Zu den prominenten Opfern zählen Kaiserin Elisabeth von Österreich-Ungarn, König Umberto I. von Italien, US-Präsident William McKinley und König Georg I. von Griechenland.

Die Jahre nach der blutigen Niederschlagung der Pariser Kommune 1871 waren von einer fast tatenlosen Ohnmacht geprägt. Aus dieser Situation heraus empfahl der Londoner Anarchistenkongress 1881 seinen Anhänger_innen, den Boden der Gesetzmäßigkeit zu verlassen und stattdessen illegale Aktionen durchzuführen. Es folgte eine Welle der Gewalt, ausgeführt von Individuen oder Gruppen von Verschwörer_innen, die von Tyrannenmord über Anschläge auf Staatseinrichtungen und Orte bürgerlicher Vergnügungen bis zum politisch motivierten Raubüberfall reichte (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 315). Dabei berief man sich auf die Idee der *Propaganda der Tat*. Diese ging davon aus, dass Attentate auf besonders verhasste Repräsentant_innen des Systems auf Sympathie der Bevölkerung stoßen und diese zu eigenem Handeln anspornen würden. Die Gegner_innen würde geschwächt werden, während man gleichzeitig die Gerichtsprozesse für Anklagen gegen das System nutzen könnte. Dadurch würde der individuellen Tat ein größerer propagandistischer Wert als Büchern und Traktaten zukommen. Die Realität entwickelte sich nicht gemäß dieser Vorstellungen: Statt als Initialzündung für den Aufstand dienten die Attentate als Grusel- und Klatschgeschichten der

Epoche, die angegriffenen Mächtigen vergaßen ihre internen Rivalitäten und antworteten mit massiven Repressionen. Anarchistische Idee und Bewegung konnten nun mit Leichtigkeit diffamiert werden. Obwohl nur ein kleiner Teil der Anarchist_innen mit der *Propaganda der Tat* sympathisierte und sie ein noch geringerer Teil umsetzte, hat sie den Ruf des Anarchismus bis heute geprägt (vgl. ebd.: 316f).

Bei den anarchistischen Theoretiker_innen findet man sehr unterschiedliche und teils widersprüchliche Positionen zur Gewaltfrage. Während Proudhon Gewalt ablehnt und eine Revolution nur als legitim betrachtet, wenn sie spontan, friedlich und historisch begründet ist (vgl. Wittkop 1996 [1973]: 40), finden sich bei Bakunin und Kropotkin durchaus gewaltbefürwortende Aussagen. Nach dem Fehlschlag der *Propaganda der Tat* revidierten viele Anarchist_innen, etwa Kropotkin, ihre Ansichten und betrachteten individuelle Gewalt als kontraproduktiv (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 315f). Errico Malatesta, der dem *kollektivistischen Anarchismus* nahesteht, verurteilt individuelle Anschläge und Attentate, da sie den Grundideen des Anarchismus widersprechen, verteidigt jedoch Gewalt in revolutionären Situationen sowie zur Selbstverteidigung (vgl. Malatesta 1987 [1918]: 4): „Als Anarchisten haben wir weder die Absicht, noch den Wunsch, Gewalt anzuwenden, wenn man uns nicht zwingt, sich oder andere gegen Unterdrückung zu verteidigen. Nur dieses Recht der Selbstverteidigung fordern wir voll und ganz“ (Malatesta 1987 [1918]: 7). Dieses Recht auf Selbstverteidigung ist wiederum recht diffus und sehr weit auslegbar: Wenn Staat, Kapital, Kirche und deren Institutionen als Werkzeuge der Unterdrückung betrachtet werden, ist die Grenze zwischen legitimer Selbstverteidigung und illegitimer Gewalt fließend.

Im Gegensatz zur deterministischen Theorie des klassischen Marxismus, in der sich die Revolution zwangsläufig aus ökonomisch-gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten ergibt, vertreten weite Teile des anarchistischen Spektrums eine voluntaristische Revolutionstheorie: Die Revolution entsteht aus dem menschlichen Willen zur Emanzipation (vgl. Schuhmann 2009: 238). Dabei soll so wenig Gewalt wie möglich angewandt werden, denn sobald die Methoden denen der Unterdrücker_innen gleichen, könne auch die neue Gesellschaft nicht frei von Unterdrückung sein (vgl. Malatesta 1987 [1918]: 9). Die antiautoritäre Revolution ist Teil einer langen sozialen Transformation, sie ist der Höhepunkt eines evolutionären Prozesses, während dem sich das neue soziale Leben langsam im Körper des alten entwickelt (vgl. Berkman 1978 [1929]: 48f.).

Eine einheitliche Meinung zur Gewaltfrage gibt es bis heute nicht. Während sich manche Anarchist_innen strikt pazifistisch verhalten und auf den Aufbau von Projekten und Strukturen

konzentrieren, steht bei anderen der Kampf gegen den Staat, häufig in Form von Straßenschlachten gegen die Polizei, im Vordergrund. Viele verbinden friedlichen Aufbau mit gewaltvollem Widerstand. Vor allem in Griechenland gibt es auch eine geringe Anzahl an Anarchist_innen, die den Ideen der *Propaganda der Tat* anhängen und Attentate gegen Repräsentant_innen und Symbole des Systems verüben (siehe Kapitel 4.1.2.2).

4.1.2.3. Anarchismus heute

Anarchistische Strukturen hatten nur wenige Möglichkeiten, sich auf großer Ebene zu etablieren. Bekannte Beispiele sind die Pariser Kommune 1871, die Machnotschina, eine bäuerliche Guerilla in der Ukraine zwischen 1917 und 1922, die von der ursprünglich verbündeten Roten Armee zerschlagen wurde (vgl. Stowasser 2012 [2007]: 350ff), sowie die soziale Revolution während des spanischen Bürgerkrieges. Der Zweite Weltkrieg löschte die anarchistischen Traditionen in Europa beinahe vollständig aus. In den 1960er Jahren wurde der Anarchismus im Rahmen der Neuen Linken wiederentdeckt. Dieser Neo-Anarchismus war ein Konglomerat verschiedener linker und anarchistischer Ideen – nicht zufällig hieß eine Parole dieser Zeit „Marx und Bakunin in einer Front!“ (URL39). Diese Phase wurde jedoch rasch überwunden und man besann sich auf eigenständige anarchistische Positionen, die sich sowohl auf die Klassiker des Anarchismus als auch auf neuentwickelte Strömungen aus dem englischsprachigen Raum stützten. Viele Neo-Anarchist_innen schlossen sich den *Neuen Sozialen Bewegungen* an und verbreiteten anarchistisches Gedankengut in der Ökologie-, Friedens-, Bürgerinitiativ- und Alternativbewegung. Weitere wichtige Schübe für die anarchistische Praxis und Theoriebildung waren die globalisierungskritische Bewegung um die Jahrtausendwende (vgl. Degen/ Knoblauch 2009: 308f) sowie *Occupy Wall Street*[53] ab 2011.

Die gegenwärtig interessanteste Entwicklung findet in Rojava, einem de facto autonomen kurdischen Siedlungsgebiet in Nordsyrien, statt. Hier versucht die kurdische Partei *PYD* (die der kurdisch-türkischen *PKK* nahesteht), Strukturen gemäß den Prinzipien Basisdemokratie, Selbstverwaltung und Dezentralisierung zu schaffen. Diese Entwicklung nahm ihren Ausgang, als sich der in Haft befindliche *PKK*-Gründer Abdullah Öcalan von den Ideen des Staatskommunismus löste und sich den Ideen des libertären Sozialisten Murray Bookchin annäherte (vgl. Enzinna 2015). Der 2006 verstorbene Bookchin versucht, die

[53] Gemeinsam mit unzähligen lokalen Variationen wie den *Indignados* in Spanien oder den *Aganaktismeni* in Griechenland (siehe Kapitel 4.2.7).

vielversprechensten Elemente des Marxismus und des Anarchismus (vor allem Kropotkins *kommunistischen Anarchismus*) zu verbinden und an die Anforderungen der Gegenwart anzupassen. Vom Marxismus übernimmt er die Kapitalismusanalyse und -kritik und die Befürwortung technischen Fortschritts, vom Anarchismus das Konzept der Dezentralisierung und die Ablehnung von Staat und Hierarchie (vgl. Bookchin 2015 [2002]: 219). Bookchin kritisiert die verbreitete Theorie- und Organisationsskepsis vieler Anarchist_innen als realitätsfern. Organisation muss laut Bookchin vor allem auf Gemeindeebene beginnen und auf fundierten Gesellschaftsanalysen basieren. Gesellschaftliche Ziele und Gesetze sollen nach basisdemokratischen Prinzipien, etwa in Volksversammlungen, festgelegt werden, „[…] um eine „Willkürherrschaft und eine ‚Tyrannei der Strukturlosen' zu verhindern" (ebd.: 215). Eine Konföderation der Gemeinden soll das Konkurrenzprinzip überwinden, das Tauschprinzip durch eine bedürfnisorientierte Verteilung ersetzt werden (ebd.: 217). Bookchin gehört zu den ersten, die die ökologische Krise thematisierten, ihren Ursprung verortet er im kapitalistischen Expansionszwang sowie der Logik von Unterwerfung und Herrschaft. Eine freie, ökologische Gesellschaft kann für Bookchin nur durch die Überwindung von Kapitalismus und Staat entstehen (vgl. Bookchin 2015 [1992]: 53ff).

Prinzipiell kann man die Anarchismen nach 1945 in traditionalistische und revisionistische unterteilen. Revisionistisch bedeutet, dass Programme und Postulate an gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen angepasst werden. Revisionistische Anarchist_innen versuchen, aus der Analyse der Gesellschaft praktische Strategien zur Überwindung derselben zu entwickeln und nicht-kapitalistische und libertäre Lebensweisen gesellschaftsfähig zu machen (vgl. Degen 2009: 10). Zu den neu entwickelten Ausprägungen des Anarchismus zählt der *Anarchafeminismus*. Grundsätzlich ist eine Geschlechterhierarchie mit den Grundgedanken des Anarchismus zwar unvereinbar, in der Realität gab und gibt es jedoch auch in anarchistischen Strukturen häufig einen Machismo bzw. eine Ignoranz gegenüber genderspezifischen Unterdrückungsmechanismen. Der *Anarchafeminismus* entstand als Reaktion auf diese Tatsache und übt seitdem einerseits Kritik an verkrusteten Geschlechterverhältnissen in der eigenen Bewegung, andererseits am Mainstreamfeminismus, da dieser nicht grundsätzlich libertär ist und staatliche und institutionelle Hierarchien nur wenig hinterfragt (vgl. Pfaff 2009: 92ff). Eine weitere Aktualisierung libertärer Ideen ist der *Postanarchismus*, eine Kombination aus anarchistischem und postmodernem Gedankengut, in der neue Erkenntnisse, Diskurse und Erfahrungen in die anarchistische Theorie und Praxis eingebunden werden (vgl. Mümken 2009: 139).

Zu den typischen anarchistischen Praktiken der Gegenwart gehört das Squatting[54], das Schaffen selbstorganisierter Lebensgemeinschaften, Kulturzentren oder Produktionskooperativen, antifaschistische Aktionen, eine rege Beteiligung an No-Border-Aktivitäten und in der Flüchtlingshilfe sowie ein konsequentes Engagement gegen Umweltverbrechen und für die Freilassung politischer Gefangener.

4.2. Die Geschichte anarchistischer und antiautoritärer Kämpfe in Griechenland

In diesem Kapitel versuche ich den Spagat, einerseits die einflussreiche und heterogene anarchistische Szene Griechenlands vorzustellen und andererseits eine kleine Geschichte widerständiger Ereignisse zu schreiben, die prägend für die in Kapitel 5 vorgestellten Initiativen waren. Das stellt mich vor zwei Probleme, die ich im Vorfeld erläutern möchte.

Erstens: Die wichtigsten und größten Auseinandersetzungen waren nie auf die anarchistische Szene beschränkt. Beim Aufstand gegen die Militärjunta 1973 bezeichneten sich die Akteur_innen, obwohl häufig libertärem Gedankengut nahestehend, nicht als ‚Anarchist_innen', die Dezemberrevolte 2008 und die Besetzung des Syntagma-Platzes 2011 gingen weit über das anarchistische Spektrum hinaus. Es ist also zu bedenken, dass Anarchist_innen stets ein Teil der beschriebenen Ereignisse waren, die Kämpfe aber kaum als genuin anarchistisch bezeichnet werden können. So gut wie jede selbstverwaltete Initiative – unabhängig davon, ob sie sich anarchistisch nennt oder diesen Begriff ablehnt – bezieht sich auf zumindest einen dieser Kämpfe. Ein weiterer – häufig mythisch überhöhter – Bezugspunkt ist der griechische Bürgerkrieg 1946 bis 1949. Am tatsächlich einflussreichsten für gegenwärtige Bewegung schätze ich den Dezemberaufstand 2008 und die Syntagma-Platz-Besetzung 2011 ein, in deren Umfeld unzählige selbstverwaltete Projekte entstanden.

Zweitens: Das anarchistische Spektrum in Griechenland ist dermaßen heterogen, dass man an einer zufriedenstellenden Beschreibung eigentlich nur scheitern kann. Ich versuche es dennoch, weil eine zumindest rudimentäre Kenntnis der Szene für das Verständnis der Gesamtsituation relevant ist. Fakt ist: Es gibt pazifistische ebenso wie gewaltaffine Anarchist_innen, sie können vereinzelt handeln oder in einer der unzähligen Gruppen organisiert sein. Manche mögen sich stolz als Anarchist_innen bezeichnen, obwohl sie nur eine vage Ahnung von anarchistischer

[54] Die Besetzung von – meist ungenutzten - Räumen, z.B. Häusern oder Ackerland. Aktuelle Beispiele werden in Kapitel 5.1.1 behandelt.

Theorie haben, während andere diese Selbstbezeichnung ablehnen, obwohl sie das anarchistische Gedankengut kennen und ihm nahestehen. Man findet sie im schwarzen Kapuzenpullover ebenso wie im weißen Hemd. Der griechische Anarchismus gehört heute weltweit zu den größten Bewegungen dieser Art und ist in seiner Vielfältigkeit nicht mit dem wesentlich unbedeutenderen und überwiegend subkulturellen Anarchismus zu vergleichen, wie er etwa in Österreich anzutreffen ist. Durch den Fokus auf die Kämpfe werden in diesem Kapitel bestimmte Teile der Bewegung beinahe zwangsläufig überbetont. Das Kapitel 5 über Alltagsutopien sollte dieses Ungleichgewicht wieder relativieren.

Anarchistische Aktivitäten in Griechenland kann man bis in die frühen 1860er Jahre zurückverfolgen, die erste organisierte Anarchist_innengruppe namens *Democratic Club of Patras* entstand im Jahr 1876. Die 1898 gegründeten *Boatmen of Thessaloniki* agierten im Geiste der *Propaganda der Tat* und verübten Anschläge gegen Ziele wie der Osmanischen Bank, Hotels, Theater und Gasleitungen. 1913 wurde König Georg I. vom Anarchosyndikalisten Alexandres Schinas in Thessaloniki erschossen. Im frühen 20. Jahrhundert verschwanden die anarchistischen Gruppen und die politischen Aktivitäten von Individuen traten in den Vordergrund. Zu den bevorzugten Aktionsformen gehörte nun die Organisation von Streiks. Zwischen dem Zweiten Weltkrieg und der griechischen Militärdiktatur (1967-1974) gab es so gut wie keine anarchistischen Aktivitäten, was auf zahlreiche Verluste während des Krieges und massive Verfolgung und Repressionen durch die deutsche Besatzung sowie die folgenden Rechtsregierungen zurückzuführen ist. Der griechische Anarchismus lässt sich also in zwei unterschiedliche Phasen unterteilen (vgl. Vradis/ Dalakoglou 2009). Ein wichtiger Bezugspunkt für den neueren griechischen Anarchismus ist die antifaschistische Partisan_innenbewegung *ELAS*, die während des Zweiten Weltkrieges gegen die faschistischen Besatzungstruppen und ihre Kollaborateur_innen kämpfte (vgl. Kritidis 2010: 830), eine aktuellere Referenz ist der Widerstand gegen die Militärdiktatur, der 1973 seinen Höhepunkt erreichte.

4.2.1. Widerstand gegen die Militärdiktatur

Während junge Menschen in weiten Teilen Europas und Amerikas in den Jahren um 1968 gegen die Autoritäten rebellierten und neue Lebensentwürfe ausprobierten, herrschte in Griechenland zwischen 1967 und 1974 ein extrem konservatives, nationalistisch-autoritäres Obristenregime, das in einem übersteigerten Antikommunismus nicht nur gegen politische Gegner_innen, sondern auch jede Form von individueller Freiheit – sei es in Form von Rockmusik, langen

Haaren oder moderner Kunst – vorging. Die Ideen der westlichen Jugend- und Gegenkulturen konnten sich dennoch verbreiteten, u.a. durch Student_innen, die ihre Erfahrungen von Auslandsaufenthalten nach Griechenland brachten (vgl. Kritidis 2014: 67). In den ersten Jahren der Diktatur entwickelte sich dennoch kein nennenswerter Widerstand, die griechischen Student_innen standen sogar im Ruf, zu den unpolitischsten und passivsten in den kapitalistischen Ländern zu gehören (vgl. Kornetis 2013: 95f). Erst Anfang der 1970er Jahre konnten regimefeindliche, meist linksgerichtete[55] Kleingruppen ihren Einfluss in der Student_innenschaft ausweiten, Massenproteste wurden nun zum hauptsächlichen Kampfmittel. Ab Februar 1973 wurden bei Demonstrationen regimekritischer Student_innen wiederholt universitäre Einrichtungen besetzt, ihren Höhepunkt erreichte die Widerstandsbewegung im November mit der Besetzung des Athener Polytechnikums. Die polytechnische Hochschule wurde das Epizentrum demokratischer Selbstorganisation, Aktivist_innen entwarfen Poster, Pamphlete und Flugzettel und gründeten einen illegalen Radiosender.

Am 17. November 1973 wurde die Universität unter Einsatz von Panzern blutig geräumt. Dieser Vorfall war der moralische Todesstoß für das Obristenregime. Nur wenige Monate später führte die aggressive Zypernpolitik zum Sturz der Diktatur (vgl. Zelepos 2014: 208, Kritidis 2014: 66f). Der 17. November ist bis heute ein wichtiger Referenzpunkt für das griechische linke und anarchistische Spektrum, die Erinnerung daran wird mit einer jährlichen Demonstration begangen, die häufig in Auseinandersetzungen mit der Polizei endet. Der Aufstand am Polytechnikum kann nicht als genuin anarchistisch bezeichnet werden, mit antiautoritärer Selbstorganisation, Hochschulbesetzungen, der Gründung alternativer Medien und militanter Opposition gegen den Staat wurde aber ein Repertoire des Widerstandes geschaffen, das bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Bis heute relevant ist auch das *universitäre Asyl*, das 1974 als Reaktion auf die Räumung des Polytechnikums eingeführt wurde und der Polizei das Betreten des Campus nur mit Einwilligung der universitären Selbstverwaltungsorgane gestattet. Dadurch wurden die Universitäten zu bevorzugten Orten antistaatlichen Widerstandes. Der griechische Anarchismus ist bis heute ein primär urbanes Phänomen und dort präsent, wo eine spezifisch städtische Infrastruktur wie Universitäten ein gewisses Maß an Freiräumen bietet (vgl. Kritidis 2010: 826ff).

[55] Neben leninistischen, maoistischen, stalinistischen oder reformistischen Student_innengruppen gab es auch schon libertäre und antiautoritäre Individuen und Zusammenschlüsse. Obwohl Slogans wie ‚Nieder mit der Autorität!' bereits einen anarchistischen Einschlag hatten (vgl. Vradis/ Dalakoglou 2009), entwickelte sich die Selbstbezeichnung als ‚Anarchist_innen' erst in den 1980ern (vgl. Kritidis 2014: 67, 72).

4.2.2. 1974 bis 2008

Die Revolte gegen die Junta war von einer kleinen Anzahl an Aktivist_innen in Kombination mit Massenmobilisierungen durchgeführt worden. Nach dem Fall der Diktatur kam es zu einer Krise der Oppositionsbewegung. Die neu gegründete konservative *Nea Dimokratia* gewann 1974 die Parlamentswahlen und wurde von viele Griech_innen als großer Fortschritt im Vergleich zur abgedankten Junta empfunden. An Radikalopposition gab es nur wenig Interesse, gleichzeitig zersplitterte die ohnehin äußerst heterogene Bewegung in unzählige Kleingruppen (vgl. Kritidis 2014: 67ff). 1981 kam mit der *PASOK* erstmals eine sozialdemokratische Partei an die Macht. Sie verband eine radikale Rhetorik mit moderaten sozialen Reformen, etwa einer Aufwertung des Bildungs- und Gesundheitssystems sowie der Stärkung von Genoss_innenschaften und Gewerkschaftsrechten. Gleichzeitig wurde jedoch das traditionelle System des Klientelismus nicht abgeschafft. Während der rechte und konservative Klientelismus bestimmte Familien und Einzelpersonen privilegierte, knüpfte der Klientelismus der *PASOK* die Privilegien, etwa die Anstellung im öffentlichen Dienst, an die Parteimitgliedschaft. Bereits nach wenigen Jahren gab es einen massiven Rechtsruck der sozialdemokratischen Regierung, 1985 wurde das erste Austeritätsprogramm mit Steuererhöhungen, Arbeitsmarktliberalisierung und Sozialabbau umgesetzt. Die *PASOK* entwickelte sich zu einer marktfreundlichen neoliberalen Partei. Diese Entwicklungen entfremdeten viele Griech_innen vom politischen System, es entstand wieder Raum für radikale Bewegungen (vgl. ebd.: 70f).

Als nennenswerte politische Kraft erschein der griechische Anarchismus Mitte der 1980er Jahre. 1984 griffen Anarchist_innen eine neofaschistische Konferenz in Athen an, es kam zu massiven Auseinandersetzungen mit der Polizei. Dieses Ereignis war für die Bewegung wichtig, weil die Aktion den Pfad von Legalität und Pazifismus verließ, der seit dem Ende des Bürgerkrieges von der Kommunistischen Partei vorgegeben wurde. Bis dahin war offensive Gewaltanwendung ein Kennzeichen von faschistischen Gruppen, während sich das kommunistische und sozialistische Spektrum auf Selbstverteidigung beschränkte. Die griechischen Anarchist_innen entwickelten nun einen offensiven, aggressiven und militanten Stil, der auch von primär westeuropäischen Phänomenen wie den Autonomen, der Squatterszene und der Punkbewegung beeinflusst war. Der *Insurrektionalismus* wurde zu einem Kennzeichen der Bewegung – eine Strömung, die, ähnlich der *Propaganda der Tat*, das staatliche Gewaltmonopol ablehnt und permanente Attacken auf den politischen und sozialen Gegner in den Mittelpunkt stellt. In diesen Jahren kam es häufig zu gewaltvollen

Auseinandersetzungen mit der Polizei, speziell an symbolträchtigen Tagen wie dem 1. Mai oder dem 17. November (vgl. ebd.: 72f).

Anfang der 1990er beendete der Zusammenbruch der Sowjetunion den Kalten Krieg. Nach dem Fall des Staatskommunismus stand der Kapitalismus global nun beinahe konkurrenzlos da, die klassische Wohlfahrtsstaatspolitik wurde zugunsten eines neoliberalen Konsenses aufgegeben. Der Fokus auf eine Politik des ‚freien Marktes' brachte Privatisierungen von ehemaligen Staatssektoren wie dem öffentlichen Verkehr oder der Telekommunikation mit sich. In Griechenland unterstützten beinahe alle Parteien die neoliberalen Transformationen. Private Konzerne beherrschten nun große Teile der Medienlandschaft und förderten eine konsum- und profitorientierte Gesellschaft. Vor allem der Arbeitsmarkt war massiv von den neoliberalen Transformationen betroffen. Während der öffentliche Sektor seinen Status aufgrund der starken Gewerkschaften größtenteils verteidigen konnte, wurden die Arbeitsbedingungen im privaten Sektor Schritt für Schritt verschlechtert: Es kam zu einer Prekarisierung der Arbeit, sichere Jobs wurden rar, die Gehälter sanken. Von dieser Entwicklung waren überwiegend junge Menschen, Frauen und Migrant_innen betroffen. Diese Entwicklung wurde von einer Krise der linken Parteien begleitet: Während die kommunistische *KKE* nach dem Zerfall der Sowjetunion orientierungslos war, wurde die sozialdemokratische *PASOK* von Korruptionsskandalen gebeutelt. 1990 gewann die konservative *Nea Dimokratia* die Parlamentswahlen, was eine Beschleunigung der neoliberalen Transformation bedeutete (vgl. ebd.: 76f).

Die Regierung kündigte Austeritätsmaßnahmen und Privatisierungen, eine weitere Deindustrialisierung und die Deregulierung des Arbeitsmarktes an, was zu massiven Protesten von Gewerkschaften und Arbeiter_innen führte, die häufig in Auseinandersetzungen mit der Polizei mündeten. Viele der geplanten Vorhaben konnten auf diese Weise verhindert werden. Eine zweite Protestwelle richtete sich gegen eine Schul- und Universitätsreform, die die Zahl der Universitätsabsolvent_innen drastisch senken sollte. In den folgenden Monaten wurden griechenlandweit zahlreiche Universitäten und tausende Schulen besetzt. Die Protestkampagne endete im Jänner 1991 dramatisch, als ein Aktivist der Lehrer_innengewerkschaft während einer faschistischen Attacke in Patras getötet wurde. Der Mörder war Gemeinderat der regierenden *Nea Dimokratia.* Die Tat führte zu dreitägigen landesweiten Ausschreitungen und im Weiteren zu einer Radikalisierung der Student_innenbewegung, die sich anarchistischen und libertären Ideen öffnete. Häufig wurden nun Schul- und Universitätsgebäuden besetzt und der Konflikt mit Polizei und Lehrer_innen gesucht, ohne direkte Forderungen zu stellen. Die

Besetzung von Schul- und Universitätsgebäuden ist bis heute eine relevante und häufig angewandte Methode.

Auch der Aufstand der Zapatistas 1994 hatte einen nicht zu überschätzenden Einfluss auf die Bewegung und inspirierte als Beispiel für die reale und gegenwärtige Umsetzung anarchistischer Ideen (siehe Kapitel 4.1.1). In diese Zeit fällt auch die Entstehung zahlreicher unabhängiger Steki. Hierbei handelt es sich um selbstverwaltete soziale Zentren, die zuerst im anarchistisch geprägten Athener Stadtteil Exarchia entstanden und häufig einen politischen und gegenkulturellen Charakter haben. Diese Treffpunkte werden vor allem von denjenigen frequentiert, die jenseits der herkömmlichen Parteien aktiv werden wollen. Viele Stekis haben einen bestimmten politisch-kulturellen Charakter, so gibt es etwa anarchosyndikalistische Zentren ebenso wie Freiräume, in denen sich vor allem Migrant_innencommunitys organisieren. Die Stekis sind Keimzellen für unzählige politische Aktivitäten: Viele der in Kapitel 5 beschrieben Initiativen sind aus bestimmten Stekis hervorgegangen oder organisieren sich in diesen (vgl. ebd.: 77ff).

Die globalisierungskritische Bewegung, die in den späten 1990er Jahren in verschiedenen Teilen der Welt entstand und gegen die neoliberale Wirtschaftsordnung und Institutionen wie die *Weltbank* und die *Welthandelsorganisation* kämpfte, gab dem anarchistischen und antiautoritären Spektrum in Griechenland weiteren Auftrieb. Griechische Anarchist_innen spielten 2003 bei den Protesten gegen den EU-Gipfel in Thessaloniki eine wichtige Rolle und waren auch bei Kundgebungen außerhalb Griechenlands, etwa gegen den G-8-Gipfel in Genua 2001, überdurchschnittlich involviert. In dieser Zeit kam es zur Gründung neuer anarchistischer und libertärer Initiativen und Gruppen wie dem unabhängigen Mediennetzwerk *Indymedia Athen* (2001) und der ersten landesweiten antiautoritären Organisation *Antiexousiastiki Kinisi* (‚Antiautoritäre Bewegung', kurz: *AK*) im Jahr 2003.

Ab 2006 kam es zu weiteren massiven und zum einem großen Teil erfolgreichen Protesten gegen Bildungsreformen (etwa gegen die geplante Aufhebung des universitären Asyls), bei denen die anarchistische Bewegung ihren Einflussbereich ausweiten konnte und auch nicht-libertäre Gruppen auf klassisch anarchistische Methoden wie die *Direkte Aktion* zurückgriffen (vgl. ebd.: 80f).

4.2.3. Der Dezemberaufstand 2008

Am 6. Dezember 2008 kam es in Exarchia zu einem Konflikt zwischen einer Gruppe junger Anarchisten und einer Polizeistreife – laut Polizeiangaben war es zu Steinwürfen gekommen, nach Angabe der Gegenseite hatte man die beiden Polizisten bloß verbal angegriffen. Fakt ist, dass das Polizeiauto anhielt und sich die Polizisten bewaffnet dem Ort des Vorfalls näherten. Einer der beiden zielte mit seiner Pistole auf einen der Schüler und drückte ab. Der 15-jährige Alexandros Grigoropoulos starb noch auf dem Gehsteig.

Die Nachricht verbreitete sich in Athen wie ein Lauffeuer. Die ersten spontanen Proteste begannen nur wenige Stunden nach dem Vorfall (vgl. Stavrides 2009: 2). Während die ersten Demonstrationen von anarchistischen und linksradikalen Gruppen ausgingen, breiteten sich die antistaatlichen Proteste auf Städte und Inseln in ganz Griechenland aus, die üblicherweise keine Zentren radikaler politischer Aktivitäten waren. Es kam zu Angriffen auf Polizeistationen, Ministerien und multinationale Firmen, Einkaufszentren und Luxusgeschäfte wurden verwüstet. Obwohl nicht alle der Protestierenden an militanten Aktionen beteiligt waren, gab es eine verbreitete Akzeptanz der Gewalt, die weit über das anarchistische und linksradikale Spektrum hinausging.

In der zweiten Phase des Aufstandes kam es zu einer massiven Besetzungswelle: Rathäuser in Athen, Thessaloniki und Iraklion, Rundfunkstationen und Theater, 700 Schulen, 140 Hochschulfakultäten und andere öffentliche Einrichtungen wurden kurzfristig oder für längere Zeit okkupiert. Erstmals kamen die Aktivist_innen aus ganz unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen: Gymnasiast_innen demonstrierten mit Berufsschüler_innen, Arbeiter_innen und Erwerbslose kämpften Seite an Seite mit Student_innen, Jugendliche aus der Mittelschicht mit Migrant_innen und ärmeren Griech_innen. Die Gewerkschaft der Lehrer_innen und Universitätsangestellten solidarisierte sich mit den Aufständischen, in verschiedenen städtischen Behörden kam es zu Arbeitsniederlegungen. Längst ging es dabei um weit mehr als um den Tod des Schülers: Der Aufstand war der Ausdruck eines tiefgreifenden Legitimationsverlustes des gesamten politischen Systems, das von Klientelismus und Korruption geprägt war, während die Finanzkrise in Griechenland schon lange vor 2008 spürbar war und die Zukunftsperspektiven für junge Menschen zunehmend schwanden (vgl. Kritidis 2010: 827f). Durch den neoliberalen Grundkonsens waren die Parteien programmatisch zusammengerückt und nur noch schwer voneinander zu unterscheiden. Bezeichnende Slogans wie ‚Es gibt keine Alternative' (zum neoliberalen Wirtschaftssystem) ließen die traditionellen

politischen Partizipationsformen abnehmen und begünstigten alternative libertäre Lebensentwürfe (vgl. Kritidis 2014: 82).

Gemeinsam war den Aktivist_innen eine zutiefst antisystemische Haltung, sie verweigerten Verhandlungen mit dem Staatsapparat und forderten eine radikale Änderung aller Lebensbereiche (vgl. Kritidis 2010: 828). Der Aufstand wurde von keiner zentralen Stelle geplant, es waren spontane Organisationsformen von teilweise bisher vollkommen unauffälligen Bevölkerungsgruppen, die es der Exekutive besonders schwermachten, die Situation unter Kontrolle zu bekommen. Dadurch konnte ein kollektives Bewusstsein entwickelt werden, dass nicht immer aus defensiven Positionen heraus agiert werden muss und auch der Staat prinzipiell bezwingbar ist (vgl. Papadimitropoulou 2010: 85). Besetzte Gebäude wurden zu selbstorganisierten Kommunikationszentren, zu temporären Orten der Begegnung und des Austauschs, man entwickelte konkrete Utopien abseits von Leistungsdruck, Konsumismus, Konkurrenz und staatlicher Kontrolle (vgl. Stavrides 2009: 3ff; Kritidis 2010: 828f). In den urbanen Zentren hielten die Proteste und Aktionen bis Weihnachten an, bezüglich Intensität und Dauer ist der Dezemberaufstand damit ein herausragendes Beispiel militanten Widerstandes. Als Versäumnis könnte die fehlende Entwicklung eines gemeinsamen Zieles betrachtet werden, weshalb die Auswirkungen auf die Realpolitik gering waren. Andererseits wurde im Dezember 2008 eine Generation junger Griech_innen politisiert – das Ereignis ist bis heute ein wichtiger und inspirierender Referenzpunkt, unzählige Initiativen wie die heute allgegenwärtigen Nachbar_innenschaftsversammlungen oder die Besetzung des Navarinou Parks (siehe Kapitel 5.1.1.1) nahmen ihren Ausgang direkt oder indirekt in dieser Zeit.

4.2.4. 2009 bis 2011

Nach dem Ende der Dezemberrevolte flauten die anarchistischen Aktivitäten nur geringfügig ab. So wurden in den Folgemonaten Solidaritätsaktionen für Gefangene des Dezemberaufstandes ebenso wie Angriffe auf Luxusgeschäfte und Banken in Athen durchgeführt. Am 7. März wurde ein leerstehendes Gelände, für das die Stadtregierung jahrelang die Schaffung eines Parks versprochen hatte und das nun verbaut werden sollte, von Aktivist_innen besetzt. Mit Presslufthämmern wurde der Beton aufgebrochen und Bäume gepflanzt. Der damals entstandene selbstverwaltete Navarinou Park besteht bis heute (siehe Kapitel 5.1.1.1; vgl. A.G. Schwarz et al. 2010: 263f). Intensiviert wurde auch die Teilnahme an Arbeitskämpfen, etwa nachdem Konstantina Kuneva, Aktivistin einer Gewerkschaft von

prekären Reinigungskräften, Opfer eines Säureattentates wurde[56] oder bei Solidaritätsaktionen für streikende Fischereiarbeiter_innen in Nordgriechenland. Hier kam es zumindest temporär zu Kooperationen mit traditionellen linken Organisationen wie der kommunistischen Gewerkschaft *PAME*. Ansonsten ist die Verankerung der anarchistischen Bewegung unter Angestellten und Arbeiter_innen eher gering. Es gibt jedoch Ansätze anarchosyndikalistischer Organisierung, z.B. bei den Motorradkurier_innen und bei Angestellten des Gastronomiegewerbes (vgl. Kritidis 2010: 836f).

Am 5. Dezember 2010 stürzte die anarchistische Bewegung in eine tiefe Krise. Während eines Generalstreiks wurde bei einer gewerkschaftlich organisierten Großdemonstration gegen die Sparpläne der Regierung eine Filiale der *Marfin*-Bank mit einem Molotov-Cocktail in Brand gesetzt. Drei Mitarbeiter_innen der Bank kamen in den Flammen ums Leben. Der Vorfall, der bis heute nicht aufgeklärt wurde, alarmierte nicht nur die griechische Öffentlichkeit und die internationalen Medien, sondern führte auch in der anarchistischen Bewegung zu Selbstkritik und Diskussionen, ob der *Insurrektionalismus* (siehe Kapitel 4.2.2) tatsächlich eine zielführende Taktik ist. Auch wenn man, der anarchistischen Logik folgend, davon ausgehen kann, dass die drei Todesfälle keineswegs beabsichtigt waren, so waren sie zumindest durch das militante und aggressive Klima begünstigt, dass mit dem Dezember 2008 große Teile der Bewegung ergriffen hatte. Das Ereignis demotivierte und schwächte die Protestbewegung für die nächsten Wochen und Monate (vgl. Kritidis 2014: 87).

4.2.5. Exkurs: Die Verbindungen von Polizei und Rechtsextremismus

Die Gewaltanwendung von Anarchist_innen auf Demonstrationen ist seit Mitte der 1980er eine Möglichkeit, sich von anderen Gruppen zu unterscheiden und klarzustellen, dass man keine Kompromisse mit dem Staat eingeht. Statt um Selbstverteidigung geht es darum, selbst anzugreifen. Von kommunistischen Organisationen werden die Anarchist_innen deswegen heftig angefeindet (vgl. Kalamaras 2010: 31f). Bevorzugtes Ziel der Attacken ist die Polizei, die als Beschützerin von Staat und Kapital betrachtet wird. Bestärkt wird das durch Verbindungen der Polizei zur neofaschistischen *Chrysi Avgi* (Goldene Morgenröte), die sowohl politische Partei als auch paramilitärische Organisation ist. Laut der Wochenzeitung *To Vima* stimmten bei den Parlamentswahlen 2012 über 50% aller Polizist_innen für diese rechtsextreme Organisation (vgl. URL41). Zahlreiche Film- und Fotoaufnahmen belegen eine operative

[56] Seit 2014 ist Kuneva Abgeordnete im Europäischen Parlament (*Syriza*) (vgl.URL40).

Zusammenarbeit von Polizei und Neonazis, etwa beim gemeinsamen Kampf gegen antifaschistische Demonstrant_innen, bei denen faschistische Straftäter_innen nicht nur unbehelligt blieben, sondern sogar Schutz hinter den Polizeischildern suchen konnten. Es kam zu unzähligen Attacken und sogar Morden an Migrant_innen, die ihren Höhepunkt 2012 erreichten. Diese Angriffe fanden in der Regel in der Nacht statt und wurden von jungen Männern ausgeführt, die Shirts der *Chrysi Avgi* trugen. Zu Verhaftungen kam es nur in absoluten Ausnahmefällen. Im Jänner 2013 kritisierte der Menschenrechtsbeauftragte des Europarats, Nils Muižnieks, die griechische Polizei: es gäbe Machtmissbrauch, exzessive Gewaltanwendung und Kollaborationen mit der *Chrysi Avgi* (vgl. Christopoulos 2014: 47).

Laut Dimitris Psarras entstehen diese Kollaborationen und Überschneidungen durch eine gemeinsame Verherrlichung von Gewalt und physischer Überlegenheit, einer Subkultur der Fitnesscenter, in der Polizist_innen, Wachpersonal, Türsteher und Mitglieder der *Chrysi Avgi* aufeinandertreffen (vgl. Psarras 2014 [2012]: 97ff). Angeheizt wurde dieses Klima, in dem rassistische Übergriffe toleriert, wenn nicht sogar unterstützt wurden, auch durch den Diskurs der damaligen Regierung, vor allem der *Nea Dimokratia.* 2012 sprach Nikos Dendias, der Minister für öffentliche Ordnung, von einer beispiellosen Invasion von Migrant_innen, die die Grundfesten von Gesellschaft und Staat zerstören könnte (vgl. Muižnieks 2013: Abs. 24).

4.2.6. Die Gewaltfrage im griechischen Anarchismus

Bei den Auseinandersetzungen zwischen Polizei und Anarchist_innen geht es nicht zwangsläufig darum, größtmöglichen Schaden anzurichten. In gewisser Weise gibt es sogar ein wechselseitiges Verständnis, dass es während der Krawalle nicht zum Verlust menschlichen Lebens kommen darf. Diese Linie wurde mit der Erschießung von Alexandros Grigoropoulos im Dezember 2008 überschritten (siehe Kapitel 4.2.3), aber als es danach zu einem Maschinengewehr-Angriff auf einen Bus der Bereitschaftspolizei kam, waren sich viele Anarchist_innen unschlüssig, ob das eine angemessene Reaktion war. Ein Anschlag auf Leib und Leben hob den Konflikt auf eine neue Ebene (vgl. Papadimitropoulou 2010: 81).

Die Anwendung von Gewalt ist für Anarchist_innen in der Regel keineswegs beliebig. Neben der Polizei werden bevorzugt Symbole angegriffen, die für die kapitalistische Konsumkultur und die warenförmige Zurichtung aller sozialen Beziehungen stehen: Ein herausragendes Beispiel war der gewaltige Weihnachtsbaum vor dem Parlament, der zuerst mit Müll behängt

und anschließend in Brand gesteckt wurde. In den folgenden Tagen wurde der Baum ersetzt und von hunderten Polizist_innen bewacht (vgl. Kritidis 2010: 834).

Man kann die Auseinandersetzungen auf der Straße als performative Gewalt betrachten, als symbolische und rituelle Inszenierungen, die die Macht delegitimieren. Die jährlichen Krawalle am 17. November (der Jahrestag des Polytechnikum-Aufstandes) und am 6. Dezember (der Jahrestag der Erschießung von Grigoropoulos) sind Wiederholungen der ursprünglichen Vorfälle, die keine direkt benennbaren Ziele verfolgen. Sie produzieren jedoch aussagekräftige und gefühlsgeladene Protestbilder, die von Aktivist_innennetzwerken und Mainstream-Medien mit unterschiedlichen Interpretationen verbreitet werden (vgl. Papadimitropoulou 2010: 73). In anderen Situationen geht es jedoch um ganz konkrete Anliegen, etwa der Verteidigung von Freiräumen oder der Zerschlagung von faschistischen Strukturen. Ausschreitungen können Akteur_innen auch als politisches Instrument der Verhandlung (meist mit dem Staat) dienen und eine Strategie sein, mit der man sich Anerkennung und Gehör verschaffen will. Ein Beispiel dafür ist die Romanos-Protestbewegung (siehe Kapitel 4.2.8), in der ein Gefangenenhungerstreik durch massive Unruhen auf der Straße unterstützt wurde (vgl. Köse 2016: 55)

Ein weiterer Faktor, der nicht zu vernachlässigen ist, ist die Suche nach Aufregung und Abenteuer: „Es geht auch um Spaß. Die Leute haben die Versprechungen von einem schönen Leben in der Zukunft satt. Man will es sich im Hier und Jetzt holen, die Straßen für sich einfordern“ (vgl. Tsoukoufi, Int. am 14.5.2016). In den Auseinandersetzungen auf der Straße sind meist sowohl die Anarchist_innen als auch die Polizist_innen vermummt und somit unkenntlich. Laut Philip Zimbardo ist diese kollektive Anonymität und Deindividuation dazu in der Lage, die soziale Kontrolle, Disziplin und Selbstbeherrschung auszuschalten (vgl. Zimbardo 2017 [2007]: 293). Zusätzlich können besonders wagemutige oder gelungene Aktionen soziales Kapital[57] in der anarchistischen Szene bringen. Nicht alle dieser Handlungen entsprechen dabei der weitverbreiteten Ansicht, dass die Ziele der Angriffe symbolisch nachvollziehbar sein müssen. Am 23. Mai 2015 etwa wurde nach einer Demonstration gegen die deutsche Finanzpolitik ein öffentlicher Linienbus aufgehalten und – nachdem die Passagiere ausgestiegen waren – angezündet. Langjährige Anarchist_innen (in einem Alter zwischen 30 und 40 Jahren), mit denen ich mich danach unterhielt, zeigten dafür wenig Verständnis: Sie

[57] Als soziales Kapital bezeichnet Pierre Bourdieu Ressourcen, die auf Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens basieren bzw. auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen. Die weiteren grundlegenden Kapitalarten sind ökonomisches Kapital (u.a. Geld) und kulturelles Kapital (u.a. Bildung) (vgl. Bourdieu 2005 [1992]: 63).

sahen die Aktion als falsches Symbol in einer Zeit, in der die öffentlichen Verkehrsmittel aus finanziellen Gründen ohnehin kaum funktionstüchtig waren. Handlungen, die der normalen Bevölkerung schaden, scheinen von einer Mehrheit der Anarchist_innen abgelehnt zu werden[58]. Dass Aktionen wie diese dennoch stattfinden, wurde von meinen Gesprächspartner_innen auf jugendlichen Überschwang und fehlende politische Bildung der Aktivist_innen zurückgeführt. Vielleicht entspricht es aber auch einfach Barclays Definition einer Revolte: „[…] [D]ie *Revolte* im Sinne von Auflehnung und Empörung ist der Versuch, sich abzureagieren, indem den angestauten Aggressionen und Feindseligkeiten freier Lauf gelassen wird. Diese angestauten Aggressionen sind von einem als repressiv empfundenen System erzeugt worden; ob das System *tatsächlich* repressiv ist, ist belanglos; es wird als solches empfunden, und nur das zählt" (Barclay 1985 [1982]: 240).

Seit den 1970er Jahren gibt es in Griechenland auch terroristische Gruppierungen, früher aus dem linksextremen, heute meist aus dem anarchistischen Spektrum.[59] Laut einem Artikel von *Die Welt* gab es im Jahr 2014 87 namentlich bekannte Gruppen dieser Art (was wiederum nichts über personelle Überschneidungen oder die Häufigkeit ihrer Aktionen aussagt) (vgl. Kálnoky/ Moutzoury 2014). Die bekannteste war die linke Stadtguerilla *Revolutionäre Organisation 17. November* (Epanastatiki Organosi Dekati Evdomi Noemvri), die 1975 entstand und deren Anschläge 23 Menschen das Leben kosteten. Seit 2002 gilt die Organisation nach zahlreichen Festnahmen als aufgelöst (vgl. A.G. Schwarz 2010: 366). Ein aktuelleres Beispiel aus dem nihilistisch-anarchistischen Spektrum ist die *Verschwörung der Feuerzellen* (Synomosia Pyrinon tis Fotias), die seit 2007 Bombenanschläge auf Banken und Regierungsgebäude verübt. 2010 wurden Briefbomben an Politiker_innen, etwa Angela Merkel und Nicolas Sarkozy, verschickt. Ihre Taten werden stets von – sprachlich meist sehr pathetischen – Bekenner_innenschreiben begleitet. Anders als bei linken oder sozialen anarchistischen Gruppen wird darin kein Schulterschluss mit der Arbeiter_innenklasse oder mit der

[58] Gewaltvolle Handlungen, deren Symbolik für die Mehrheitsbevölkerung unverständlich sind, können exakt das Gegenteil der ursprünglichen Intention auslösen. Ein Beispiel sind die Proteste gegen den G20-Gipfel 2017, an deren Rande im tendenziell linksorientierten Hamburger Schanzenviertel scheinbar wahllos Geschäfte und Autos zerstört und geplündert wurden. Die eigentlichen Anliegen der Proteste sowie die vorhergegangene massive Polizeigewalt sowie Einschränkungen der Pressefreiheit rückten dadurch aus dem Fokus der öffentlichen Wahrnehmung. Dafür konnte von politischer Seite mit breiter Unterstützung der Bevölkerung u.a. die Schließung linker Räume, die Verschärfung des Versammlungsrechts und mehr Überwachung gefordert werden (vgl.Teune/ Hummel 2017; Smith 2017; URL42; URL43; URL44).

[59] Während im deutschsprachigen Raum Linksextremismus und Anarchismus häufig synonym verwendet werden, bezeichnen sich griechische Anarchist_innen in der Regel nicht als links. Damit grenzen sie sich u.a. von marxistischen Gruppen ab, die häufig hierarchisch organisiert sind. Ich schließe mich dieser sprachlichen Trennung an.

Mehrheitsbevölkerung gesucht, die als stumpfe und manipulierte Masse dargestellt wird (vgl. Verschwörung der Feuerzellen 2014: 14). Die empfundene Entfremdung von der Gesellschaft wird in einem Sammelband ihrer Kommunikees mit Illustrationen von Zombies und Leichen unterstrichen (vgl. ebd.: 13): „Folglich gehören wir dem antisozialen Flügel des Anarchismus an, der sich nicht nur dem Staat entgegenstellt, sondern auch der Gesellschaft. Wir finden, dass Herrschaft nicht nur auf Macht und Diktaten der staatlichen Kommandostellen beruht, sondern auch auf dem Kompromiss, der Akzeptanz und der Resignation einer ruhigen Menge […]“ (ebd.: 28). Die Unterdrückten werden durch ihre Passivität zu Handlanger_innen der Unterdrücker_innen und damit zu potentiellen Feind_innen (vgl. ebd.: 30). Für die drei Todesfälle beim Brand in der *Marfin*-Bank 2010 macht die *Verschwörung der Feuerzellen* (neben dem Chef der Bank, der die Angestellten während dem Generalstreik auf einer Demonstrationsroute hinter verschlossenen Rollbalken arbeiten ließ (vgl. ebd.: 18)) mangelnde Koordination und eine fehlende Beschäftigung mit der Wirkungsweise der verwendeten Waffen aus (vgl. ebd.: 23).

Ziel der Bewegung ist die Organisation eines *Revolutionären Revolutionismus*, d.h. die Bildung von kleinen antihierarchischen Kampfgruppen, die exakte Angriffspläne auf ausgewählte Ziele ausarbeiten (vgl. ebd.: 21). Aus der Asche der zerstörten alten Welt soll eine hierarchiefreie und nicht-entfremdete Gesellschaft entstehen: „Unser einziges Land ist die Revolution. Gewalttätig und subversiv schreitet sie voran und wird eure alte Welt vernichten“ (ebd.: 109). Fragwürdig ist zweifellos, wie aus individuellem Terror eine nicht-entfremdete Welt entstehen soll – selbst beim gescheiterten Konzept der *Propaganda der Tat* sah man es als Hauptaufgabe an, die Sympathie der Massen zu erobern. Die *Verschwörung der Feuerzellen* agiert aus einer elitären Position und versucht nicht, sich als breite Bewegung zu etablieren. Das Hauptziel ist die Zerstörung des Bestehenden. Berkman hielt schon 1929 zu dieser Vorstellung einer Revolution fest: „[…] Z u s t ä n d e werden nicht dadurch verändert, daß Sachen zerbrochen und zertrümmert werden. […] Revolution nur in Begriffen wie Gewalt und Zerstörung zu verstehen hat zur Folge, daß die ganze Idee mißdeutet und verfälscht wird. Wenn eine solche Auffassung in die Wirklichkeit umgesetzt wird, zeitigt das unweigerlich verheerende Folgen“ (Berkman 1978 [1929]: 48f). Nach einigen Festnahmen ist es um die *Verschwörung der Feuerzellen* verhältnismäßig ruhig geworden. Prinzipiell ist es schwer möglich, in einer so zersplitterten und informellen Szene die mehrheitlich vertretenen Positionen festzustellen. Unter meinen Gesprächspartner_innen, die sich dem Anarchismus zurechnen, fand ich zumindest kaum Sympathien für Gruppen dieser Art und ihre Methoden.

4.2.7. 2011: Die Aganaktismeni

Die nächste große Mobilisierung fand vom Mai bis zum August 2011 statt und war weitgehend gewaltfrei. Inspiriert vom Arabischen Frühling, der *Occupy*-Bewegung und den spanischen *Indignados* entstand auf dem Syntagma-Platz vor dem Parlament eine Zeltstadt, von der sich der Protest auf alle großen Städte des Landes ausbreitete. Die Besetzungen richteten sich gegen die Sparpolitik, die Dominanz der Troika und die Entdemokratisierung des Landes. Die Besetzer_innen nannten sich *Aganaktismeni* (die Empörten), man organisierte Diskussionsrunden, Demonstrationen, Konzerte, künstlerische Darbietungen und experimentierte mit direkter Demokratie. Da die Bewegung keine Führer_innen oder Repräsentant_innen hatte, funktionierte die Vollversammlung als kollektives Sprachrohr zur Außenwelt. Die erste geschriebene Resolution wurde am 27. Mai 2011 veröffentlicht: „Für eine lange Zeit wurden Entscheidungen für uns gemacht, ohne uns einzubeziehen. Wir sind Arbeiter_innen, Arbeitslose, Pensionist_innen, Jugendliche, die zum Syntagma-Platz gekommen sind, um für unsere Leben und unsere Zukunft zu kämpfen. Wir sind hier, weil wir wissen, dass unsere Probleme nur von uns selbst gelöst werden können. Wir rufen alle Bewohner_innen Athens […] dazu auf, zum Syntagma-Platz zu kommen und ihr Leben in die eigene Hand zu nehmen. Auf den öffentlichen Plätzen werden wir unsere Forderungen gemeinsam entwickeln. […] DIREKTE DEMOKRATIE JETZT! GLEICHHEIT-GERECHTIGKEIT-WÜRDE! Der einzige verlorene Kampf ist derjenige, der niemals ausgefochten wurde!“[60] (General Assembly 2011, Athens, May 27th zit. nach Koefoed 2015: 4f; eigene Übersetzung).

Wie bei *Occupy* und den *Indignados* ging es auch hier um das verbreitete Gefühl, von Regierungen und politischen Institutionen nicht vertreten zu werden. Als Gegenmodell diente eine radikale Form der Demokratie: selbst die Forderungen – sofern überhaupt welche gestellt werden – werden kollektiv während der Besetzung auf den Vollversammlungen entwickelt. Als

[60] „For a long times decisions have been made for us, without consulting us. We are workers, unemployed, retirees, youth, who have come to Syntagma Square to fight and give a struggle to our lives and our future. We are here because we know that the solutions to our problems can only be provided by us. We call on all residents of Athens, workers, unemployed and youth, to come to Syntagma Square, and all of society to fill the public squares and to take their lives into their own hands. In these public squares we will shape our claim and our demands together. We call on all workers who are going on strike in the coming days to show up and stay at Syntagma Square. We will not leave the square until those who compelled us to come here leave the country[60]: the government, the troika (EU, ECB and IMF), banks, the IMF Memoranda, and everyone who exploits us. We send them the message that the debt is not ours. DIRECT DEMOCRACY NOW! EQUALITY-JUSTICE-DIGNITY! **The only struggle that is lost is the one that is never fought!”** (General Assembly 2011, Athens, May 27th zit. nach Koefoed 2015: 4f).

logische Konsequenz war Parteipolitik unerwünscht – Parteimitglieder konnten als Individuen jedoch durchaus teilnehmen. Eine der Hauptschwierigkeiten bestand deshalb darin, parteipolitische Infiltrierung und Kontrolle der Versammlung (etwa durch *Syriza* oder die außerparlamentarische linksradikale Kleinpartei *Antarsya*) zu verhindern (vgl. Koefoed 2015: 8f). Die Vollversammlung fand täglich von 21:00 bis 23:00 an einem bestimmten Ort am Syntagma-Platz unter einem Banner mit der Aufschrift ‚Direkte Demokratie jetzt' statt. Sie wurde von einer Arbeitsgruppe namens *Sekretariat der Vollversammlung* organisiert. Die Arbeitsgruppe wurde nicht gewählt, sondern fand sich spontan aus Interessenten zusammen. Grundsätzlich konnte jede Person daran teilnehmen. Zusätzlich entstanden zahlreiche weitere Arbeitsgruppen, etwa für Übersetzungen, Radio (die Vollversammlung wurde täglich live übertragen), Information/Propaganda (diese Arbeitsgruppe bestand hauptsächlich aus Jugendlichen und Kindern, die Flugzettel außerhalb des Syntagma-Platzes verteilten) und für verschiedene anfallende praktischen Tätigkeiten wie Reinigung, Küche und medizinische Versorgung. Viele der Teilnehmer_innen hatten zum ersten Mal mit dieser Form der Selbstorganisation zu tun, der Lerneffekt der Besetzung war also auch für später entstehende selbstverwaltete Initiativen relevant. Tagsüber gab es Plena der verschiedenen Kleingruppen, in denen vor allem organisatorische Fragen geklärt wurden, während abends in der Vollversammlung überwiegend ideologische Fragen debattiert wurden: Gewalt oder Gewaltfreiheit, Parteipolitik oder deren Ablehnung, Revolution oder Reformismus (vgl. ebd.: 17ff).

Das *Sekretariat der Vollversammlung* entwickelte verschiedene Methoden, um die Versammlung trotz der großen Anzahl an Menschen partizipatorisch und demokratisch zu halten: Die Redezeit pro Person wurde auf drei Minuten beschränkt, die Reihenfolge der Redner_innen wurde per Nummer ausgelost. Durch die Vielzahl an verschiedenen Ideologien und die Größe der Gruppe war die Vollversammlung aber auch schwerfällig, viele der demokratischen Werkzeuge mussten nach dem Konzept Trial and Error ausprobiert werden. Die Meinungspluralität machte die Vollversammlung zu einem Ort, an dem Menschen mit verschiedenen sozialen und politischen Hintergründen zusammenkamen und ihre Meinungen austauschten. Gleichzeitig führte die extreme Offenheit und Inklusivität auch gegenüber nationalistischen und rechten Weltanschauungen zu einer Distanzierung von linken und anarchistischen Gruppen von der Bewegung (vgl. ebd.: 21ff)

Trotz starker antistaatlicher, antihierarchischer und basisdemokratischer Tendenzen kann diese Protestbewegung also nicht grundsätzlich als anarchistisch bezeichnet werden – während der

untere Teil des Syntagma-Platzes klar links dominiert war, gab es am oberen Teil sogar nationalistische und patriotische Strömungen (vgl. Mittendrein 2013: 75ff). Die Bewegung distanzierte sich auch klar vom anarchistischen *Insurrektionalismus* (siehe Kapitel 4.2.2). Als die Zeltstadt im Juni 2011 mehrfach von der Polizei unter Einsatz von Tränengas angegriffen wurde, waren die Erfahrungen von radikalen Anarchist_innen bei der Verteidigung jedoch von großer Bedeutung. Im August 2011 waren die Besetzungen griechenlandweit beendet, teilweise durch staatliche Gewaltanwendung, teilweise waren die Energien und Ressourcen der Aktivist_innen erschöpft (vgl. Kritidis 2014: 89). Obwohl die Syntagma-Platz-Bewegung vom Staat zerschlagen wurde, wirken ihre Ideen bis in die Gegenwart weiter. Zahlreiche Initiativen, die während der Besetzung entstanden sind, existierten noch lange nach dem Ende der Besetzung, teilweise bis heute: etwa die *Metropolitan Community Clinic* (siehe Kapitel 3.6.2.1), die *Time Bank Athens* (siehe Kapitel 5.2.2) und das Ökodorf *Spithari* (siehe Kapitel 5.2.3). Bei der Bewegung der *Aganaktismeni* wurde direkte Demokratie und Selbstverwaltung im großen Stil getestet, der kollektive gewaltfreie Widerstand inspirierte zahlreiche kreative und alltagsutopische Experimente.

4.2.8. Die Romanos-Bewegung

Im Februar 2013 wurde der 21-jährige Anarchist Nikos Romanos nach einem politisch motivierten Banküberfall festgenommen. Dabei wurden er und seine drei Komplizen von der Polizei derart misshandelt, dass man die Fotos der Inhaftierten digital nachbearbeitete, um die massiven Verletzungen zu verbergen. Empörung löste dieser Fall von Polizeigewalt auch deshalb aus, weil der damals 15-jährige Nikos Romanos am 6. Dezember 2008 Augenzeuge geworden war, als sein Freund Alexandros Grigoropoulos von der Polizei erschossen wurde (siehe Kapitel 4.2.3). Romanos wurde zu 16 Jahren Haft verurteilt, wurde aber von dem Vorwurf freigesprochen, Mitglied der *Verschwörung der Feuerzellen* (siehe Kapitel 4.2.6) zu sein. In der Haft bereitete sich Romanos auf das Examen zur Studienzulassung vor und wurde Anfang 2014 offiziell an die technische Universität in Athen zugelassen. Gesetzlich wäre ihm ein Bildungsurlaub zugestanden, um an den Vorlesungen teilnehmen zu können – mit einem Hinweis auf das Vorstrafenregister und eine angebliche Fluchtgefahr wurde der Antrag jedoch abgelehnt. Am 10. November 2014 trat Nikos Romanos in den Hungerstreik, um sein Recht auf Bildung einzufordern. In den folgenden Wochen kam es zu landesweiten Solidaritätsprotesten. Die Aktivist_innen setzten sich keineswegs nur aus Anarchist_innen zusammen, auch Schüler_innen und Eltern, Arbeiter_innen und Arbeitslose sowie Mitglieder linker Parteien

beteiligten sich an den Aktionen. Es kam zu Demonstrationen und temporären Besetzungen von Universitäten, Rundfunksendern, Rathäusern, aber auch zu Angriffen auf Polizeistationen, Banken und öffentliche Institutionen (vgl. Köse 2016: 53ff). Romanos Gesundheitszustand verschlechterte sich zunehmend, am 24. November wurde er unter strenger polizeilicher Überwachung in ein staatliches Krankenhaus eingeliefert. Die nächsten Tage kam es täglich zu Demonstrationen vor dem Krankenhaus. Erstmals wurden politische Stimmen (von der *Syriza* und Teilen der *PASOK*) laut, die den Antrag von Romanos als gerechtfertigt betrachteten. Der konservative Justizminister Charalambos Athanasiou lehnte eine Revidierung der Entscheidung jedoch weiterhin strikt ab – viele Aktivist_innen betrachteten dies als Machtdemonstration und Versuch, die gesamte griechische Protestbewegung zu unterdrücken. Auch Bevölkerungsteile, die der anarchistischen Szene nicht nahestanden, verurteilten das willkürliche Verhalten des Staates. Die anschließende Protestphase im Dezember 2014 war von Krawallen dominiert. Teile der Bewegung erklärten das Anzünden von Autos oder Anschläge auf Banken zu einem legitimen Mittel, um den Staat unter Druck zu setzen. Am 2. Dezember fand eine Massendemonstration mit 15.000 Menschen und anschließenden Straßenschlachten mit der Polizei statt. Mehrere Demonstrationsteilnehmer_innen wurden festgenommen und später auf der Polizeiwache misshandelt. Noch in derselben Nacht wurde der Antrag von Romanos ein zweites Mal abgelehnt (vgl. ebd.: 57ff).

Zwei Tage später gab die Verwaltung des Krankenhauses bekannt, dass Nikos Romanos das Bewusstsein verloren hat. Die Solidaritätskundgebungen und Besetzungen erreichten daraufhin einen neuen Höhepunkt. Für den 6. Dezember, an dem traditionell Demonstrationen in Gedenken an den erschossenen Alexandros Grigoropoulos stattfinden, wurde aus Sicherheitsgründen ein Demonstrationsverbot im Zentrum Athens erlassen. Trotzdem nahmen tausende Menschen an Kundgebungen teil, zahlreiche Banken und Geschäfte wurden attackiert und teilweise zerstört. Erstmals seit dem Ende der Militärdiktatur 1974 setzte die Polizei Wasserwerfer ein. In Exarchia wurde eine nächtliche Ausgangssperre verhängt, gleichzeitig Razzien und Hausdurchsuchungen durchgeführt. Nach diesen Ereignissen wurde die Regierung zunehmend nervös: Sollte Nikos Romanos sterben, könnte es zu Unruhen im Ausmaß des Dezembers 2008 kommen. Am 10. Dezember wurde im Parlament eine Gesetzesnovelle beschlossen: Alle Strafgefangenen haben nun das Recht auf ein Studium und Bildungsurlaub. Bei Bildungsfreigängen muss jedoch eine Fußfessel getragen werden. Romanos beendete daraufhin seinen Hungerstreik, die Besetzungen lösten sich auf (vgl. ebd.: 60ff).

Teile der Bewegung sahen das Resultat als Erfolg, der Romanos das Leben gerettet und den Besuch der Universität ermöglicht hat. Außerdem konstituierte die Teilnahme an den Protesten (ähnlich wie bei den Bewegungen 1973, 2008 und 2011) eine kollektive Identität und eine Politisierung, die auch nach dem Ende der Aktionen weiterwirkt. Für andere ging die Kompromisslösung nicht weit genug und fand unter den Bedingungen des Staates statt. Im Juni 2015 wurde Romanos Ansuchen auf Bildungsurlaub dank eines Schlupfloches in der Gesetzesnovelle ein weiteres Mal abgelehnt. Zu größeren Demonstrationen kam es diesmal nicht – der Fall Romanos war überschattet von den Verhandlungen zwischen der *Syriza* und der *Troika* um ein weiteres Memorandum (vgl. ebd.: 67ff).

4.2.9. Machtübernahme der Syriza: Was tun?

Als die sozialdemokratische[61] *Syriza* bei den Parlamentswahlen am 25. Jänner 2015 stärkste politische Kraft wurde und mit Alexis Tsipras den Ministerpräsidenten stellte, stand die anarchistische Bewegung vor einem Dilemma: Einerseits wird im anarchistischen Grundgedanken die Parteiendemokratie abgelehnt, andererseits sahen viele in der *Syriza* zumindest das geringere Übel im Vergleich zu *PASOK* und *Nea Dimokratia*, die sich jahrzehntelang die Macht aufgeteilt hatten und mit Machtmissbrauch, Korruption und Klientelismus in Verbindung gebracht wurden. Stimmen wurden laut, dass man der Regierung zumindest eine Chance geben solle. Nicht nachprüfbar, aber bezeichnend, ist die Ansicht eines Insiders, dass „viele Anarchist_innen heimlich die *Syriza* gewählt" (Antonas, Int. am 14.5.2016) hätten. Bei meinem Feldaufenthalt im Mai 2015, während der langwierigen und international viel beachteten Verhandlungen der griechischen Regierung mit der Eurogruppe, nahm ich eine ausgeprägte Atmosphäre des Abwartens wahr. Einige Aktivist_innen beklagten, dass die Bewegung träge geworden war und man sich plötzlich von einer politischen Partei Lösungen erwartete, anstatt die Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen (vgl. Kotzias, Int. am 13.5.2016).

Zumindest in dieser Phase war die Polizeipräsenz auf Demonstrationen deutlich zurückgegangen bzw. versteckter, Hausbesetzungen waren leichter durchzuführen als noch

[61] *Syriza* ist eine Abkürzung für „Koalition der Radikalen Linken", ihr Programm entspricht jedoch eher dem einer traditionellen sozialdemokratischen Partei. In den Medien wird sie dennoch häufig als linksextrem oder linksradikal bezeichnet (vgl. URL45; URL46).

unter den Vorgängerregierungen[62]. Spätestens seit dem 19. August 2015, als das Kabinett Alexis Tsipras das dritte *Memorandum of Understanding* unterzeichnete, das weitere massive Einsparungen und Privatisierungen mit sich brachte, sind die Fronten wieder klar und die Anarchist_innen in entschiedener Opposition zur Regierung. Auch die Sicherheitsmaßnahmen der Regierung scheinen wieder beinahe das alte Niveau erreicht zu haben (vgl. Köse 2016: 68).

Seit 2016 konzentrieren sich die anarchistischen Tätigkeiten aus gegebenem Anlass vor allem auf die Flüchtlingshilfe und No-Border-Aktivitäten. Zahlreiche Gebäude wurden besetzt, den Refugees zur Verfügung gestellt oder gemeinsam mit ihnen als Wohnort, Schulen Großküchen oder Kindergärten betrieben[63]. Bei dem dafür benötigten hohen organisatorischen Aufwand kommt den Anarchist_innen dabei die jahrzehntelange Praxis des Squattens zugute. Der Staat, selbst mit der Versorgung der Refugees komplett überfordert, pendelt zwischen einer Politik der Toleranz und polizeilichen Repressionen und Räumungen. Kritisch betrachtet übernehmen die Anarchist_innen hier Aufgaben, für die der Staat zuständig wäre, und leisten möglicherweise sogar weiterem Sozialabbau Vorschub. Andererseits gehört es nicht zu den anarchistischen Grundgedanken, sich auf die helfende Hand des Staates zu verlassen. Die selbstorganisierte Flüchtlingshilfe ermöglicht vielen Refugees ein Leben in Würde, ein Mindestmaß an Selbstbestimmung und in manchen Fällen schlicht und einfach das Überleben.

4.2.10. Exarchia – Anarchia

Relevante anarchistische Gruppen mit gewachsenen Strukturen gibt es vor allem in den größeren griechischen Städten wie Athen, Thessaloniki und Patras. In Athen konzentriert sich ein großer Anteil der Aktivitäten auf ein kleines Stadtviertel namens Exarchia, das nahe dem Zentrum Athens direkt neben dem schicken und wohlhabenden Stadtteil Kolonaki liegt. Exarchia, das an die 22.000 Einwohner_innen hat und gerade einmal 0,21% der Stadtfläche einnimmt (vgl. Cappuccini 2014: 112), ist dicht verbaut und optisch von Streetart und politischen Graffitis und Plakaten geprägt. Das Viertel hat seit dem Aufstand gegen die Militärjunta, der 1973 vom in Exarchia liegenden Polytechnikum ausging, einen Ruf als widerständige und hochpolitisierte Enklave des radikalen linken und anarchistischen Spektrums. Auch die Dezemberrevolte 2008 nahm hier ihren Ausgang, nachdem der 15-jährige

[62] Unter dem konservativen Ministerpräsidenten Andonis Samaras war es zu rigorosen Räumungen von besetzten Häusern bekommen, etwa von den ältesten Squats Athens, *Villa Amalias*, *Villa Lelas Karagianni* und *Villa Skaramangas* im Dezember 2012 und im Jänner 2013 (vgl. Kritidis 2014: 91).

[63] Die größte dieser Besetzungen, das Hotel *City Plaza*, wird in Kapitel 5.1.1.2 näher beschrieben.

Alexandros Grigoropoulos an einem Samstagabend in Exarchia von einem Polizisten erschossen wurde. Viele Anarchist_innen betrachten Exarchia als von der Polizei befreite Zone, weshalb der Mord als besonders symbolisch und provokativ wahrgenommen wurde (vgl. Makrygianni/ Tsavdaroglou 2011: 40). Tatsächlich wirkte Exarchia bei meinem ersten Athen-Besuch 2010, als stünde es unter Belagerung: Während innerhalb des Viertels keine Polizeipräsenz bemerkbar war, wurden sämtliche Zugänge und –fahrten von zahlreichen Polizist_innen in Kampfmontur bewacht. Die permanente Bewachung ist mittlerweile verschwunden, wenn die Polizei in Exarchia eindringt (was häufig nach Demonstrationen geschieht), handelt es sich meist um Spezialeinheiten, die auf Aufstandsbekämpfung spezialisiert sind und in der Regel bald in Straßenkämpfe mit Anarchist_innen verwickelt werden. Der massive Einsatz von Tränengas gehört dabei mittlerweile zum Standardrepertoire.

Exarchia ist der Mittelpunkt zahlreicher sozialer und politischer Initiativen und Aktivitäten: Das *K*VOX* ist ein besetztes soziales Zentrum, das sich für politische Gefangene einsetzt, kostenfreie medizinische Versorgung anbietet und Aktionen gegen den von der Mafia kontrollierten Drogenhandel organisiert. Wegen letztgenannten Aktionen gab es 2014 ein Schussattentat auf das *K*VOX*, allerdings hielt sich zu diesem Zeitpunkt keine Person im Zentrum auf (vgl. URL47).

Das *Steki Metanaston* besteht bereits seit 1997, einer Zeit, in der es zu starken Migrationsbewegungen vor allem aus den Balkanländern nach Griechenland gab. Das Steki funktioniert als Unterstützungsnetzwerk für Migrant_innen und Flüchtlinge und bietet Raum für zahlreichen antirassistischen Kollektive und Migrant_innencommunitys, aber auch für feministische und LGBTIQ-Gruppen. Mit unzähligen Aktivitäten wie unentgeltlichen Griechischkursen, Diskussionsrunden und Versammlungen, einem antirassistischen Festival, Ausstellungen und *Volxküchen* gehört das *Steki Metanaston* zu den wichtigsten Institutionen in Exarchia. Mittlerweile gibt es zahlreiche Ableger in anderen griechischen Städten wie Thessaloniki, Volos oder Patras (vgl. Lafazani 2015).

Weitere soziale Zentren und Initiativen in Exarchia, wie das *Avtonomous Steki*, den Schenkladen *Skoros* oder den selbstverwalteten Navarinou Park, werde ich an späterer Stelle beschreiben. Ab 2015 sind in Exarchia auch zahlreiche neue Squats entstanden, die auf die Betreuung, aber vor allem auf die Selbstorganisierung der Refugees, die in diesem Zeitraum hauptsächlich aus Afrika und dem Nahen Osten angekommen waren, spezialisiert sind. Generell gilt Exarchia als Schutzraum für Migrant_innen, da durch die hohe Präsenz von

antifaschistischen Gruppen und Individuen die Möglichkeit rassistischer Attacken stark eingeschränkt ist.

Obwohl sich die Bewohner_innen Exarchias bis jetzt relativ erfolgreich gegen Gentrifizierung gewehrt haben (so findet man hier weder große Supermärkte noch Banken) (vgl. Cappuccini 2014: 113), wozu auch das mediale Gewaltimage seinen Teil beiträgt, gibt es in Exarchia zahlreiche populäre Lokale und Bars, die Anziehungspunkte für Student_innen und Tourist_innen darstellen. In manchen Reiseführern wird Exarchia mittlerweile sogar als besonders hip beschrieben, als alternativer und authentischer Gegenpol zu schickeren Vierteln wie Monastiraki oder Kolonaki (vgl. Althaus 2016). Auf der anderen Seite zieht Exarchia auch Anarchist_innen aus aller Welt an, die dort ihren Urlaub verbringen, an Projekten teilnehmen oder langfristig bleiben wollen. Der Anarcho-Tourismus wird von den autochthonen Aktivist_innen widersprüchlich diskutiert, da sich für manche die Frage stellt, ob es nicht sinnvoller wäre, die Tourist_innen bauten anarchistische Strukturen in den Herkunftsländern auf.

Für Politiker_innen wiederum ist Exarchia ein heißes Pflaster: 2015 wurde der damalige griechische Finanzminister Yanis Varoufakis in einem Restaurant attackiert (vgl. URL48), das Haus des griechischen Staatsministers Alekos Flambouraris wurde mehrfach mit Brandsätzen und Steinen angegriffen und steht nun unter Polizeibewachung (vgl. URL49).

So bleibt Exarchia für Politiker_innen, Polizei und Faschist_innen eine Art No-Go-Area, während es auf Student_innen, linke und anarchistische Aktivist_innen und Mitglieder von Subkulturen eine große Anziehungskraft ausübt. Dabei hat sich der kleine Stadtteil eine gewisse dörfliche Atmosphäre bewahrt und ist eine – nicht immer konfliktfreie – Nachbar_innenschaft, in der gegenseitige Hilfe großgeschrieben wird und die sich von der Anonymität der Großstadt abhebt. Die Ablehnung von polizeilicher Kontrolle hat allerdings auch ihre Schattenseiten: Im Machtvakuum konnten sich in den letzten Jahren mafiöse Strukturen etablieren, die sich über Drogenhandel und Schutzgelderpressungen finanzieren und gegen die die Bewohner_innen Exarchias noch kein probates Mittel gefunden haben (vgl. Kotzias, Int. am 13.5.2016). In Gesprächen wurde immer wieder erwähnt, dass die Polizei Mafia und Drogenhandel unterstütze oder zumindest toleriere, um die Widerstandskraft Exarchias zu schwächen. Diese Ansicht ist weit verbreitet, aber unbewiesen. In Kombination mit den häufigen Konfrontationen mit der Polizei und dem damit einhergehenden Tränengaseinsatz überlegen sich viele Jungfamilien, ob sie ihre Kinder diesen Bedingungen aussetzen oder in konfliktfreiere Gegenden ausweichen wollen (Interview Tsoukoufi, Int. am 14.5.2016).

4.2.11. Wer sind die Anarchist_innen?

Es gibt kaum zuverlässige Daten über die soziale Zusammensetzung der anarchistischen Bewegung, weshalb man sich auf die Eindrücke von Insider_innen stützen muss. Klar scheint zu sein, dass die Bewegung überwiegend aus jungen Menschen besteht. Obwohl es auch ältere Aktivist_innen gibt, sind die meisten militanten Anarchist_innen zwischen 15 und 40 Jahren alt. Ältere Anarchist_innen scheinen sich eher in sozialen Projekten zu engagieren. Weiters handelt es sich keineswegs um eine spezifische Arbeiter_innenbewegung: In den 1990ern bestand ein großer Teil der Bewegung aus Student_innen, Sekundärschüler_innen und anderen gut ausgebildeten Jugendlichen. Während der Unruhen im Dezember 2008 zeigte sich, dass die Massenproteste und Konfrontationen junge Menschen aus allen Klassen – von Arbeiter_innen bis zu Fußballhooligans – ansprechen konnten. Ein großer Teil der Ausschreitungen fand jedoch in mittelständischen Vororten statt (vgl. Kritidis 2014: 82). Für Gregor Kritidis ist der Anarchismus eine Reaktion auf den staatlichen Verzicht subalterne Schichten zu integrieren. Die anarchistische Bewegung repräsentiert diejenigen, die keinen Zugang zu den klientelistischen Netzwerken haben. Neben Migrant_innen gehören zu diesem Kreis auch junge Menschen, die trotz guter Ausbildung keine Chance auf einen adäquaten Job haben (vgl. Kritidis 2010: 834). 2014 waren in Griechenland 52,4% der 15 bis 24-jährigen ohne Arbeit (vgl. URL50), häufig haben sie keinen Zugang zum ohnehin ausgesprochen niedrigen Arbeitslosengeld und sind somit von Familienunterstützung oder informellen Beschäftigungen abhängig. Aber auch die vorhandenen Jobs sind nach vielen Jahren im Zeichen der ‚Flexibilisierung' des Arbeitsmarktes häufig unterbezahlt oder befristet. Viele der anarchistischen Aktivist_innen dürften dem gut ausgebildeten Prekariat angehören.

Der Anarchismus scheint aber auch bei Jugendlichen aus Familien des politischen Establishments populär zu sein: Bei Razzien in sozialen Zentren und Squats wurden mehrere Kinder von Funktionär_innen der *PASOK* und der *Syriza* festgenommen[64] (vgl. Kritidis 2010: 834). Begünstigt wird die Strömung von einer weitverbreiteten Ablehnung der staatlichen Institutionen (vgl. Kampourakis 2017). Maria Papadopoulou (die bereits zitierte Kindergärtnerin) etwa hatte früher ein äußerst negatives Bild von den Anarchist_innen. Mittlerweile begrüßt sie zumindest die gewaltfreien Aktivitäten wie die Suppenküchen oder die

[64] Zu einem ähnlichen, wenn auch extremeren, Beispiel war es bereits während dem Aufstand im Polytechnikum 1973 gekommen: Während die Panzer der Junta das Eingangstor des Polytechnikums zertrümmerten, befand sich die Tochter des Verteidigungsministers auf Seiten der Protestierenden im Universitätsgebäude. Kostis Kornetis bezeichnet das als symbolischen Vatermord, der eine gängige Praxis innerhalb der 1968er-Bewegungen war (vgl. Kornetis 2013: 109f).

Flüchtlingssquats: „Diese Projekte setzen den Staat unter Druck. Das muss dem Staat doch peinlich sein, wenn die Anarchist_innen das besser hinkriegen!“ (vgl. Papadopoulou, Int. am 13.5.2014). Die griechischen Anarchist_innen operieren also in einem Klima, dass nicht-staatlichen Organisationsformen und Aktionen nicht grundsätzlich abgeneigt ist.

Die griechische anarchistische Bewegung ist traditionell eher wenig an Theorie interessiert, in den letzten Jahren gibt es jedoch vermehrt Diskussionen über anarchistische Denkansätze, die hauptsächlich außerhalb der akademischen Institutionen stattfinden und sich primär auf Klassiker wie Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Max Stirner, Errico Malatesta und Peter Kropotkin, aber auch auf aktuellere Theoretiker_innen wie Murray Bookchin, beziehen (vgl. Kritidis 2014: 84).

Obwohl sich wohl sämtliche anarchistischen Individuen und Gruppen zu den Grundsätzen von Antirassismus, Antisexismus und der Ablehnung von Hierarchien bekennen, sieht die Realität häufig anders aus: Machismo, Sexismus und Homophobie sind relativ weit verbreitete Phänomene innerhalb des anarchistischen Spektrums in Griechenland. Diese scheinen einerseits aus der Sozialisierung in einer nach wie vor sehr patriarchalen Gesellschaft zu entspringen, andererseits aus dem – vor allem in Athen vorhandenen – Streetfighter-Habitus zu resultieren, der ‚männlich‘ konnotierte Eigenschaften wie körperliche Stärke, Risiko- und Kampfbereitschaft, Tapferkeit und Kompromisslosigkeit priorisiert. Das bedeutet keineswegs, dass Frauen oder queere Personen von Tätigkeiten wie Straßenkämpfen grundsätzlich ausgeschlossen werden, jedoch werden Personen, die den genannten Idealen nicht entsprechen, leicht – bewusst oder unbewusst – an den Rand gedrängt. Die lange Geschichte von gewaltvollen Konflikten mit der Polizei und die Notwendigkeit, anarchistische Strukturen gegen faschistische Angriffe zu verteidigen, hat die Entwicklung dieser Rollenbilder in Athen (und dort vor allem in Exarchia) begünstigt. Außerhalb Athens, etwa in Thessaloniki, wo Auseinandersetzungen mit der Polizei und Faschist_innen nicht auf der Tagesordnung stehen, habe ich diese Abwertung des ‚Weichen‘ und ‚Schwachen‘ weit weniger stark wahrgenommen. Auch die Hierarchiefreiheit existiert in manchen Initiativen nur auf dem Papier, teilweise mangelt es an Mechanismen, die die Entstehung informeller Hierarchien verhindern könnten. Probleme wie diese werden, ebenso wie der verbreitete linke Antisemitismus, nur selten thematisiert und häufig mit dem Argument des ‚Spaltertums‘ abgeblockt (vgl. Kritidis 2014: 83, vgl. Antonas, Int. am 14.5.2016). Das führt dazu, dass sich einige Frauen oder LGBTIQ-Personen von der anarchistischen Szene entfremden und abwenden. Dies kann wiederum die Gründung neuer Gruppen begünstigen, die ihre Schwerpunkte auf Themen wie Feminismus

oder LGBTIQ-Rechte legen (vgl. Antonas, Int. am 14.5.2016). Die Sensibilisierung und der Umgang mit diesen Problemfeldern sind innerhalb des anarchistischen Spektrums sehr unterschiedlich.

In den Mainstream-Medien und bei den Parteien aller politischen Spektren haben die *Koukouloforoi* (‚Kapuzenträger_innen', ein abwertender Begriff für Anarchist_innen) ein äußerst schlechtes Image, das sich auf Straßenkämpfe, Anschläge und politische Gewalt stützt. Dabei wird häufig übersehen, dass jenseits dieser zweifellos vorhandenen Aspekte auch Suppenküchen und soziale Zentren, medizinische Notversorgung, Nachbar_innenschaftsinitiativen, Umweltschutzprojekte, selbstverwaltete Parks oder Schulen und Wohnplätze für Refugees betrieben werden (vgl. Kritidis 2014: 83). Manche Anarchist_innen beteiligen sich eher an Straßenkämpfen, andere an sozialen Projekten – für viele scheint es kein Problem zu sein, beide Elemente zu verbinden.

Anarchist_innen sind zwar ein essentieller Teil der griechischen Widerstandsbewegung, allerdings wird ein großer Teil der Kämpfe von Personen bestritten, die sich diesem Spektrum nicht zuordnen. Bei vielen Protesten sind Anarchist_innen eher eine Randerscheinung, vor allem wenn es um den Erhalt staatlicher Institutionen geht (wie um den von der *Nea Dimokratia* geschlossenen und von *Syriza* wiedereröffneten staatlichen Rundfunksender *ERT* (vgl. URL51)) oder wenn staatliche demokratische Instrumente wie die Bürger_innenbefragung angewandt werden (etwa am 17. Mai 2014 in Thessaloniki über die Privatisierung der Trinkwasserversorgung[65]). Obwohl der Widerstand zeitweilig ermüdet, ist ein Ende der widerständigen Aktivitäten nicht abzusehen: So drohte ein mehrtägiger Streik der Müllarbeiter_innen im Juni 2017 Athen in eine stinkende Müllhalde zu verwandeln.

[65] Die unverbindliche Bürger_innenbefragung wurde trotz Sabotageversuche der Regierung durchgeführt. Bei 213.508 abgegebenen Stimmen stimmten 98,04% gegen eine Privatisierung. Verschiedene Antiprivatisierung-Gruppen entwickelten verschiedene Konzepte für eine zukünftige Verwaltung des Wassers. Die *Initiative 136* etwa will die Wasserversorgung genossenschaftlich aufkaufen. Der Name leitet sich davon ab, dass jede_r Einwohner_in Thessalonikis 136 Euro für den Erwerb zahlen müsste. Obwohl das Oberste Gericht Griechenlands die Wasserprivatisierung für illegal erklärte, dauert der Kampf gegen den Verkauf auch 2017 noch an, da die EU die Privatisierung angeordnet hat (vgl. Aggelou, Int. am 22.5.2014).

5. Utopie

Die Utopie sie steht am Horizont.
Ich bewege mich zwei Schritte auf sie zu
und sie entfernt sich um zwei Schritte.
Ich mache weitere 10 Schritte
und sie entfernt sich um 10 Schritte.
Wofür ist sie also da, die Utopie?
Dafür ist sie da:
um zu gehen!

Eduardo Galeano[66]

Utopien ausgerechnet in einem Land zu suchen, das von einer massiven wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krise betroffen ist, mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Aber in Krisen, wenn vermeintliche Selbstverständlichkeiten ins Wanken geraten, öffnen sich meist auch Räume für neue Entwicklungen. Wohl nicht zufällig wird im Chinesischen das gleiche Schriftzeichen für ‚Krise' und ‚Chance' verwendet (vgl. Negt 2012: 131). Krisenzeiten werden aber nur unter bestimmten Umständen zu Zeiten der Erkenntnis und der Gestaltung: Es muss zu einem selbstkritischen Krisenbewusstsein kommen, aus dem wiederrum glaubwürdige Auswege aus der Misere erwachsen müssen (vgl. ebd.: 138). In dem Maße, wie sich praktische Alternativen zu einer als unerträglich empfundenen Situation zeigen, steigt auch die Bereitschaft, sich auf Lernprozesse einzulassen. Durch diese Alternativen am Horizont können aus Wut, Protest und Rebellion strategische Ziele entstehen, die über die Verteidigung sozialer Errungenschaften hinausweisen. Die verbreitete Existenzangst, die sich häufig in depressiver, isolierter Entfremdung und individuellem Zorn artikuliert, kann durch gesellschaftspolitische Alternativen gewendet und auf schöpferische Entwicklungen gerichtet werden. Wirken jedoch alle Auswege verbarrikadiert, tendieren Menschen dazu, strukturell konservativ zu denken. Mit anderen Worten: Um Alternativen zur gegenwärtigen Gesellschaft zu ermöglichen, brauchen wir Utopien (vgl. ebd.: 133ff).

[66] URL52

Für Negt sind Utopien „[…] entscheidende Kraftquellen jeder Emanzipationsbewegung. Sie entspringen einer massiven Verneinung, meist der Empörung über Zustände, die als unerträglich empfunden werden. Wird die Sphäre individuell erfahrener Verletzungen verlassen, enthüllen Utopien ihren grundlegend sozialen Charakter. Sie öffnen den Horizont für den Blick auf eine vernünftig organisierte Welt und ein gerechtes Gemeinwesen“ (ebd.: 13). Utopien sind Phantasiebilder, aber sie beziehen sich nicht – wie religiöse Wunschbilder – auf einen Ort oder Zustand nach dem Tod, sondern beziehen sich auf die diesseitige Welt. Sie verweisen auf das, *was sein soll*. Dabei sind sie immer Vorgriffe, Produkte überschreitenden Denkens (vgl. ebd.: 43).

Das Wort Utopie stammt aus dem Altgriechischen und bedeutet ‚Nicht-Ort‘, in seiner heutigen Bedeutung entstammt es dem Titel des 1516 von Thomas Morus veröffentlichten Romans *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (‚Vom besten Zustand des Staates und der neuen Insel Utopia‘), dessen Schilderung einer idealen Gesellschaft das literarische Genre der Sozialutopie begründete (vgl. Neupert-Doppler 2015: 8). Während frühe utopische Romane wie die von Thomas Morus, Tommasso Campanella oder Francis Bacon durchaus als Kritik an den Entwicklungen ihrer Zeit zu lesen sind, erhoben sie noch nicht den unbedingten Anspruch auf eine Verwirklichung der von ihnen beschriebenen Gesellschaftssysteme (vgl. ebd.: 19f). Erst im frühen 19. Jahrhundert versuchten Frühsozialist_innen wie Charles Fourier und Robert Owen ihre utopischen Gesellschaftsentwürfe in die Realität umzusetzen, u.a. durch genossenschaftlich organisierte, meist recht schnell scheiternde Siedlungen. Obwohl die Organisation dieser Kommunen aus heutiger Perspektive recht autoritär strukturiert erscheinen, gab es darin Bestrebungen, die auch heute noch progressiv-emanzipatorisch und mitunter durchaus utopisch wirken: so bekämpfte Owen Kinderarbeit und war entschiedener Gegner von Religion, Eigentum und Zweckehe (vgl. ebd.: 35ff), während Fourier ein Recht auf Arbeit forderte. Darunter verstand er jedoch nicht beliebige Tätigkeiten, sondern attraktive, den Neigungen der Ausführenden entsprechende Arbeit, die nach längstens zwei Stunden gewechselt werden sollte, um Monotonie zu vermeiden (vgl. ebd.: 32f).

Marx und Engels wiederum versuchten sich vom utopischen Sozialismus[67] abzugrenzen und bezeichneten ihre eigene Art des Sozialismus schon in ihren Frühschriften als wissenschaftlich (vgl. Marx/ Engels 1962 [1875]: 635f). Für Engels hatten die Frühsozialist_innen das Wollen der Menschen überschätzt und der Analyse der realen Bedingungen zu wenig Aufmerksamkeit

[67] Owen und Fourier selbst verstanden sich durchaus nicht als ‚Utopisten‘ und lehnten diese Beschreibung vehement ab (vgl. Neupert-Doppler 2015: 42).

gewidmet. Anstelle der kleinen Experimente des Siedlungssozialismus trat nun der Klassenkampf und der Glaube an die Notwendigkeit einer umfassenden politisch-sozialen Revolution in den Fokus (vgl. Neupert-Doppler 2015: 41ff). Aber auch die Anarchist_innen betrachteten ihre Theorie zunehmend als wissenschaftlich, allen voran Kropotkin, der dem Anarchismus in seinem 1902 erschienenem Werk „Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt" eine naturwissenschaftliche (soziobiologische) Grundlage geben wollte (vgl. Kropotkin 2011 [1902]).

‚Utopie' war derweil längst zum Kampfbegriff geworden. Konservative, Sozialist_innen und Liberale beschimpften sich gegenseitig als Utopist_innen – auch wenn sich die meisten dieser Anfeindungen auf Anarchist_innen und Sozialist_innen bezogen. Mit der Abqualifizierung der Frühsozialist_innen als ‚utopische Sozialisten' durch Marx und Engels war der Begriff der ‚Utopie' bis auf weiteres diskreditiert (vgl. Neupert-Doppler 2015: 15f). Erst der deutsche Anarchist Gustav Landauer besetzte den Utopiebegriff Anfang des 20. Jahrhunderts wieder positiv und kritisierte die deutsche Sozialdemokratie als utopielos. Für Landauer war die Utopie die Intention, eine neue Gesellschaftsform zu erschaffen. Diese utopischen Intentionen verortete er nicht bei den Klassen, sondern bei den Einzelnen – allerdings können sich diese individuellen Wünsche erst in einer Krise zur utopischen Tendenz verdichten (vgl. Landauer 2003 [1907]: 32f). Der Kern Landauers Utopietheorie ist die Offenheit der Geschichte: auf eine Topie folgt eine Utopie, auf die wiederum eine Topie folgt usw.: „Die jeweilige Gegenwart erscheint als Topie, als Zustand des Gleichgewichts. […] Eine jede Topie hat jedoch keinen Bestand, da in ihr die oppositionellen Kräfte in Gestalt der Utopie sich formieren. Der Transformierungsprozess von der Topie zur Utopie ist die Phase der Revolution, während der dann auch die ehemals oppositionelle Utopie sich zur neuen Topie umwandelt" (Heyer 2009: 540). Dabei gibt es weder eine anarchistische Urgesellschaft noch ein kommunistisches Endziel. Die Krise einer Topie entsteht aus dem utopischen Wollen der Menschen. Das utopische Bewusstsein entspringt dabei zwei Quellen: der Reaktion auf die gegenwärtige Topie, also der Negation des Bestehenden, und aus der Erinnerung an frühere Utopien (vgl. Landauer 2003 [1907: 34). Landauer kritisierte die marxistische Fortschrittsgläubigkeit und lehnte seine utopische Theorie an den Frühsozialismus an (wie dieser versuchte er sich auch weitgehend erfolglos an dessen praktischer Umsetzung in Form von Siedlungsgründungen) (vgl. Neupert-Doppler 2015: 54ff).

Als *der* Philosoph der Utopie gilt Ernst Bloch. Für ihn sind Utopien, die auf der Hoffnung auf eine bessere Welt beruhen, eine menschliche Konstante, denn „[d]ie Hoffnungslosigkeit ist

selber, im zeitlichen wie sachlichen Sinn, das Unaushaltbarste, das ganz und gar den menschlichen Bedürfnissen Unerträgliche“ (Bloch 2013 [1959]: 3). Bloch dehnte den Utopiebegriff auf die gesamte Kultur, auf Tagträume, Märchen, Fernweh, technische Entwürfe, künstlerische Wunschbilder, moralische Leitbilder, religiöse Hoffnungsmysterien, den Frühsozialismus und den Marxismus aus. Gleichzeitig nahm er eine Unterscheidung zwischen dem Utopischen und dem Utopistischen vor: Nur das Utopische – die *konkrete Utopie* – bezieht sich auf das objektiv-real Mögliche (vgl. Neupert-Doppler 2015: 61ff). Utopische Phantasievorstellungen setzen sich dabei nicht bloß aus Vorhandenem zusammen, sondern verknüpfen dieses mit zukünftigen Möglichkeiten. Die konkret-utopische Phantasie unterscheidet sich also von bloßer Phantasterei dadurch, dass sie ein durchaus erwartbares *Noch-Nicht-Sein* psychisch vorwegnimmt (vgl. Bloch 2013 [1959]: 163f): „Bedeutende Tagtraumphantasiegebilde machen keine Seifenblasen, sie schlagen Fenster auf, und dahinter ist die Tagtraumwelt einer immerhin gestaltbaren Möglichkeit“ (ebd.: 111). Auf dem Weg zu Neuem muss jedoch zumeist schrittweise vorgegangen werden, denn nicht alles ist jederzeit möglich und ausführbar, die Ziele müssen sich stets an den vorhandenen Bedingungen orientieren (vgl. ebd.: 235f). Allerdings sind die ökonomischen Bedingungen niemals so reif, dass sie nicht auch noch einen Willen zum Handeln, einen antizipierenden Traum brauchen würden (vgl. ebd.: 677).

Bloch konstatierte jedoch eine chronische Unterernährung der Phantasie, eine Erschöpfung der Vorstellungskraft, die nach Veränderung strebt oder sie zumindest denkbar macht. Selbst der Widerstandsgeist ist von der Unterhaltungsindustrie besetzt, und in diesem Klima der ausgetrockneten Imaginationskraft entsteht ein besonderer Typus Mensch: der *Tatsachenmensch*, der schnell bereit ist, einen Schritt zu unterlassen, der auf unsicherem Boden zu gehen wäre. Im Gegensatz dazu steht der *Möglichkeitsmensch*, der zu überschreitendem Denken fähig ist und sich ein utopisches Bewusstsein bewahrt hat.[68] Demnach sind es stets die Tagträumer_innen, die einen Willen zur Veränderung in sich tragen (vgl. Negt 2012: 27). Wenn die Utopie die Realität der Zukunft formt, dann führt der Mangel an utopischem Denken zu Stillstand – und die herrschende Ideologie kann ein Kontinuum schaffen, in dem es keinen Raum für überschreitende Gedanken gibt, in dem die kapitalistische Lebensart (Konkurrenz, Schnelligkeit, Erfolg) derart verinnerlicht wurde, dass es kein Verlangen nach der Befreiung aus dieser Lebensweise gibt (vgl. Monteverde 2015 [2011]: 16). Für Negt ist es „der Mythos des Fertigen, Abgeschlossenen, der gewaltsam angehaltenen und stillgelegten Prozesse, gegen

[68] Die Begriffe *Tatsachenmensch* und *Möglichkeitsmensch* wurden jedoch erst von Negt, der die Bloch‘sche Utopietheorie weiterentwickelte und auf den aktuellen Stand brachte, umfassend verwendet.

den dieses ganze Denken protestiert, und dieser Protest gegen die Tatsachenwelt und der vereinnahmenden Ausstrahlung der *Tatsachenmenschen* bilden das Nervenzentrum aller Kategorien, mit denen der Bloch'sche Materialismus arbeitet" (Negt 2012: 281).

Der kategorische Imperativ Blochs besteht darin, „[…] *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (Marx/ Engels 1976 [1844]: 385; Bloch 2013 [1959]: 1604). Damit ist Bloch nicht nur ein politischer Philosoph der Utopie, sondern auch einer des Widerstandes. Zu einem nicht-entfremdeten Leben, zum aufrechten Gang, gehören für Bloch die menschliche Würde, die soziale Anerkennung und das Selbstwertgefühl. Diese sind verknüpft mit einem Arbeitsplatz, der nicht nur die materielle Existenz sichert, sondern mit dem sich die Arbeitenden identifizieren können, an dem sie keine Opfer von Fremdbestimmung, Selbstausbeutung und Zwang werden (vgl. Negt 2012: 280).

Der Neomarxist Bloch bezog seine Vorstellungen einer *konkreten Utopie* zu einem großen Teil auf den Kommunismus der Sowjetunion, seine blinden Flecken gegenüber den Verbrechen des Stalinismus korrigierte er erst spät in seinem Leben (vgl. Horster 2005: 18f; Neupert-Doppler 2015: 71f). Die Protagonist_innen meiner Untersuchung stehen dem autoritären Kommunismus in der Regel skeptisch bis ablehnend gegenüber, wesentlich häufiger sind Anlehnungen an die bereits vorgestellten Konzepte des Zapatismus und des Anarchismus (oder aber libertären Sozialismus). Das war mit ein Grund, warum ich mich von dem ursprünglich vorgesehen Arbeitsbegriff der *konkreten Utopie* entfernt habe und stattdessen den Begriff *Alltagsutopie* verwende. In Alltagsutopien sind die utopischen Praktiken in den Alltag der Protagonist_innen integriert. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass die Akteur_innen in diesen Alltagsutopien meist nur einen sehr kleinen Teil der Gesamtbevölkerung ausmachen. Der Begriff Alltag bedeutet in diesem Zusammenhang also nicht, dass es sich um weitverbreitete oder allgegenwärtige Phänomene handelt (schließt es aber auch nicht prinzipiell aus).

Alltagsutopien konzentrieren sich nicht auf Kampagnen und versuchen nicht primär, Mainstream-Institutionen zu verändern oder Wahlen zu gewinnen.[69] Sie arbeiten daran, die Veränderung, die sie haben wollen, selbst zu kreieren und Alternativen zu dominanten

[69] Sie *können* es aber dennoch versuchen: Ein Beispiel wären die bereits vorgestellten sozialen Kliniken, die dafür kämpfen, die staatlichen Gesundheitsinstitutionen durch Kritik, Kampagnen oder die Zurschaustellung einer alternativen Praxis zu verändern. Auch haben anarchistische Initiativen häufig das Ziel, die vielleicht zentralste Institution, den Staat, abzuschaffen. In alltagsutopischen Initiativen ist die Hauptschlagrichtung des Handelns dennoch in der Regel die Errichtung, Aufrechterhaltung, Weiterentwicklung und Vernetzung der selbstgeschaffenen alternativen Räume.

Praktiken zu entwickeln. Auf diese Art schaffen sie neue Möglichkeiten, soziales und politisches Leben zu erfahren. Häufig wird den utopischen Initiativen ein fehlendes Streben nach einer Gesamtlösung oder einem globalen Umsturz vorgeworfen, aus diesem Grund werden Alltagsutopien von der orthodoxen Linken oftmals ignoriert oder missbilligt. Da es jedoch gegenwärtig einen weitreichenden Pessimismus bezüglich des Erreichens eines ganzheitlichen Wandels gibt, entwickelte sich in den letzten Jahren ein größeres Interesse am transformativen Potential dieser alltagsutopischen Initiativen. Auch in akademisches Kreisen sind verstärkte Forschungstätigkeiten zu utopischen Konzepten, Orten, Objekten und Praktiken festzustellen – insbesondere in Form der *Utopian Studies*. Utopien können in der Realität auch konservativ und reaktionär sein, die *Utopian Studies* konzentrieren sich in der Regel jedoch auf egalitäre, demokratische und emanzipatorische Lebensweisen, die an der Hoffnung und dem Glauben an eine mögliche bessere Welt orientiert sind (vgl. Cooper 2014: 2ff). In diesem Kontext verorte ich auch meine Forschung und möchte das emanzipatorische und transformative Potential ausgewählter Initiativen untersuchen.

Utopian Studies interessieren sich für Utopien als komplexe Prozesse, wobei Kämpfe und Niederlagen ebenso wichtig sind wie Erfolge. Alltagsutopien beinhalten permanente Adaptionen und Veränderungen: Diese können notwendig sein, um die Ursprungsvision zu erhalten und an neue Anforderungen anzupassen oder um neue Wünsche und Bedürfnisse zu befriedigen. Obwohl ich die von mir untersuchten Alltagsutopien tendenziell als progressiv und auf emanzipatorischen Fortschritt ausgerichtet bezeichnen würde, wurzeln die meisten in der Vergangenheit und beziehen sich auf wesentlich ältere Utopien. Sei es das Leben in basisdemokratischen Kommunen, der Versuch einer Existenz ohne Geld und im Einklang mit der Natur, Tauschkreise, selbstverwaltete Produktions- und Konsumstätten oder das Streben nach Partizipation und Gleichberechtigung – Vorgänger dieser Ideen und Praktiken finden wir in vorindustriellen Gesellschaften, im Genossenschaftswesen, bei religiösen Splittergruppen, den frühen Sozialist_innen und Anarchist_innen oder in der Hippiebewegung (vgl. ebd.: 3ff, 222f). Selbstverständlich handelt es sich bei den gegenwärtigen Initiativen nicht um simple Kopien der Vergangenheit, denn sie entstehen in einem veränderten politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Rahmen, in dem die Akteur_innen nicht einfach vorgefertigten normativen Konzepten folgen. Die Praxis der Teilnehmenden ist ein kreativer Prozess mit – dem zapatistischen Motto ‚Fragend schreiten wir voran'[70] entsprechend – weitgehend offenem Ausgang (vgl. Cooper 2014: 39). Die konzeptuellen Linien werden durch

[70] Spanisch: ‚Preguntando caminamos'. Dieser mittlerweile weitverbreitete Slogan wird der zapatistischen *EZLN* (siehe Kapitel 4.1.1) zugeschrieben.

Mediation und andere Aushandlungsprozesse verändert und weiterentwickelt. Nicht alle Konzepte sind dabei erfolgreich, sie können einflusslos bleiben, als zu fantastisch betrachtet werden oder sich in der Realität als untauglich erweisen (vgl. ebd.: 40).

Die utopischen Initiativen verfolgen kein einheitliches, zentrales Ziel: Man muss sich die Bewegung als Mosaik oder – dynamischer beschrieben – als Kaleidoskop vorstellen, als Puzzlespiel, bei dem nicht immer alle Teile zusammenpassen. Dieses imperfekte Puzzle befindet sich in einem permanenten Zustand der Veränderung, einzelne Teile verschwinden dauerhaft, andere lösen sich auf, werden aber zum Ausgangspunkt für die Entstehung zahlreicher neuer Puzzlesteine. Beispielhaft ist hier die Entwicklung des Athener Lebensmittelladens *Sporos* (was passenderweise ‚Samen' bedeutet), dessen Gründung 2006 eng mit der Unterstützung der Zapatistas verbunden war und der sich bald zu einem der wichtigsten Drehpunkte für fair gehandelte Waren entwickelte. Nachdem sich *Sporos* aus verschiedenen Gründen auflöste, gingen daraus mindestens drei neue Initiativen mit unterschiedlichen Konzepten hervor: der Umsonstladen *Skoros*, der kooperative Lebensmittelladen *Synallois* (der im Gegensatz zu *Sporos* jedoch nicht auf unbezahlter Freiwilligenarbeit beruht – ein früherer Konfliktpunkt) sowie *Svoura*, das am ehesten dem ursprünglichen Konzept von fairem, auf freiwilliger Mitarbeit beruhendem Lebensmittelhandel entspricht (vgl. Mittendrein 2013: 121ff).
Das Scheitern ist ein beständiger Teil des Prozesses, wirkt der Erstarrung entgegen und fördert weitere Transformationen. Viele der Segmente kooperieren miteinander, gleichzeitig gibt es aber auch Rivalitäten und Feindschaften. Gemeinsam ist den verschiedenen Initiativen ein Streben nach Emanzipation, wobei dieses sehr unterschiedliche Stoßrichtungen haben kann: Das selbstversorgende Ökodorf strebt einen weitgehenden Ausstieg aus dem Wirtschaftssystem an, mit Ersatzwährung und Zeitbank versucht man den Zwängen des offiziellen Geldsystems zu entkommen, das Künstler_innenkollektiv versucht den gesellschaftlichen Fortschritt voranzutreiben, das Flüchtlings-Squat bekämpft die nationalen Grenzregimes, während das kollektiv geführte Kaffeehaus die Bevormundung am Arbeitsplatz vermeiden will. Gemeinsam ist ihnen allen das Bekenntnis zur Basisdemokratie (wenn auch in unterschiedlichen Abstufungen) und eine zumindest grundsätzlich antirassistische und antisexistische Haltung.

Utopie bedeutet in diesem Kontext die Neu-Organisation auf der Basis realer, notwendiger Bedürfnisse und Leidenschaften. Es sind Versuche, das eigene Dasein außerhalb der kapitalistischen Koordinaten, in denen alle Aspekte des Lebens der wirtschaftlichen Ertragsfähigkeit untergeordnet werden, zu realisieren (vgl. Monteverde 2015 [2011]: 24). Es

sollen also stets nicht nur materielle Bedürfnisse befriedigt, sondern auch dem Bedürfnis nach nicht-kommodifizierten und resonanten Beziehungen Rechnung getragen werden. Die Initiativen sind dabei nicht von den bestehenden politischen und ökonomischen Strukturen entkoppelt. Das bedeutet, dass sie in ihrem emanzipatorischen Streben immer auch gewisse Kompromisse eingehen müssen, die sorgfältig abzuwägen sind. Passen sie sich zu viel an die gegenwärtigen Zustände an, verlieren sie ihren utopischen Charakter, passen sie sich zu wenig an, haben sie mit Sanktionen bis zur Zerschlagung durch die Staatsgewalt zu rechnen.

Alle in diesem Kapitel vorgestellten Akteur_innen haben eine Vorstellung von einer idealen Gesellschaft. Diese Utopien sind manchmal eher vage, manchmal schon etwas präziser. Sabine Pappa von der Lebensmittelkooperative *SynZo* wünscht sich eine Gesellschaft, in der sich Emanzipation und Gleichheit die Waage halten und ökologische Themen von hohem Stellenwert sind (vgl. Pappa, Int. am 25.5.2015). Photis Petratos vom Ökodorf *Spithari* träumt von einer Wirtschaftsform, in der alle Menschen den Tätigkeiten nachgehen können, die sie gerne ausführen, denn „[…] selbstbestimmte Arbeit ist ein menschliches Grundbedürfnis. Man arbeitet und hat eine Beziehung zu den selbst hergestellten Gütern. Außerdem müssen wir kapieren, dass die Menschheit eine große Familie ist. Ich bin gegen Denkweisen, die uns trennen und gegeneinander ausspielen“ (Petratos, Int. am 30.4.2014). Auch Elena Fornaro vom Schenkladen *Skoros* möchte eine Gesellschaft, die von gegenseitiger Hilfe geprägt ist und in der individuelle Unterschiede akzeptiert werden, ohne dass es zu Diskriminierungen oder Spaltungen kommt (vgl. Fornaro, Int. am 13.5.2014). Stelios Choumas vom Squat *Libertatia* hält es für unrealistisch, dass sich die gegenwärtige Gesellschaft in kurzer Zeit vom Konkurrenz- zur Kooperationsprinzip weiterentwickelt: „Dafür muss man schon bei den Kindern anfangen, bei der Erziehung und den Familienkonstellationen, in denen sie aufwachsen. Dafür brauchen sie ein geschütztes Umfeld, egal, ob mit einem Elternteil, mit drei Eltern oder überhaupt in einer Kommune. Aber wie das genau funktionieren kann – ich weiß es auch nicht…“ (Choumas, Int. am 23.5.2014). Auf konkretere utopischeVorstellungen stößt man erst dann, wenn man die individuellen und kollektiven Handlungen der Akteur_innen näher betrachtet.

Im folgenden Kapitel 5.1 werde ich alternativen Ansätzen zum Thema ‚Besitz‘ nachgehen. Hierzu werde ich die Konzepte des Commoning (bzw. der Gemeingüter) und der Schenkökonomie vorstellen. In Kapitel 5.2 geht es um alltagsutopische Neuauslegungen des Prinzips ‚Arbeit‘, während ich in Kapitel 5.3 die Organisationsformen der beschriebenen Initiativen zusammenfassen, vergleichen und reflektieren werde. Die Unterteilung in

Themengebiete wie Besitz, Arbeit und Organisation ist dabei eine Hilfskonstruktion, die es ermöglichen soll, die utopischen Gedanken und Praktiken der Initiativen in diesen speziellen Bereichen einfacher herauszuarbeiten. Ich möchte aber klarstellen, dass sich diese Themengebiete nicht nur überschneiden, sondern auch gegenseitig beeinflussen. Alternative Konzepte und Praktiken im Bereich der Arbeit führen etwa zwangsläufig zu anderen organisatorischen Herangehensweisen. Deshalb finden sich in allen vorgestellten Initiativen gleich mehrere utopische Aspekte.

5.1. Alles für Alle? – Alternative Ansätze zum Thema ‚Eigentum'

Wie kann man den Himmel kaufen oder verkaufen – wie die Wärme des Landes?
Diese Idee scheint uns sehr merkwürdig.
Wir besitzen auch die Frische der Luft und das Glitzern des Wassers nicht!
Wie könnt ihr sie da von uns kaufen?

Seathl[71]

Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz genauso abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem anderen Menschen.

Karl Marx[72]

In der bürgerlichen Konzeption von Eigentum hat eine Person eine beinahe unlimitierte Kontrolle über ein Ding oder Territorium, sie hat Zugang und darf es manipulieren, teilen, verkaufen oder zerstören. Eigentum wird als Verhältnis zwischen Eigentümer_in und dem Rest der Welt betrachtet und durch staatliche Gesetze geschützt. Es geht dabei vor allem um die Exklusion anderer vom Gebrauch (vgl. Cooper 2014: 160). In diesem Kapitel möchte ich alternative – inklusive und kollektive – Eigentumskonzepte vorstellen, insbesondere die Praxis des Commoning.

Die globalisierungskritischen Bewegungen, die ab Ende des 20. Jahrhunderts aktiv waren, forderten hauptsächlich eine bessere Regulierung und Umverteilung durch den Staat. Etliche Jahre und eine Weltwirtschaftskrise später stellten sich viele Aktivist_innen die Frage, ob nationale Regierungen tatsächlich die richtigen Ansprechpartner_innen sind und ob es nicht zielführender wäre, bestimmte Ressourcen der Kontrolle durch Staat und Markt zu entziehen

[71] Seathl zit. nach Ton Steine Scherben 2015 [1972]. Aus dem „Brief des Indianerhäuptling SEATHL an den Präsidenten der USA aus dem Jahre 1855" (ebd.). Die Authentizität dieses Textes ist unsicher, nach mehrfachen Übersetzungen und Ergänzungen wurde er in den 1970er und 1980er Jahren in der Ökologiebewegung populär (vgl. Probst/ Probst 2011).

[72] Marx/ Engels 1983 [1894]: 784

und der Allgemeinheit zugänglich zu machen (vgl. Exner/ Kratzwald 2012: 24f). Diese allgemein nutzbaren Güter jenseits von Staat und privater Aneignung nennt man Commons oder Gemeingüter. Obwohl es keine allgemein verbindliche Definition von Commons gibt, lassen sich doch einige Gemeinsamkeiten festlegen: Commons *sind nicht* einfach, sondern *werden* in einem Prozess von Aneignung und Selbstermächtigung *gemacht* – auf diese Prozesshaftigkeit verweist der häufig genutzte Begriff des Commoning. Die Gemeingüter bestehen dabei aus drei Elementen: Ressource, Commoners und Aneignungsregeln. In ihrer emanzipatorischen Idealform sollen die Commons Wettbewerb und Markt, Lohnarbeit, Knappheit und Privateigentum überwinden. Aber auch ohne Erreichen dieser Idealform sind die Commons ein Hebel für gesellschaftliche Veränderung und bieten Orientierung für nicht kapitalistische Produktionsweisen – auch wenn sie in einer kapitalistischen Umgebung selten ohne Geld auskommen (vgl. ebd.: 7, 23f). Weiters geht es beim Commoning nicht ausschließlich um Fragen des Eigentums, sondern auch um die Stärkung, den Schutz und die Weiterentwicklung vertrauensvoller und fairer sozialer Beziehungen (vgl. Unmüssig 2012: 13).

Im *Contact Summit 2011* wurden die ersten drei Phasen des Commoning wie folgt beschrieben:

> „1. Commoning bedeutet in seiner einfachsten Form, etwas gemeinsam zu schaffen und zu pflegen. Es ist die Gesamtheit der Praktiken des Managements geteilter Ressourcen und der Wiederaneignung der Commons.
>
> 2. Commoning ist der Schritt vom Ich zum Wir. Er versetzt Menschen in die Lage, als kokreative kollektive Einheiten zu denken, zu fühlen und zu handeln, ohne die je individuelle Autonomie aufzugeben.
>
> 3. Commoning ist die Anerkennung der inhärenten Verbundenheit der Menschheit und ermöglicht, unseren individuellen und kollektiven »Schwerpunkt« damit in Einklang zu bringen“ (Pór 2012: 264).

Grundsätzlich kann man davon ausgehen, dass beinahe jeder Mensch gewisse Commons nutzt – häufig, ohne sich dieser Tatsache überhaupt bewusst zu sein. Das wohl bekannteste Beispiel für ein intensiv genutztes Gemeingut ist *Wikipedia* – ein gemeinsam geschaffenes und kostenfrei nutzbares Onlinelexikon. Dabei haben digitale Commons wie *Wikipedia* einen entscheidenden Vorteil gegenüber anderen Ressourcen: Sie werden durch die Nutzung nicht weniger, zusätzlich ist Wissen ein Gut, das sich durch seine Verwendung sogar vermehrt. Eine Quelle ohne Beschränkungen – was für die einen wie ein Idealzustand wirkt, sorgt in anderen

Kreisen für Irritationen, denn mit frei zugänglichen und kostenlosen Ressourcen lässt sich in einer kapitalistischen Marktwirtschaft kein Gewinn machen. Erst durch Verknappung lassen sich Waren gewinnbringend verkaufen und Profit erwirtschaften. In der digitalen Welt bedeutet das künstliche Beschränkungen wie Kopierschutz oder Patente (vgl. Exner/ Kratzwald 2012: 11).

Gemeingüter sind natürlich wesentlich älter als digitale Commons wie das Online-Lexikon *Wikipedia*, das Betriebssystem *Linux* oder das Software-Paket *Open Office*. Über weite Strecken der Menschheitsgeschichte war die gemeinschaftliche Nutzung von Ressourcen die Norm und nicht die Ausnahme. Die Entstehung des Kapitalismus in England war eng mit der ursprünglichen Akkumulation, der Auflösung der Einheit von Arbeitenden und ihren Arbeitsmitteln, verbunden. Vor allem durch die Einhegung von Land wurden die Menschen von ihren Produktions- und Konsumptionsmitteln getrennt (vgl. Marx/ Engels 1962 [1867]: 741ff; Holloway 2010: 106ff). Durch diese Enteignung wurden zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen: Einerseits mussten sich zahlreiche Bauern und Bäuerinnen, denen ihre Existenzgrundlagen entzogen wurden, als Lohnarbeiter_innen verdingen. Andererseits waren die Commons mit ihrer Autonomie ein Quell von Widerstand und Rebellion und daher ihre Abschaffung im Interesse der Herrschenden (vgl. Exner/ Kratzwald 2012: 44ff). Von Anfang an gab es Kämpfe gegen die Einhegung der Commons und gegen die Lohnarbeit: Die Bewegungen der *Diggers* und *Levellers* etwa kämpften in England für die soziale Gleichberechtigung aller Menschen und wurden aktiv gegen die Einhegungen tätig, in dem sie Zäune ausgruben und Abgrenzungen zerstörten, um das Land wieder gemeinsam zu bebauen (woher sich auch die Namen der Bewegungen ableiten) (vgl. ebd: 50).

Die ursprüngliche Akkumulation und das Zur-Ware-machen von nicht dem Markt unterworfenen Bereichen sind Prozesse, die bis heute andauern. Es gibt gegenwärtig kaum etwas, das man nicht mit Geld erwerben könnte: Wasser, Arbeit, Geld, Boden und Bildung, sogar Luft (mittels Emissionsrechtehandel) oder Leben (mittels Genpatentierungen) unterliegen dem kapitalistischen Profitstreben (vgl. Holloway 2010: 165ff). Gerade auch in der sogenannten Wirtschaftskrise wurde die kapitalistische Landnahme in Form von (Zwangs-) Privatisierungen weiter vorangetrieben. Doch auch die Commoners entwickelten ihre Praktiken weiter: Sie reichen von *Volxküchen*, *Kostnixläden* und Hausbesetzungen über solidarische Landwirtschaft und die bereits beschriebenen digitalen Commons bis hin zu bewaffneten Kämpfen wie jene der Zapatistas in Mexiko.

Das Verhältnis zwischen Commons und Kapital ist dabei komplex und widersprüchlich. Einerseits sind Gemeingüter durch den systemischen Wachstumszwang des Kapitalismus ständig in Gefahr, kommodifiziert und in die Marktwirtschaft integriert zu werden. Gleichzeitig werden im gegenwärtigen neoliberalen Kapitalismus ehemals staatliche Aufgabengebiete wie das Gesundheitswesen zu einem beträchtlichen Teil eingespart bzw. ausgelagert. Commons wie die in Kapitel 3.6.2 beschriebenen Gemeinschaftskliniken können dem Staat dabei unbeabsichtigt bei der Umsetzung helfen, indem sie die größten entstandenen Löcher im Sozialsystem aus Eigeninitiative stopfen. Der Staat kann also die Commons dazu benutzen, die schlimmsten sozialen Verheerungen abzufedern und gleichzeitig Verantwortung und Kosten an die Gemeinschaft abgeben (vgl. De Angelis 2012: 227ff). Aber Commoning kann auch von selbst marktförmige Beziehungen annehmen, etwa wenn Tauschringe zur Monetarisierung nachbarschaftlicher Austauschbeziehungen führen – wenn der Setzling oder die verstaubten CDs, die vorher verschenkt wurden, in der lokalen Tauschwährung zu Geld gemacht werden (vgl. Habermann 2011: 8).

Auf unterschiedliche Arten sind Commons meist auch selbst vom kapitalistischen System abhängig. Ein Beispiel: digitale Commons benötigen Zugang zu Computern und Internet. ‚Reines' Commoning würde in diesem Fall eine commonsbasierte solidarische Computerproduktion benötigen – ein Paradebeispiel, von dessen Umsetzung man gegenwärtig noch weit entfernt ist, das aber zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten andeutet. Die ‚Reinheit' der Commons ist ein häufiges Konfliktthema unter dem Commoners: Während eine Seite den Kontakt zu Staat und Markt auf ein absolutes Minimum reduzieren will, halten die anderen die Zusammenarbeit bis zu einem gewissen Punkt für überlebenswichtig. Gegen eine Kooperation mit der Marktwirtschaft spricht die Fähigkeit des neoliberalen Kapitalismus, sich zu verändern und neue Ideen zu absorbieren: Ursprünglich antikapitalistische Praktiken wie die *Sharing Economy* wurden durch Unternehmen wie *Uber* oder *Airbnb* übernommen und dadurch selbst Teil des Kapitalismus (vgl. Travlou/ Avlona, Int. am 25.5.2015).

Für Byung-Chul Han führt diese Kommodifizierung von Solidarität und Gemeinschaftlichkeit zur Totalkommerzialisierung des Lebens und schließlich sogar zur Vollendung des Kapitalismus. Wer in dieser kommerzialisierten Version des Commoning kein Geld hat, dem wird der Zugang zu diesen vermeintlichen Gemeingütern verwehrt. Durch Firmen wie *Airbnb* wird sogar die Gastfreundschaft ökonomisiert (vgl. Han 2014): „Es ist keine zweckfreie Freundlichkeit mehr möglich. In einer Gesellschaft wechselseitiger Bewertung wird auch die Freundlichkeit kommerzialisiert. Man wird freundlich, um bessere Bewertungen zu erhalten.

Auch mitten in der kollaborativen Ökonomie herrscht die harte Logik des Kapitalismus“ (ebd.). In diesem Prozess der kapitalistischen Landnahme kommt es also auch zur Umwandlung von resonanten, nicht-entfremdeten Beziehungen in mechanische, verdinglichende Zweckverbindungen. Byung-Chul Hans düsteres Resumé: „Der Kapitalismus vollendet sich in dem Moment, in dem er den Kommunismus als Ware verkauft. Der Kommunismus als Ware, das ist das Ende der Revolution“ (ebd.).

Selbstverwaltete Commons stehen also grundsätzlich in einem permanenten Spannungsverhältnis zu Staat und Kapital, mit dem sie sich früher oder später auseinandersetzen müssen. Um der kapitalistischen Vereinnahmung zu entgehen, braucht es ein klares Problembewusstsein und vielfältige Strategien. Staat und Markt dürfen dabei nicht als Antagonisten verstanden werden, vielmehr haben sie eine enge und symbiotische Beziehung entwickelt. Während die Märkte von staatlich bereitgestellten Infrastrukturen profitieren, hängt der Staat in seiner heutigen Verfassung vom Wirtschaftswachstum ab, das auf dem Markt produziert wird. Außerdem reguliert sich der sogenannte ‚freie Markt‘ nicht selbst, sondern ist weitgehend von staatlichen Interventionen und Subventionen, rechtlichen Privilegien und Maßnahmen zur Risikobegrenzung sowie von militärischer Sicherung der Handelswege und Energiequellen abhängig (vgl. Helfrich/ Bollier 2012: 17).

Nicht-kommodifiziertes Commoning entwickelt sich in den sozialen (Zwischen-)Räumen, die nicht von Kapital und Profitdenken bestimmt sind. Diese Räume können innerhalb und außerhalb kapitalistischer Organisationen liegen – sie entstehen in den Brüchen, Rissen und Bruchstellen der Gesellschaft, die nicht von Managementstrategien kontrolliert werden können. Wir finden Commoning nicht nur in sozialen Zentren oder besetzten Häusern, sondern auch in der Nachbar_innenschaftshilfe, in Haushalten und indigenen Praktiken, in Peer-to-Peer-Netzwerken im Internet oder bei Kolleg_innen, die Formen der Solidarität und gegenseitigen Hilfe entwickeln (vgl. Holloway 2010: 53; De Angelis 2012: 229). Genau diese Brüche im Kapitalismus gilt es laut Holloway zu verteidigen, zu erweitern und weiterzuentwickeln, in diesen vorhandenen Freiräumen sollen sich neue Denk- und Verhaltensweisen entwickeln: „Schafft Brüche und lasst sie sich ausdehnen, vervielfachen, widerhallen, zusammenfließen. Lasst uns Dimensionen schaffen, in denen wir nicht mehr Knechte sind und wo wir zuschauen, wie der Herrscher, wie ein riesiges Standbild, dem man den Boden wegzieht, vom eigenen Gewicht zusammenstürzt und in Stücke bricht“ (Holloway 2010: 260).

Eigentum ist eines der kompliziertesten Themen bei der Entwicklung utopischer Standpunkte. Hier entstehen leicht Spannungen zwischen den Akteur_innen oder auch zwischen Anspruch und Realität (vgl. Cooper 2014: 183). Im Kapitel 5.1 werde ich zwei Praktiken, die man dem Commoning zuordnen kann und in denen Besitzverhältnisse radikal hinterfragt werden, vorstellen und sowohl ihr utopisches Potential als auch ihre Problemfelder untersuchen: das Squatting (anhand der Beispiele Navarino-Park, Hotel *City Plaza* und *Libertatia*) und die Schenkökonomie (in Form des Umsonstladens *Skoros*). Das bedeutet allerdings nicht, dass die außerhalb dieses Kapitels vorgestellte Initiativen nicht ebenfalls radikale Neubewertungen von Eigentum vornehmen oder als Commoning bezeichnet werden können – allerdings spielt bei den genannten Beispielen das Thema ‚Besitz' aufgrund ihrer rechtlichen Lage (Squatting) bzw. ihres wirtschaftlichen Ansatzes (Schenkökonomie) eine besonders herausragende Rolle.

5.1.1. Squatting

In Erwägung, daß da Häuser stehen
Während ihr uns ohne Bleibe laßt
Haben wir beschlossen, jetzt dort einzuziehen
Weil es uns in unsern Löchern nicht mehr paßt.

Bertold Brecht[73]

Squatting ist die Besiedelung bzw. Besetzung von ungenutztem Land oder Gebäuden. In der Regel ist diese Praxis illegal oder befindet sich in einer rechtlichen Grauzone. Während Squatter_innen u.a. schon bei der Kolonialisierung Amerikas eine Rolle gespielt haben, entstand die von mir vorgestellte Form der Land- und Hausbesetzung in den 1970er Jahren und war meist gegenkulturell geprägt, etwa durch die Friedensbewegung, feministischen Aktivismus oder autonome Gruppen. Mietzahlungen an eventuell vorhandene legale Eigentümer_innen werden dabei verweigert. Der Kampf gegen den Mietzins kann eine Ausweitung von Arbeitskämpfen sein, denn was Arbeiter_innen in Lohnverhandlungen gewinnen, verlieren sie häufig wieder an Vermieter_innen, Makler_innen oder Banken (durch Kredite) (vgl. Harvey 2014: 67). Obwohl also finanzielle Aspekte durchaus eine Rolle spielen können, geht es bei den Besetzungen oft weniger um die Aneignung von Besitz, als um die

[73] Die „Resultion" aus dem Theaterstück „Die Tage der Commune" (vgl. Brecht 1982 [1949]: 852).

Eroberung und Verteidigung von Freiräumen, in denen neue Arten des kollektiven Lebens praktiziert werden können. Slogans wie ‚Alles für Alle!' richten sich gegen Privatisierungen, Gentrifizierung und die Einhegung des öffentlichen Raumes. In der Regel gibt es in Squats basisdemokratische Formen der Entscheidungsfindung und eine Ablehnung von hierarchischen Strukturen und Konsumismus. Da Besetzungen häufig Repressionen durch den Staat oder die rechtlichen Besitzer_innen ausgesetzt sind, haben sich parallel zum Squatting Formen militanten Widerstandes entwickelt (vgl. Katsiaficas 2014: IXf). In Griechenland gibt es außerdem eine lange Geschichte von temporären Besetzungen, speziell von Universitäten, die sich punktuell gegen politische Strukturen oder Entscheidungen richten (siehe Kapitel 4.2). Die von mir vorgestellten Besetzungen zielen jedoch auf ein langfristiges Bestehen ab – als Rückeroberung des öffentlichen Raumes oder als selbstverwalteter Wohnort und Treffpunkt für marginalisierte Gruppen.

Ein sehr anschauliches Beispiel für diese dissidente Art des Commoning ist die Entstehung des Athener Navarinou Parks. Die von Holloway beschriebenen Brüche und Risse im Kapitalismus entstanden hier nicht nur metaphorisch, sondern mit Hilfe von Presslufthämmern: „Wenn wir nur protestieren, erlauben wir den Mächtigen, die Tagesordnung zu bestimmen. […] *Aufbrechen* heißt, dass wir mehr tun, dass wir die Initiative ergreifen, dass wir bestimmen, wohin die Reise geht" (Holloway 2010: 9).

5.1.1.1. Navarinou Park – „Unter dem Pflaster liegt der Strand"[74]

Unter dem Pflaster,
ja da liegt der Strand,
komm reiß auch du
ein paar Steine aus dem Sand.

Schneewittchen[75]

7. März 2009: An die tausend Menschen strömten in das Zentrum Exarchias (siehe Kapitel 4.2.10) zu einem leeren Grundstück, das seit Jahren von hohen Bauabsperrungen umgeben und dadurch weder einsehbar noch nutzbar war. 15 Jahre lang hatte die Stadtregierung versprochen,

[74] Slogan der Neuen Linken

[75] Schneewittchen 1978

an dieser Stelle einen Park zu schaffen – ohne jemals mit der Umsetzung begonnen zu haben. Als nun eine Bebauung des Areals angekündigt wurde, reagierten die Bewohner_innen der Umgebung und Aktivist_innen aus ganz Athen: Die Metallabsperrungen wurden durchbrochen, anschließend Löcher in den Asphalt gebohrt und Bäume gepflanzt (vgl. A.G. Schwarz et al. 2010: 270). Aus einer einmaligen Aktion wurde eine langfristige Besetzung, aus der Betonwüste entwickelte sich im Laufe der nächsten Monate ein ansprechender kleiner Park. Ein Aktivist: „Der Ausgangspunkt unserer Strategie war […] die Intervention und das Einbrechen in die alltägliche Routine. Wir greifen in den alltäglichen Fluss der Dinge ein, um ihn zu unterbrechen. Die erste Intervention dauerte eine Minute, dann zehn Tage, und jetzt, mit diesem Park, ist es eine permanente Unterbrechung“ (Daredevil 2010: 272). Möglich war dieser langfristige Erfolg durch die Zusammenarbeit von Aktivist_innen mit einer Bürger_inneninitiative, die bereits davor Druck auf die Stadtverwaltung gemacht hatte. Organisiert und abgesprochen wurde über ein offenes Plenum (vgl. Daredevil 2010: 272). Die Teilnehmer_innen bestanden aus erfahrenen Aktivist_innen, aus Leuten, die kurz davor im Dezemberaufstand 2008 politisiert wurden[76], und normalen Anrainer_innen, die vom Verhalten der Stadtregierung verärgert waren.

Die Regierung reagierte anfangs vor allem durch Großrazzien, bei denen der Park von Polizist_innen in Schutzmontur gestürmt wurde. Alleine die Tatsache, sich im Park aufzuhalten, war offenbar Grund genug für Schläge und Festnahmen – die bloße Anwesenheit im Park wurde zu einem politischen Akt (vgl. Vradis/ Dalakoglou 2011: 80). Die große und anhaltende Akzeptanz des Navarinou Parks unter den Bewohner_innen Exarchias scheint ihm mit den Jahren jedoch eine gewisse Immunität gegen staatliche Interventionen verliehen zu haben. Im Mai 2014 besuchte ich die 5-Jahres-Jubiläumsfeierlichkeiten im Navarinou Park. Es gab Kindertheater, Kreistanz und Livebands, Punkrock und griechische Folklore – und bunt gemischte Teilnehmer_innen: Familien, Student_innen, Pensionist_innen, Junkies, Arbeiter_innen und Arbeitslose waren gleichermaßen Teil des Festes.

Dabei war nach der Besetzung lange und intensiv über Ausrichtung und Offenheit des Raumes debattiert worden. Stavrides, Praktiker und Theoretiker der Commons-Bewegung, war bei der Entstehung des Parks dabei: „In den Versammlungen gab es viele Konflikte. Die einen wollten den Park zu einer alternativen Festung machen, die anderen wollten einen neuartigen

[76] Der Park wurde vor allem in der Anfangszeit auch ‚Dezemberpark‘ (vgl. Vradis/ Dalakoglou 2011: 79) oder ‚Alexis Grigoropoulos Park‘ (da Alexis Grigoropoulos ganz in der Nähe erschossen wurde) genannt (vgl. A.G. Schwarz et al. 2010: 270; siehe Kapitel 4.2.3). Mittlerweile ist die Bezeichnung Navarinou Park (nach dem Namen der Straße, in der er liegt) die verbreitetste.

öffentlichen Raum schaffen, der für alle zugänglich ist. Glücklicherweise hat sich die zweite Seite durchgesetzt“ (Stavrides, Int. am 19.5.2015). Für Stavrides müssen Commons immer offenbleiben: „Eine Gated Community, wo sich die Reichen von der Außenwelt abgrenzen, könnte man auch als Common bezeichnen. […] Aber wenn sie sich vor der Außenwelt abschließen, dann sterben sie – egal wie egalitär sie nach innen sind“ (ebd.). Allerdings hat die Offenheit auch ihren Preis, denn „ein selbstorganisierter Freiraum hat natürlich wieder andere Probleme. Man muss sich an ungeschriebene Regeln halten, man kann z.B. nicht einfach seine leeren Bierdosen auf den Kinderspielplatz werfen. Das klingt wie ein banales Problem, aber es steht stellvertretend für viele größere Probleme, die es beim Commoning gibt. […] Man muss z.B. Wege finden, um Neulinge so zu inkludieren, dass sie nicht bloß Nutzer_innen sind, sondern auch die Regeln für den Park mitgestalten können. Und es ist nicht einfach, die Nutzungsregeln zu entwickeln. Wer putzt und hält den Platz instand? Und wenn du den Park putzt – hast du dadurch das Recht, anderen zu sagen, wie sie sich zu verhalten haben? Diese Grenzen sind nicht leicht zu ziehen“ (ebd.).

Der Navarinou Park wird bis heute intensiv genutzt, sei es für Feste, Kinoabende, Urban Gardening, Konzerte, politische Veranstaltungen oder einfach zur Entspannung. Organisiert wird nach wie vor über ein offenes Plenum, auch wenn der Andrang nicht mehr annähernd so groß ist wie in den stürmischen Anfangszeiten. Bei meinem Aufenthalt im September 2016 konnte ich eine gewisse Ernüchterung spüren: Da der Park zunehmend für Drogengeschäfte missbraucht wurde, hatten sich einige der Commoners von der Initiative zurückgezogen.

Wie lässt sich der Navarinou Park nun zwischen den Polen Entfremdung und Utopie einordnen? Auffallend ist zuerst einmal die starke Symbolik des Prozesses: Aus einer abgesperrten, nicht einsehbaren und unbenutzten Betonfläche, also eigentlich dem Musterbeispiel eines entfremdeten Ortes, entsteht durch Selbstorganisation und Aneignung von Unten im dichtverbauten Exarchia eine kleine Oase, also ein klassisches Sinnbild der Utopie. Jenseits dieser naheliegenden Symbolkraft kann man ein Zusammenwirken von Selbstwirksamkeitserwartungen und -erfahrungen konstatieren – die Intervention der Aktivist_innen zeigt direkte und greifbare Folgen, ein Freiraum jenseits von Staat und Privatbesitz kann transformiert, verteidigt, bewahrt und weiterentwickelt werden. Die Commoners können dadurch eine lebendige, resonante Beziehung zu dem angeeigneten Ort, aber auch zu den anderen Commoners und Nutzer_innen entwickeln. Der Park ist deshalb im Idealfall nicht nur durch die sich verändernde Bepflanzung einem ständigen Wandel unterworfen, sondern auch durch den Fluss der Ideen: Die Regeln sind nicht ein für alle Mal

oder gar staatlich sanktioniert festgeschrieben, sondern werden im Prozess des Commoning wieder und wieder fortgeschrieben, verworfen, überarbeitet und neu verhandelt.

5.1.1.2. City Plaza – „Das beste Hotel Europas“[77]

Eine weitere spektakuläre Besetzung, die das Interesse von internationalen Medien und Wissenschaftler_innen auf sich zog, fand am 22. April 2016 in Athen statt. Das Hotel *City Plaza*, ein ehemaliges Mittelklassehotel mit 110 Zimmern, war schon lange in Konkurs gegangen und stand bereits sieben Jahre leer (vgl. Bernath 2016), als es von linken und anarchistischen Aktivistinnen und Aktivisten der *Solidaritätsinitiative für Wirtschaftsflüchtlinge und politische Flüchtlinge* (vgl. URL54) besetzt und etwa 400 Geflüchteten zugänglich gemacht wird. „Im Grunde war von Beginn an alles da. Betten, Bettbezüge, die große Hotelküche samt Geschirr. Wir mussten nur ordentlich durchputzen und ein paar kleinere Reparaturen erledigen, dann konnten die ersten Refugees einziehen" (Elena zit. nach Donnerbauer 2016), so eine junge Aktivistin.

Ich besuche das City Plaza am 13. September 2016. Im Foyer hängen Plakate mit dem Slogan ‚Kein Pool, keine Bar, kein Roomservice und trotzdem das beste Hotel Europas‘. Es wirkt laut und chaotisch, denn obwohl es einen Kinderspielraum gibt, werden doch lieber die langen Hotelgänge als Abenteuerspielplatz genutzt. Ich empfinde die Atmosphäre als sehr viel positiver und fröhlicher als in den anderen Flüchtlingsunterkünften, die ich bisher gesehen habe[78]. Der Schulbeginn steht bevor und jedes Kind hat – auch ohne Papiere – das Recht auf einen Schulplatz. Es gibt jedoch ganze Nachbar_innenschaften, in denen sich die Schulen weigern, Flüchtlingskinder aufzunehmen. Die Priorität an diesem Tag ist es deshalb, Schulplätze für alle jungen Hotelbewohner_innen zu organisieren (vgl. Lomani, Int. am 13.9.2016).

Eine weitere Aufgabe, die viel Energie in Anspruch nimmt, sind die zahlreichen ausländischen Besucher_innen, die das *City Plaza* besichtigen möchten. Etwa im 5-Minuten-Takt kommen neue Gruppen ins Foyer, denen das Konzept des Hotels geduldig von freiwilligen Helfer_innen erklärt wird. Das *City Plaza* hat es zu einem bemerkenswerten Bekanntheitsgrad gebracht. Die Besetzer_innen wissen das durchaus in ihrem Sinne zu nutzen, schließlich muss man ohne

[77] Eigenbezeichnung des Hotels *City Plaza* (vgl. URL53).

[78] Etwa Traiskirchen in Österreich oder Röszke in Ungarn.

staatliche Förderungen oder Zuwendungen von parlamentarischen Parteien auskommen. Das *City Plaza* ist daher in großem Ausmaß von nationaler und internationaler Solidarität in Form von Spenden abhängig. Ein Teil der Spenden wird über Solidaritätspartys und -konzerte organisiert, wie sie etwa zum Jahrestag des *City Plaza* in zahlreichen Städten (u.a. auch in Wien) stattfanden. Außerdem kommen zahlreiche freiwillige Helfer_innen aus verschiedenen Ländern, um das Hotel für eine bestimmte Zeit zu unterstützen.[79] Durch die große internationale Resonanz erhofft man sich auch einen gewissen Schutz gegen eine mögliche Räumung (vgl. ebd.).

Griechenland ist seit Jahren stark von den Fluchtbewegungen über die Ägäis-Route betroffen, zehntausende Flüchtlinge sind auf unbefristete Zeit in (offiziellen oder informellen) überfüllten Lagern untergebracht, wo sie ohne Privatsphäre und häufig unter schlechten sanitären Bedingungen leben müssen. 2017 kritisierte die *Europäische Kommission*, dass zahlreiche Menschen selbst im Winter nur durch Zelte von Schnee und Kälte geschützt sind (vgl. URL55). Unter diesen Umständen sind Hotelzimmer, wie sie im *City Plaza* zur Verfügung stehen, natürlich eine gewaltige Verbesserung der Lebenssituation. Mit 400 Wohnplätzen kann allerdings nur eine kleine Zahl der Interessent_innen einquartiert werden. Der 35-jährige Nasim Lomani, der vor 23 Jahren selbst aus Afghanistan fliehen musste, ist seit vielen Jahren in der Solidaritätsbewegung für Refugees[80] tätig und war von Anfang an bei der Organisation der Besetzung dabei: „Wir können hier nicht alle Probleme lösen. Es war auch nie die Idee, hier so viele Menschen wie möglich einzuquartieren. Es gibt eine sehr genaue Anzahl an Flüchtlingen, die hierbleiben kann. Klar könnten wir unter schlechteren Bedingungen auch 600 Personen unterbringen. Sie könnten zum Beispiel in der Bar schlafen… aber dann? Dann haben wir bloß ein weiteres dieser Flüchtlingslager geschaffen“ (Lomani, Int. am 13.9.2016). Aufgenommen werden darum vorrangig Familien und Frauen, in Einzelfällen auch männliche Flüchtlinge, vor allem, wenn sie praktisch mithelfen können, gesucht werden u.a. Lehrer, Köche oder Krankenpfleger. Außerdem gibt es gute Verbindungen zu autonomen Ärzt_innenkollektiven, Anwält_innen und Lehrer_innen. Mittlerweile wurde im Hotel sogar eine Art Schule eröffnet (vgl. Donnerbauer 2016).

[79] Die Zusammenarbeit mit den internationalen Freiwilligen läuft nicht immer ganz konfliktfrei ab. Einige Male werden unterschiedliche und manchmal kollidierende Vorstellungen von funktionierender und emanzipatorischer Solidaritätsarbeit angesprochen (vgl. Lomani, Int. am 13.9.2016).

[80] Nasim Lomani ist Mitorganisator des in Kapitel 4.2.10 beschriebenen *Steki Metanaston.*

Das *City Plaza* ist nicht das einzige Gebäude, das in Griechenland besetzt und für Refugees geöffnet wurde. Allein im stark anarchistisch geprägten Athener Stadtteil Exarchia (siehe Kapitel 4.2.10) wurden für diesen Zweck seit Beginn der verstärkten Fluchtbewegungen 2015 knapp ein Dutzend Häuser für diesen Zweck okkupiert. Dass mit dem *City Plaza* das größte dieser Räumlichkeiten außerhalb des anarchistischen Szeneviertels liegt, ist kein reiner Zufall. Das Hotel liegt im Stadtteil Agios Pandeleimon in der Nähe des Viktoria-Platzes, wo nach ihrer Ankunft in Athen zahlreiche Flüchtlinge unter freiem Himmel übernachten – aber auch das Parteibüro der faschistischen *Chrysi Avgi* liegt bloß 400 Meter entfernt. Immer wieder werden Refugees von Neonazis angegriffen, außerdem kommt es zu Auseinandersetzungen zwischen Rechten und Antifaschist_innen. Die Besetzung des *City Plaza* ist damit ein gut sichtbares antifaschistisches Statement an einem zentralen Brennpunkt. Den Besetzer_innen ist dabei durchaus bewusst, dass diese Strategie Gefahren birgt und man für die Sicherheit der Schutzsuchenden garantieren muss. Aus diesem Zweck gibt es regelmäßige Straßenpatrouillen von Antifaschist_innen und eine 24-stündige Bewachung des Hotels. Zu einem direkten Angriff auf das City Plaza ist es bis jetzt jedoch noch nicht gekommen[81] (vgl. Donnerbauer 2016).

Rechtlich ist das besetzte *City Plaza* in einer interessanten Sonderposition: Die Besitzerin des Hotels steht der Besetzung zwar ablehnend gegenüber, könnte das Gebäude bei einer gerichtlichen Klage jedoch wegen unbezahlten Eigentumssteuern auch an den Staat verlieren. Außerdem wurde das gesamte Mobiliar des Hotels den ehemaligen Angestellten als Ersatz für ausstehende Löhne überschrieben. Die Angestellten erklärten sich wiederum mit der Besetzung solidarisch (vgl. Donnerbauer 2016). Das schützt das *City Plaza*, zumindest vorrübergehend, vor einer staatlichen Räumung (in Thessaloniki wurden beispielweise bereits zahlreiche Refugee-Squats zwangsgeräumt) (Lomani, Int. am 13.9.2016).

Viele der Freiwilligen aus Griechenland haben schon jahrelange Erfahrung mit der Thematik. Lomani: „Viele von uns arbeiten schon seit fünf Jahren in einem inoffiziellen Camp am Hafen von Patras. Etwa 1000 Refugees leben dort wie in einer kleinen Stadt. Das war für uns eine wichtige Erfahrung“ (ebd.). Aus diesen Erfahrungen heraus wurden die Regeln für das *City Plaza* entwickelt. Es gibt einige Grundregeln, rote Linien, die weder von Helfer_innen noch von Refugees übertreten werden dürfen. Verboten ist die Anwendung von Gewalt, der Konsum von Drogen und Alkohol, Sexismus, Rassismus und Diskriminierung sowie Geschäftemacherei mit Gebrauchsgütern. „Einige dieser Regeln basieren auf unseren Grundwerten, etwa die

[81] Im Gegensatz zum Athener Flüchtlingssquat *NOTARA 26*, das am 24. August 2016 Ziel eines Brandanschlages wurde. Nur durch Glück kamen keine Menschen zu Schaden, das Gebäude war jedoch für Monate unbewohnbar (vgl. Offene Gesamtversammlung der Wohnbesetzung NOTARA 26 2016).

Ablehnung von Rassismus und Sexismus. Mit Alkohol und Drogen habe ich kein ideologisches Problem, hier geht es darum, den Raum sicher zu halten. Wenn wer einen Joint rauchen will, dann kann er das draußen machen. Im Hotel ist es verboten“ (ebd.). Werden diese Regeln verletzt, wird zuerst das Gespräch gesucht, der Hinauswurf ist die letzte Konsequenz. Zum Zeitpunkt meines Besuches waren davon sechs Flüchtlinge, zwei Freiwillige und ein als Helfer getarnter Journalist betroffen. Lomani: „Wir wollen sie aber auch in dieser Situation schützen. Den Refugees, die wegen ihres Verhaltens gehen mussten, haben wir einen anderen Platz zum Wohnen gesucht. Die meisten Bewohner_innen haben von diesen Fällen gar nichts mitbekommen. Und den Freiwilligen haben wir gesagt, dass es andere Squats gibt, zu denen sie besser passen“ (ebd.).

Neben diesen Grundregeln gibt es eine zweite Kategorie von Regeln, die weniger streng geahndet werden, bei ständigen Verstößen aber ebenfalls Konsequenzen nach sich ziehen können. So wird von den Bewohner_innen verlangt, dass sie sich mindestens einmal pro Woche für sechs bis sieben Stunden an Arbeiten beteiligen, die für den Betrieb des *City Plaza* notwendig sind. Dabei wird Rücksicht auf die Tatsache genommen, dass viele der Refugees nur eingeschränkt oder auch gar nicht helfen können. Die Grundidee ist es jedoch, einen Teil der Verantwortung langsam an die Flüchtlinge zu übergeben – denn sollte die internationale Solidarität abflauen, könnte es schnell zu einem Mangel an Freiwilligen kommen. Lomani: „Wir glauben aber nicht, dass man einfach einen Raum besetzen kann, ihn den Refugees übergeben und dann einfach verschwinden kann. Diesen Fehler haben andere Squats gemacht, man hat besetzt und alles den Refugees zur Selbstverwaltung überlassen. Dadurch ist es schnell zu Problemen gekommen, es haben sich Grüppchen gebildet, die sich wie Chefs benommen haben. Vielleicht haben sie ihre Sache auf gewisse Art gut gemacht und jede_r hat auf ihre Befehle gehört. Aber um nicht-hierarchische Beziehungen zwischen den Menschen zu bewahren, brauchen wir auch die Freiwilligen hier. Für uns bedeutet Selbstverwaltung, dass wir gemeinsam arbeiten. So lange das *City Plaza* existiert, werden wir die Bewohner_innen nicht alleine lassen“ (ebd.).

Nicht-hierarchisch bedeutet in diesem Kontext nicht, dass von allen Bewohner_innen und Helfer_innen dasselbe Engagement und Verständnis erwartet wird: „Viele Menschen in Griechenland glauben, dass man als Flüchtling ein_e Aktivist_in sein muss, Kommunist_in oder Anarchist_in, voll Solidarität und Verständnis für die Situation in diesem Land. Aber wenn du aus deinem Heimatland fliehen musst, dann kannst du jede Art von Mensch sein. Es kommen auch Faschist_innen und schlechte Personen. Es gibt Menschen, die die Situation hier schnell

und in hohem Maße verstehen können, andere wiederum werden nie verstehen, dass wir das hier freiwillig machen, dass wir nicht vom Staat bezahlt werden oder gute Christ_innen sind. […] Für manche ist es ein Ort des Übergangs, den sie schnell wieder verlassen wollen, andere wollen länger bleiben. Diese kleinen Unterschiede beeinflussen die Strategien, mit denen wir dieses Hotel organisieren“ (ebd).

Selbstverwaltung wird als flexibler und sich wandelnder Prozess gedacht, der situationsabhängig unterschiedliche Formen annehmen kann. Konzepte, die in kleinen Squats funktioniert haben, können für ein Projekt dieser Größenordnung unbrauchbar sein. In vielen Hinsichten wird mit dem Hotel *City Plaza* Neuland betreten, für das es noch keine Erfahrungen gibt, an denen man sich orientieren kann. Darum ist eine Art der Entscheidungsfindung notwendig, die von einem Maximum der Beteiligten mitgetragen wird und dennoch schnell genug auf neue Herausforderungen reagieren kann. Große Entscheidungen werden in zwei unterschiedlichen Versammlungen getroffen: In der Hausversammlung werden alltägliche, das Haus betreffende Entscheidungen ausdiskutiert. Hier nehmen viele Flüchtlinge teil, auch wenn sich die Vielfalt der Sprachen häufig erschwerend auswirkt – nicht für jede Sprache kann immer eine Übersetzung angeboten werden. Langsam versucht man manche Refugees auch in Aktivitäten außerhalb des Hotels einzubinden, denn das *City Plaza* betrachtet sich nicht als reinen Wohnort für Schutzsuchende, sondern auch als Zentrum für die antirassistische Solidaritätsbewegung, wo u.a. Demonstrationen und antifaschistische Aktionen organisiert werden.

Für die Planung dieser Aktivitäten, die meist außerhalb des Hotels durchgeführt werden, steht die offene politische Versammlung zur Verfügung. Allerdings ist es für die meisten Flüchtlinge aufgrund ihrer prekären und ungesicherten Lebensumstände häufig zu riskant, an externen Aktionen teilzunehmen, weshalb diese Versammlung überwiegend von der griechischen Solidaritätsbewegung und internationalen Aktivist_innen frequentiert wird. Zusätzlich zu dieser politischen Versammlung gibt es ein Vernetzungstreffen der verschiedenen Refugee-Squats, wo Unstimmigkeiten diskutiert, gemeinsame Aktionen geplant oder Erfahrungen ausgetauscht werden können (ebd.).

Viele Tätigkeiten werden an Arbeitsgruppen delegiert, die in ihrem Zuständigkeitsbereich eigene Entscheidungen treffen können. Arbeitsgruppen gibt es etwa für die Küche, die Bar, die Haustechnik oder die Sicherheit. In diesen Gruppen sind Refugees stark involviert. Im Koordinationstreffen kommen Vertreter_innen der Arbeitsgruppen zusammen, um sich zu vernetzen, gruppenübergreifende Probleme zu lösen oder Themen vorzubereiten, die man in

der Hausversammlung diskutieren will. Lomani: „Die Idee dahinter ist, dass du nicht mit einer Liste mit 50 verschiedenen Themen bei der Hausversammlung aufkreuzt, weil du nicht die Möglichkeit hast, sie selbst zu lösen. Wenn du mit jeder Frage in eine Versammlung von 400 Flüchtlingen gehst, wirst du 400 Meinungen haben und am Ende erst recht nicht wissen, was du tun sollst. Wir wollen langweilige Versammlungen vermeiden, in denen alle ihre Meinung sagen, obwohl sie gar nicht wirklich wissen, worum es eigentlich geht. Kleine Themen sollen im kleinen Rahmen von den Betroffenen diskutiert werden. Auch Regelverstöße von Bewohner_innen oder Helfer_innen werden nicht in der Hausversammlung diskutiert, denn wenn du z.B. ein Drogenvergehen vor hunderten Menschen behandelst, wird daraus automatisch ein Tribunal“ (ebd.).

Das *City Plaza* wurde wiederholt von anarchistischen Gruppen dafür kritisiert, dass es nicht komplett hierarchiefrei sei. Lomani weist diese Kritik nicht prinzipiell zurück: „Wir haben diese Kritik nie ignoriert und tatsächlich gibt es bei uns eine gewisse Hierarchie. Aber es ist keine Hierarchie der Macht, sondern eine Hierarchie der Erfahrung. Wenn Menschen auf einem Gebiet bereits Erfahrung haben, können sie manche Probleme besser lösen“ (ebd.). Dabei handelt es sich um die, auch von anarchistischen Theoretiker_innen getroffene, Unterscheidung zwischen *rationaler* und *irrationaler* Autorität. Rationale Autorität beruht auf Können, sie muss wieder und wieder hinterfragt und überprüft werden und basiert auf grundsätzlicher Gleichberechtigung. Irrationale Autorität beruht hingegen immer auf der Macht über Menschen, häufig in Form hierarchischer Positionen. In einem egalitären System muss daher die Transformation von rationaler in irrationale Autorität verhindert werden (vgl. Barclay 1985 [1982]: 25ff).

Deshalb wird von Lomani die Gleichwertigkeit aller Helfer_innen und Bewohner_innen betont. Mit einem Aufgabengebiet betraut zu sein, darf nicht zu einer Privilegierung führen. Die Übernahme von Verantwortung kann die Ausbildung von informeller Macht begünstigen. Das betrifft besonders leicht das Verhältnis zwischen Helfer_innen und Refugees, denn, so Lomani, „[e]s existieren Unterschiede, die sehr schwer auszulöschen sind. Ein Beispiel: Auf der Speisekammer hängt ein Schild, dass niemand ohne speziellen Auftrag Nahrungsmittel nehmen darf. Aber alle wissen, dass ich in der Solidaritätsbewegung bin, deshalb würde niemand etwas sagen, wenn ich das machen würde. Sobald eine Refugee-Familie das Gleiche tun würde, würde man sie aufhalten. Man muss deshalb allen Freiwilligen erklären, dass sie kein Essen holen dürfen, wenn sie keinen Küchendienst haben, auch wenn sie niemand abhalten würde“ (Lomani, Int. am 13.9.2016).

Langsam entwickelt sich unter den Bewohner_innen ein allgemeines Verständnis, wie wichtig gegenseitige Unterstützung ist. Die Schutzsuchenden kommen aus sehr unterschiedlichen Ländern, tragen wie alle Menschen bestimmte Vorurteile in sich, zusätzlich haben viele von ihnen traumatische Situationen erlebt und sind mit individuellen Problemen beschäftigt. Mit der Zeit entsteht jedoch eine Gemeinschaftlichkeit, die zwar nicht konfliktfrei ist, aber in der auftretende Streitigkeiten nur selten über ethnische oder nationale Identitäten ausgetragen werden (vgl. ebd.).

Für Lomani ist das *City Plaza* ein Ort, an dem Druck auf die staatliche Politik ausgeübt werden kann: „Ich glaube nicht, dass der Staat einen Ort wie das *City Plaza* aufbauen könnte. Bestenfalls würde er einen Boss und ein paar Arbeiter_einnen anstellen. Für den Anfang wäre das wohl auch genug. Aber wir haben unsere eigenen Vorstellungen [wie Gleichheit, Selbstverwaltung, Horizontalität; Anm. von G.R.], die der Staat nicht hat. Es ist wichtig, dass die Solidaritätsbewegung diese funktionierenden Beispiele vorweisen kann – nicht weil wir glauben, alle Probleme lösen zu können oder um den Staat aus seiner Verantwortung zu nehmen, sondern um Erfahrungen zu sammeln, wie man mit dieser Situation am besten umgehen kann. Wir haben das *City Plaza* besetzt, weil es eine absolute Notwendigkeit war. Aber dieser Ort ist im Moment mehr eine Frage als eine Antwort: Hier wohnen 400 Menschen – aber außerhalb leben 57.000 Flüchtlinge unter furchtbaren Bedingungen!“ (Lomani, Int. am 13.9.2016).

5.1.1.3. Libertatia – „Die Häuser denen, die drin wohnen!“[82]

Weitaus weniger öffentliche Aufmerksamkeit generierte die Besetzung des Squats *Libertatia* im Jahre 2008 in Thessaloniki. Genau genommen ist diese Besetzung wohl nur aufgrund der Tatsache möglich, dass sie unter der Wahrnehmungsschwelle der breiten Öffentlichkeit liegt und die Besitzverhältnisse unklar sind. Das *Libertatia* ist eine alte verfallende Villa, die so stark von Bäumen und Gestrüpp verdeckt ist, dass ich mehrmals daran vorbeiging, ohne überhaupt Notiz davon zu nehmen. Hier lebte, so erzählt mir ein Bewohner, um 1900, also gegen Ende der osmanischen Herrschaft, eine wohlhabende jüdische Frau mit ihrem muslimischen Ehemann und einer Schar Diener_innen. Ob es sich tatsächlich so zugetragen hat, ist für mich schwer zu beurteilen, für meine Beschreibung des Squats aber auch nicht von großer Relevanz. Nach dem Tod der Besitzerin wurde das Erbe abgelehnt, weil das Haus unter Denkmalschutz

[82] Anarchistischer Slogan

steht und deshalb gesetzlich verpflichtend von den neuen Eigentümer_innen renoviert werden müsste. Heute wird die Villa von den Besetzer_innen langsam instand gesetzt. Da dafür die finanziellen Mittel weitgehend fehlen, werden nur einzelne Zimmer im Do-It-Yourself-Prinzip renoviert, während ein großer Teil des Gebäudes unbewohnbar und ein Trakt sogar einsturzgefährdet ist. Das Verhältnis zwischen Squatter_innen und Nachbar_innen ist gut, da die Villa davor viele Jahre lang – neben unzähligen Straßenkatzen – überwiegend von Junkies genutzt wurde. Mit den neuen Bewohner_innen fühlt man sich offenbar sicherer (vgl. Choumas, Int. am 23.5.2014).

Libertatia wurde ursprünglich nicht als Wohnraum besetzt, vielmehr suchte man Raum für politische Aktivitäten. Lange wurde es nur von einer einzigen Person bewohnt, in den letzten Monaten vor meinem Besuch im Mai 2015 waren jedoch mehrere Menschen eingezogen. Einerseits wurde es von Reisenden als vorrübergehende Unterkunft genutzt, andererseits war es für junge Erwachsene im bereits siebenten Jahr der Wirtschaftskrise eine Möglichkeit, auch ohne große finanzielle Mittel das Elternhaus zu verlassen. Auf Komfort müssen die Bewohner_innen dabei weitgehend verzichten, vor allem im Winter ist es eine Herausforderung, sich in der alten Villa vor Wind und Wetter zu schützen.

Insgesamt sind im *Libertatia* 20 bis 30 Personen involviert, zu den Plena erscheinen in der Regel jedoch weniger. Überwiegend handelt sich um Männer in ihren frühen 20ern, meist studentisch geprägt, der Frauenanteil ist gering. Die meisten der involvierten Personen verorten sich politisch zwischen antiautoritärem Kommunismus und Anarchismus. Die politischen Ansichten sind keine Nebensache, denn das *Libertatia* wurde von Beginn an vor allem für politische Selbstbildung genutzt. Stelios Choumas, mit 20 einer der jüngsten Beteiligten: „Die Grundidee war, dass wir uns gemeinsam weiterbilden. Das geschieht vor allem durch das kollektive Lesen von Büchern. Wir entscheiden uns für ein bestimmtes Thema, woraufhin jeder_r von uns einen Text auswählt, liest und ausarbeitet. Einmal die Woche, mittwochabends, werden den anderen die Ergebnisse präsentiert. Es geht dabei darum, Wissenshierarchien innerhalb der Versammlungen zu zerstören. Manche Menschen haben wegen ihres Alters, wegen ihrer Erfahrung oder Bildung ein größeres Wissen. Das kann Ungleichheit erzeugen“ (ebd.).

Es handelt sich also um eine spezielle Form des Wissenscommoning. Hier kann man einen konträren Ansatz zum Hotel *City Plaza* erkennen: Während im Hotel, dass zweifelsohne oft größeren und dringlicheren Herausforderungen ausgesetzt ist, eine „Hierarchie der Erfahrung“ (Lomani, Int. am 13.9.2016) bzw. rationale Autorität akzeptiert und für die Verwaltung des

Squats genutzt wird, versucht man im wesentlich kleineren *Libertatia* den Wissensstand durch Lesekreise auf einen ähnlichen Stand zu bringen, um eine Hierarchie des Wissens zu vermeiden. Choumas: „Wir lesen keine hochtheoretischen Bücher, sondern praxisnahe Texte, z.B. über Arbeiter_innenselbstverwaltung in Jugoslawien unter Tito, die Kollektivierungen im Barcelona der 1930er, über die Fabrikbesetzungen in Argentinien 2001 oder die Arbeiter_innenräte in Italien und der frühen Sowjetunion. […] Wir schauen uns die revolutionären Bewegungen an, um ihre Erfolge und Fehler zu verstehen und auf die Gegenwart umzulegen“ (Choumas, Int. am 23.5.2014). Diese Form der Selbstbildung führt durchaus auch zu sichtbaren Praktiken der Selbstverwaltung außerhalb des Squats: In Thessaloniki gibt es ein junges, aber sehr aktives Netzwerk von genossenschaftlich geführten Lokalen, Bars und Veranstaltungsorten. An nicht wenigen davon sind Personen aus dem Umfeld des *Libertatia* beteiligt. Eines dieser kollektiv geführten Lokal, das *Ntomino*, werde ich in Kapitel 5.2.1.1 vorstellen.

Sichtbar werden an den Beispielen dieser drei so unterschiedlichen Squats aber auch die Grenzen des Commoning. Während der Navarinou Park, gemäß den Vorstellungen von Stavrides, stets für neue Nutzer_innen offen sein kann (vgl. Stavrides, Int. am 19.5.2015), ergibt sich sowohl im *City Plaza* als auch im *Libertatia* durch die beschränkten Räumlichkeiten zwangsläufig die Frage nach Inklusion und Exklusion, die jedes Mal auf ein Neues aufgegriffen und entschieden werden muss. Pávlos aus dem Umfeld des *Libertatia* reflektiert über diese ungelöste Frage: „Man muss immer abwägen. Wenn ein Wohnraum komplett offen ist, zieht er Menschen an, die durch das soziale Raster fallen, etwa Junkies und schwere Alkoholiker_innen. Das birgt enormes Konfliktpotential in sich und die Squatter_innen müssen im Endeffekt Sozialarbeit verrichten. Die politische Arbeit wird dadurch in den Hintergrund gedrängt. Und wenn der Squat dadurch seine Schutzfunktion verliert, muss man ihn entweder schließen oder zumindest geschlossener machen. Es kann deshalb sinnvoll sein, den Wohnbereich und die politische Arbeit zu trennen“ (Vrontis, Int. am 30.5.2015). Eine ‚richtige‘ oder ‚korrekte‘ Art von Commoning oder Squatting gibt es nicht – je nach der geplanten Funktion und der konkreten Situation können unterschiedliche Konzepte und Lösungsansätze zielführend sein.

5.1.2. Skoros – der Umsonst-Laden

Erinnerst du dich noch als sie das große Feuer löschen wollten?
Dieses Gefühl, als in den Flammen unsere Pässe schmolzen?
Sie dachten echt ihre Scheiße hält ewig
Ich zeig den Kleinen Monopoly, doch sie verstehen's nicht
„Ein 100€ Schein? Was soll das sein?
Wieso soll ich dir was wegnehmen wenn wir alles teilen?"

K.I.Z.[83]

Im Athener Stadtteil Exarchia liegt der kleine Laden *Skoros*. Was *Skoros* von den anderen Geschäften der Stadt unterscheidet: Die hier angebotenen Güter (vor allem Kleidung, Bücher und Möbel) müssen von den Konsument_innen weder bezahlt noch getauscht werden. Damit ist *Skoros* ein typischer sogenannter Umsonst-Laden (auch Kost-Nix-Laden oder Schenkladen genannt), wie es sie mittlerweile in vielen Städten gibt. 15 Freiwillige, zu etwa zwei Dritteln Frauen, halten das Projekt mit wöchentlichen Schichtdiensten am Laufen. Die angebotenen Gegenstände bestehen zu 100% aus Spenden, es kommt also zu einer (beinahe vollkommen) geldlosen Umverteilung von Besitz. Was ist die Motivation hinter dieser Initiative? Auf der Homepage findet man folgendes Statement: „Wenn wir die Gegenstände betrachten, die sich in den Ecken unserer Wohnungen stapeln, weil sie nicht mehr verwendet werden, das Geld, das wir für neue, ‚modernere' Produkte ausgegeben haben, und die Arbeitsstunden, die für ihren Erwerb notwendig waren… Wenn wir die Arbeitsbedingungen betrachten, unter denen sie produziert wurden, und wieviel Energie für ihre Herstellung verbraucht wurde… Wenn wir die Menge an Müll berechnen, die von all den Dingen, die wir so leicht wegwerfen, verursacht wird… dann werden uns unsere Schritte zu *Skoros* führen, einem kostenlosen und antikonsumistischen Solidaritätsbasar, der alle, unabhängig von ihrer ökonomischen Situation, ansprechen will" (URL56).

Dabei soll *Skoros* nicht nur zu einer Zirkulation von Gütern, sondern auch zu einem Austausch von Ideen, Wissen und Erfahrungen führen. Im Grunde geht es hier also um nicht-entfremdete und nicht-kommodifizierte Beziehungen, um ein Geben und Nehmen, bei der nicht die kapitalistische Kalkulation im Vordergrund steht. *Skoros* wird dadurch zu einer Alltagsutopie, einem Gegenmodell zum Konzept des Homo Oeconomicus, bei dem ganz bewusst nicht jede Interaktion einer Kosten-Nutzen-Analyse unterzogen wird. Man handelt nicht nach dem

[83] K.I.Z. 2015

Tauschprinzip, sondern nach den Prinzipien der Reziprozität (Gegenseitigkeit) und der Redistribution (Umverteilung). Im Grunde handelt es sich hier um einen Rückgriff auf frühere Wirtschaftsformen: Laut Karl Polanyi basierten alle uns bekannten Wirtschaftssysteme vor dem Kapitalismus auf Reziprozität, Redistribution und Subsistenzwirtschaft (vgl. Polanyi 2013 [1944]: 86).

Skoros betrachtet sich als konsumkritische und ökologisch wie auch ökonomisch nachhaltige Initiative: „Wir sind weder eine philanthropische Organisation noch eine Art ‚alternativer Kirche'. Wir sind eine Gruppe von Menschen, die in der Praxis das Dogma ‚Ich konsumiere, also bin ich' hinterfragt" (ebd.). Dabei geht *Skoros* über die traditionelle Schenkökonomie hinaus: Während Marcel Mauss davon ausgeht, dass es stets eine Verpflichtung gibt, Geschenke auf die eine oder andere Art zu erwidern (vgl. Mauss 1990 [1924]: 15), existiert im Schenkladen diese ungeschriebene Verpflichtung nicht. Grundsätzlich kann jedoch auch *Skoros* nur funktionieren, wenn annähernd gleich viele Dinge gegeben wie genommen werden.

Jenseits der Konsumkritik hat *Skoros* im Kontext der Krise für viele auch eine andere wichtige Funktion: Besitzlose Personen, u.a. obdachlose und drogenabhängige Menschen, können sich hier unentgeltlich mit dringend benötigter Kleidung eindecken. Aber auch Menschen ohne gröbere finanzielle Probleme, Nachbar_innen oder interessierte Passant_innen, kommen häufig vorbei und verbinden ihren Besuch gerne mit einem lockeren Gespräch. Es sind auch diese Interaktionen, die von den Helfer_innen als besonders wertvoll erlebt werden (vgl. Fornaro/ Alexandros, Int. am 13.5.2014). Elena, die jeden Dienstag ihren Schichtdienst macht: „Ja, es geht um den Austausch von Ideen und Wissen. Kostas zum Beispiel kommt jeden Tag hierher. Er ist kein Mitglied von *Skoros*, aber er lebt in dieser Nachbarschaft und ist ein guter Freund. Er teilt mit uns unglaublich viele Informationen, denn er ist eine wandelnde Bibliothek. Das ist für mich persönlich sehr wichtig und alle hier genießen diese Gespräche" (ebd.).

Skoros existiert seit 2008 und ist aus dem Fair Trade-Laden *Sporos* entstanden. Als Leute anfingen, gebrauchte Kleidung in das Geschäft zu bringen, entstand die Idee, daraus eine eigene Initiative zu machen. Bei den *Skoros*-Aktivist_innen handelt es sich durchwegs um Akademiker_innen zwischen 20 und 50 (die meisten sind in ihren 40ern), manche von ihnen arbeitslos, andere machen ihre Schichten neben der Lohnarbeit. Zu den Arbeiten gehören neben Annahme und Ausgabe der Güter auch das Instandhalten und Reinigen der Räumlichkeiten sowie die Reparatur und das Upcycling beschädigter Gegenstände. Entscheidungen werden in einer Versammlung, die alle zwei Wochen stattfindet, per Mehrheitsentscheid getroffen (vgl. ebd.).

Um einem ‚Gratis-Konsumismus' vorzubeugen, hat man einen Sicherheitsmechanismus eingebaut: Jede Person darf sich pro Monat maximal drei Gegenstände mitnehmen. Diese Grundregel soll auf gewisse Art auch die Gleichheit fördern: Egal, wer du bist und wie viel oder wenig Geld du hast – diese Grundregel ist für alle gleich. Durch die unterschiedlichen Schichtdienste ist allerdings eine strikte Kontrolle darüber weder möglich noch intendiert – wesentlich wichtiger als rigide Überwachung ist den Aktivist_innen, dass die Nutzer_innen die Grundideen von *Skoros* kennen und verstehen. Um das antikonsumistische Gedankengut zu verbreiten, nimmt man auch an diversen Festivals und Veranstaltung teil (zur Zeit meines Besuches 2014 z.B. am 5-jährigen Jubiläum des Navarinou Parks) und versucht, sich mit der Nachbarschaft und anderen Initiativen zu vernetzen (vgl. ebd.).

Komplett ohne Geld kommt aber auch ein Umsonst-Laden nicht aus, denn Miete, Strom, Reparaturen etc. müssen bezahlt werden. Deshalb kann jede_r der Nutzer_innen einen freiwilligen finanziellen Beitrag leisten: „Auf diese Weise zeigen wir den Leuten, dass *Skoros* allen gehört. Wenn ihnen der Laden wichtig ist, dann können sie hergeben, was sie entbehren können. Es ist nicht unser Laden, denn er gehört allen Menschen!" (ebd.). In der Woche meines Besuches decken die Einnahmen exakt die Kosten. Sollten die die freiwilligen Spenden nicht mehr ausreichen, würden die Freiwilligen bis zu einem bestimmten Punkt auch aus ihrer eigenen Tasche zahlen. Alexandros, der neben seiner Tätigkeit für *Skoros* seine Doktorarbeit über Degrowth[84] schreibt, macht sich um die Zukunft des Schenkladens keine großen Sorgen: „Wenn *Skoros* zusperrt, werden dafür drei neue Schenkläden aufmachen! […] Und sollte Skoros in zehn Jahren nicht mehr existieren, wäre ich glücklich, wenn die Menschen, die mit uns zu tun hatten, den Geist des Antikonsumismus und die vielen gegenseitigen Interaktionen bewahrt haben" (Fornaro/ Alexandros, Int. am 13.5.2014).

[84] *Degrowth* oder *Décroissance* bezeichnet eine Bewegung, die die Überwindung des (Wirtschafts-) Wachstumsdogmas anstrebt. Ziel ist eine Gesellschaftsordnung, in der trotz weniger Arbeit und weniger Konsum ein besseres Leben möglich ist (vgl. Latouche 2012: 5ff). In einem Land wie Griechenland, das seit Jahren die Auswirkungen einer Rezession erlebt, ist es nicht einfach, Bewusstsein für dieses Konzept zu schaffen (vgl. Anastasiadou 2015, Int. am 4.6.2015). Die durch erzwungene Austeritätsmaßnahmen entstandene Abwärtsspirale der griechischen Wirtschaft hat freilich nur wenig mit den Ideen der *Décroissance* gemeinsam. Grundsätzlich existieren in der *Degrowth*-Bewegung recht heterogene Konzepte. Reformistische Ansätze, die eine Zähmung statt eine Überwindung des Kapitalismus fordern, werden häufig von links kritisiert: Das kapitalistische System unterliegt einem strukturellen Wachstumszwang, *Degrowth* ist deshalb nur nach einer Überwindung des Systems möglich (vgl. Straßen aus Zucker 2017: 15).

Skoros existiert trotz einiger Rückschläge[85] bis heute. Der Schenkladen ist keine Initiative, die im Fokus der Staatsgewalt steht, denn schon durch seine geringe Größe ist *Skoros* keine Gefahr für das kapitalistische System[86]. In Zeiten, in denen der Sozialstaat zerstört wird, werden gewisse Eigeninitiativen, die die Härten der Austeritätspolitik abfedern, staatlich geduldet und manchmal sogar gefördert. Man könnte *Skoros* – ebenso wie vielen anderen selbstverwalteten Initiativen, die den Leuten das tägliche (Über-)Leben erleichtern – deshalb vorwerfen, der Zerschlagung des Sozialsystems Vorschub zu leisten, in dem man Aufgaben übernimmt (etwa die Versorgung von Obdachlosen mit Kleidung), die eigentlich klar in den Verantwortungsbereich des Staates fallen sollten. Man mag sich allerdings auch nicht ausmalen, wie die griechische Gesellschaft aussehen würde, wenn es all diese Initiativen nicht geben würde – und auf einen zukünftigen griechischen Wohlfahrtsstaat können und wollen auch die größten Optimist_innen nicht warten.

Skoros ist ebenso wie das Hotel *City Plaza* in einer Notsituation entstanden und befriedigt reale Bedürfnisse. Beide gehen dabei aber weit über eine rein materielle Bedürfnisbefriedigung hinaus. Darin liegt auch das utopische Potential dieser Projekte: Sowohl im Schenkladen als auch im Refugee-Hotel geht es immer auch um gleichberechtigte, nicht-entfremdete und resonante Beziehungen jenseits kapitalistischer Kosten-Nutzen-Rechnungen. Damit wirken sie immer auch der kapitalistischen Kolonialisierung der Vorstellungskraft entgegen. Wer im Hotel *City Plaza* basisdemokratische Entscheidungen getroffen hat (die sich so sehr von der Kommando-Hierarchie in staatlichen Lagern unterscheidet) oder in *Skoros* das Schenkprinzip erlebt hat, kann nur noch schwer von einer Alternativlosigkeit zu autoritären Strukturen oder dem kapitalistischen Tauschprinzip ausgehen.

[85] Bei meinem Besuch im Jahr 2015 etwa war die Stimmung auf einem Tiefpunkt. Bei einer selbstproduzierten Dokumentation über den Laden wurde dem Team eine ausgeborgte professionelle Kamera gestohlen. Mit einer Solidaritätsparty versuchte man, Geld für den Neukauf der Kamera aufzutreiben.

[86] Eine Schenkwirtschaft im großen Stil könnte dem kapitalistischen Zwang zur ständigen Erweiterung der Märkte jedoch durchaus wichtige Mittel entziehen.

5.2. Von entfremdeter Arbeit zu selbstbestimmter Tätigkeit – Alternative Ansätze zum Thema ‚Arbeit'

Die Leibeigenen beklagen sich zunächst nicht über die Macht ihrer Herren,
sondern nur über deren Tyrannei.

John Stuart Mill[87]

Ungleichheit ist eine Basis des Kapitalismus, der historisch als Klassendominanz über die Arbeit und die Arbeiter_innen konstruiert ist (vgl. Harvey 2014: 171). Dadurch wird der Arbeitsplatz in der Regel zu dem Ort, an dem wir im täglichen Leben den unmittelbarsten und greifbarsten Machtbeziehungen ausgesetzt sind. Gleichzeitig werden diese Machtbeziehungen sowie das generelle Prinzip der Lohnarbeit häufig als Teil der natürlichen Ordnung betrachtet. Wir tendieren dazu, uns auf bestimmte Probleme im Job oder auf sein Fehlen zu konzentrieren. Der Arbeitsplatz wird wie der Haushalt meist als privater Raum betrachtet, als ein Ergebnis einer Reihe individueller Vereinbarungen, statt als soziale Struktur und als Schauplatz für die Ausübung politischer Macht. ‚Menschen zur Arbeit befähigen' ist zentrales Ziel von Schulen, medizinischen Einrichtungen und der meisten Wohlfahrts- und Arbeitslosengeldprogramme (vgl. Weeks 2016 [2011]: 60ff). Laut Marx handelt es sich bei bezahlter Arbeit ohne Alternativen um Zwangsarbeit (vgl. Marx/ Engels 1968 [1844]: 514), dennoch braucht es in der Regel weder Polizei noch Androhung von Gewalt, um uns zur Arbeit zu bewegen – sie ist meist der einzige Weg, um unsere materiellen Grundbedürfnisse zu befriedigen. Lohnarbeit ist sowohl gesellschaftliche Konvention als auch ein disziplinarischer Apparat (vgl. Weeks 2016 [2011]: 64f).

In Griechenland gibt es neben einer exorbitanten Arbeitslosenrate auch katastrophale Arbeitsbedingungen – die Angst vor dem Jobverlust wird für die Aushöhlung der Arbeiter_innenrechte missbraucht. Der medial gefeierte Tourismusboom 2017 etwa brachte keinerlei Verbesserungen für die Arbeitnehmer_innen[88]. Der Mindestlohn liegt bei gerade einmal 586 Euro (Menschen unter 25 Jahren dürfen sogar unterhalb des Mindestlohnes beschäftigt werden), viele Firmen nutzen gesetzliche Schlupflöcher, um Mitarbeiter_innen billig und befristet anzustellen. Gesundheits- und Arbeitsschutzrichtlinien werden häufig

[87] Mill 1988 [1869]: 84

[88] Mir ist die Ironie, die in den Begriffen ‚Arbeitnehmer_in' und ‚Arbeitgeber_in' steckt, bewusst. Tatsächlich ist es so, dass ‚Arbeitnehmer_innen' ihre Arbeitskraft verkaufen (also gewissermaßen ‚geben'), während die ‚Arbeitgeber_innen den Mehrwert abschöpfen (also ‚nehmen').

verletzt, es kommt zu extrem langen Arbeitszeiten bei zu kurzen Ruhephasen. Dadurch ist die Zahl der Arbeitsunfälle zwischen 2009 und 2016 um 580% gestiegen. Gehälter werden häufig monatelang nicht ausgezahlt (vgl. Christides 2017).

Eine utopische Neubewertung der Arbeit kann deshalb nicht nur auf die Schaffung von Arbeitsplätzen zielen, sondern muss auch die Arbeitsbedingungen und Besitzverhältnisse hinterfragen. Linke Theoretiker_innen von Marx bis Holloway sind sich einig, dass das Bedürfnis nach freier Tätigkeit, nach Bearbeitung der Natur, eine menschliche Konstante ist (vgl. Marx/ Engels 1968 [1844]: 515ff; Holloway 2010: 92ff). Laut Holloway gibt es jedoch einen fundamentalen Unterschied zwischen abstrakter, entfremdeter Arbeit und selbstbestimmter Tätigkeit. Als Beispiel beschreibt er das Backen eines Kuchens: Backe ich aus Eigenantrieb, aus Freude an der Tätigkeit und am Resultat, so handelt es sich um eine selbstbestimmte Tätigkeit. Sobald ich jedoch beginne, für einen Markt zu backen, der Kuchen also zur Ware wird, wandelt sich die Tätigkeit in abstrakte, entfremdete Arbeit. Die Kuchen müssen auf eine bestimmte Weise und in einer bestimmten Geschwindigkeit produziert werden, um den Verkaufspreis niedrig zu halten. Das Kuchenbacken ist nur noch Mittel zum Zweck (der Zweck ist das Geldverdienen), das Tätigsein ist gleichgültig gegenüber seinem Inhalt geworden (vgl. Holloway 2010: 96). Verschärft wird die Situation, wenn man nicht Besitzer_in der Produktionsmittel ist und deshalb seine Arbeitskraft an einen Chef oder eine Chefin verkaufen muss, der bzw. die den Mehrwert abschöpft. Man wird Teil eines hierarchischen Systems, das die Selbstbestimmung und die Selbstwirksamkeitserfahrungen untergräbt. Laut Marx führt die kapitalistische Produktionsweise zu einer Mehrfachentfremdung: Die Arbeiter_innen entfremden sich von ihren Handlungen (ihrer Arbeit), von ihren Produkten (den Dingen), von der Natur, von anderen Menschen (der sozialen Welt) und von sich selbst (vgl. Marx/ Engels 1968 [1844]: 511ff).

Die im nächsten Kapitel vorgestellten Initiativen kann man als Revolte gegen die entfremdete Arbeit betrachten. Bei allen Beispielen handelt es sich um Versuche, die Kontrolle über den Arbeitsprozess zurückzugewinnen. Das Café *Ndomino* und die Fabrik *Vio.Me* sind genossenschaftlich organisiert, die Trennung zwischen Arbeiter_innen und Unternehmer_innen ist aufgehoben. Dennoch ist man in die Marktwirtschaft eingebunden. Im Ökodorf *Spithari* versucht man dieser Einbindung zu entgehen, indem man autark für den Eigenbedarf produziert. In der Zeitbank *Time Bank Athens* wiederum werden Dienstleitungen unter Umgehung des Geldsystems ausgetauscht. Als Währung fungieren die geleisteten Arbeitsstunden. In allen Initiativen werden die Entscheidungen kollektiv getroffen.

5.2.1. Neue Genoss_innenschaften

Die Genoss_innenschaftsbewegung begann Anfang des 19. Jahrhunderts und war häufig durch Weltanschauungen wie den utopischen Sozialismus, den Anarchismus, aber auch christlich-soziales Gedankengut geprägt. Produktivgenoss_innenschaften sind Unternehmen in der Industrie oder der Landwirtschaft, in denen es keine Trennung zwischen Arbeiter_innen und Unternehmer_innen gibt – Besitz, Geschäftsführung, Gewinn und Risiko werden zwischen allen Mitgliedern aufgeteilt. Neben politischen und idealistischen Motiven wird ihre Gründung häufig durch wirtschaftliche Probleme und Krisen angestoßen. Außer den ursprünglichen Produktivgenoss_innenschaften gibt es heute so unterschiedliche Formen wie die Dienstleistungs-, die Wohn- oder die Konsumgenoss_innenschaft (vgl. Mittendrein 2013: 19f). Der *Internationale Genossenschaftsbund* beschloss 1995 fünf genossenschaftliche Prinzipien:

- ***Selbsthilfe*** (Menschen mit ähnlichen wirtschaftlichen Interessen schließen sich zusammen, um einen gemeinschaftlichen Geschäftsbetrieb aufzubauen)
- ***Selbstverwaltung*** **(**die Mitglieder regeln die internen Verhältnisse der Genoss_innenschaft selber)
- ***Selbstverantwortung*** (die Mitglieder sind für die Erhaltung der Genoss_innenschaft verantwortlich)
- ***Förderprinzip*** (die Genoss_innenschaft ist primär auf die Förderung der Mitglieder ausgerichtet, nicht auf Dividendenausschüttung)
- ***Identitätsprinzip*** (die Mitglieder sind Eigentümer_innen und Geschäftspartner_innen zugleich) (vgl. URL57).

In Griechenland gab es im 20. Jahrhundert vor allem landwirtschaftliche Genoss_innenschaften, die jedoch weniger aus dem Eigeninteresse der Landbevölkerung entstanden, sondern staatliche Strategien zur Umsetzung landwirtschaftlicher Ziele waren (vgl. Mittendrein 2013: 98). Durch diesen parteipolitischen Einfluss und den verbreiteten Klientelismus hatten diese Landwirtschaftsgenoss_innenschaften bald den Ruf als korrupte, ineffiziente und subventionsabhängige Fehlkonstruktionen (vgl. Kioupkiolis/ Karyotis 2013: 4). Nichtsdestotrotz haben sich seit Beginn der Krise neue Genoss_innenschaften gegründet – auch im urbanen Raum. Die Genoss_innenenschaft ist eine naheliegende Rechtsform für kollektiv geführte Unternehmen. So entstanden genossenschaftlich geführte Geschäfte, Cafés und mit *Vio.Me* sogar eine Fabrik. Ich werde im nächsten Kapitel das Café *Ndomino* (eine Dienstleistungsgenoss_innenschaft) und die Produktionsgenoss_innenschaft *Vio.Me* (eine

besetzte Fabrik, die Reinigungsmittel herstellt) vorstellen. An späterer Stelle (Kapitel 5.3.1) werde ich die Konsumgenoss_innenschaft *SynZo* präsentieren.

5.2.1.1. Ndomino – ein Café im Kollektiveigentum

Working on the edge
Losing my self-respect
For a man who presides over me

The Minutemen[89]

Das *Ndomino* ist ein kleines Café im Zentrum von Thessaloniki. Es wird überwiegend von sehr jungen, häufig alternativ gekleideten Griech_innen besucht, viele von ihnen Student_innen. Die Preise sind moderat, die Atmosphäre familiär. Im *Ndomino* gibt es zehn Eigentümer_innen (fünf Frauen, fünf Männer), aber keine_n Chef_in: Alle haben das gleiche Mitspracherecht. Möglich wird dies durch die Rechtsform als Genoss_innenschaft. Dieses Konzept ist recht gut für junge Menschen geeignet, um sich selbst aus dem Sumpf der Arbeitslosigkeit zu ziehen. Stavros, 21-jähriger Miteigentümer und Student der Politikwissenschaft: „Wir mussten eine Lösung für die Arbeitslosigkeit finden. Wir konnten einfach nicht mehr so tun, als würde es keine Probleme geben – und wir wollten etwas Positives in unser Leben bringen!“ (Stavros, Int. am 23.5.2014). Für ein Café entschied man sich, da die Startkosten verhältnismäßig gering sind. Durch die größere Zahl der Eigentümer_innen sinken die Grundkosten für die Einzelnen, die finanzielle und organisatorische Verantwortung wird auf mehreren Schultern verteilt. Andererseits verkleinern sich dadurch auch die Pro-Kopf-Einnahmen und nur drei der zehn Mitarbeiter_innen können ihren Lebensunterhalt ausschließlich aus diesem Einkommen bestreiten. Für die jungen Eigentümer_innen des *Ndomino* ist das nicht zwangsläufig ein Problem, viele von ihnen studieren und werden durch ihre Familien unterstützt (vgl. Choumas, Int. am 23.5.2014).

Die Beteiligten von *Ndomino* sind durchwegs auch politisch motiviert, einige von ihnen sind Teil des bereits beschrieben Squats *Libertatia* (siehe Kapitel 5.1.1.3). Zwar gibt es keine einheitliche politische Ideologie (wie etwa den libertären Kommunismus im *Libertatia*), man

[89] The Minutemen 1984

bekennt sich aber gemeinsam zum Konzept der Selbstverwaltung. Es herrscht ein allgemeines Bewusstsein, dass man grundsätzlich in einem kapitalistischen System operiert und sich dem Zwang zum Konkurrenzverhalten nicht gänzlich entziehen kann. Auch das *Ndomino* ist davon abhängig, dass es von ausreichend zahlenden Gäst_innen frequentiert wird (an Besucher_innen hat es in der Zeit meiner Anwesenheit allerdings nie gemangelt). Gerade deshalb versucht man rote Linien zu ziehen, die das *Ndomino* von rein profitorientierten Unternehmen unterscheidet. In einer Versammlung mit anderen genossenschaftlich geführten Unternehmen wurden 2012 folgende Statuten niedergeschrieben, die weit über die genossenschaftlichen Prinzipien hinausgehen (neben dem *Ndomino* arbeiten auch das Café *Belleville sin patron*, die besetzte Fabrik *Vio.Me* und das linke Buchgeschäft *Akyvernites Politeies* nach diesen Grundsätzen):

1. „In selbstverwalteten Betrieben gibt es unter keinen Umständen Angestellte. Niemand beutet die Arbeitskraft seiner Mitglieder aus. Jede_r ist gleichberechtigtes Mitglied in der Versammlung, unabhängig davon, wieviel jeder an Kapital investiert hat. Das investierte Kapital ist ein zinsfreier Kredit, der in den ersten Monaten oder Jahren, in denen das Projekt operiert, zurückgezahlt wird.

2. Unsere Arbeit ist nicht ehrenamtlich. Wir geben unser Recht auf ein Leben in Würde nicht auf und verdammen uns nicht zu freiwilliger Askese. Die Ansicht, dass Arbeit eine Kultur der Opfergabe und des Altruismus sein sollte, dient denen, die die Arbeitskosten nach unten drücken wollen.

3. Alle Themen, die das Unternehmen betreffen, werden in den Versammlungen diskutiert und basisdemokratisch entschieden. Die Bezahlung der Arbeiter_innen ergibt sich aus der gleichmäßigen Aufteilung der Profite. Es gibt eine Gehaltsobergrenze, damit sich die Arbeiter_innen nicht von der Klasse distanzieren, zu der sie gehören. Die internen Prozesse und ökonomischen Daten der Unternehmen sind transparent und zugänglich.

4. Das Konzept von horizontaler kollektiver Arbeit mit kollektivem Eigentum wird nach außen vertreten. Die Idee soll sich in der Gesellschaft verbreiten, das Modell der Selbstverwaltung zu jedem Arbeiter, jeder Arbeiterin und jedem Arbeitsplatz gelangen.

5. Wir stehen Seite an Seite mit allen Arbeitskämpfen und verwenden die Methoden, die wir für am effektivsten halten. Unsere Teilnahme, unsere politische Agitation und unsere finanzielle Unterstützung sollten als Selbstverständlichkeit betrachtet werden. Während Streiks bleiben selbstverwaltete Betriebe geschlossen und fungieren unter keinen Umständen als Streikbrecher.

6. Die Koordinationsversammlung dieser Unternehmen hat das Ziel, die Praktiken der Selbstorganisierung zu verbreiten – durch Agitation und die Verwendung finanzieller Rücklagen zur Unterstützung anderer Kollektive (wobei Menschen ohne Arbeit und Einkommen Priorität haben). Durch Koordination wollen wir ein dichtes Netzwerk aufbauen, durch das wir kapitalistischen Praktiken widerstehen und aggressivere Aktionen (Landbesetzungen, Verweigerung von Mietzahlungen oder der Zahlung der Mehrwertsteuer) entwickeln können“ (Ndomino/ Belleville sin patron 2012).

Das bedeutet, dass der Begriff des *Eigentümers* bzw. der *Eigentümerin* eigentlich nicht ganz zutreffend ist. Das investierte Geld wird aus den Einnahmen zurückgezahlt, dadurch ist das *Ndomino* in kollektivem Besitz. Dabei gibt es keine fixe Investitionssumme: Jede Person kann nach den eigenen Möglichkeiten investieren. In Punkt 2 grenzt man sich von der in der Bewegung weitverbreiteten ehrenamtlichen Arbeit ab. Für geleistete Arbeit gibt es einen fairen Lohn, niemand soll nach seiner Schicht in einem anderen Job für seine Existenzsicherung sorgen müssen. Es gibt keine ausgeprägte Arbeitsteilung: Alle machen Bardienst, putzen und kümmern sich um administrative Aufgaben. Allerdings werden bestimmte individuelle Fähigkeiten durchaus genutzt, etwa bei der Renovierung der Räumlichkeiten. Dafür erhalten alle den gleichen Stundenlohn. Die Stundenanzahl der Mitarbeiter_innen wird nach Bedarf vergeben: Wer gerade in finanziellen Nöten ist oder höhere Kosten durch Kinder hat, bekommt als erste_r zusätzliche Stunden. Da man sich als Teil der Arbeiter_innenklasse sieht, soll es eine Gehaltsobergrenze geben (De facto waren die Einkünfte zu dieser Zeit nicht so groß, dass eine exakte Obergrenze schon eingeführt war. Prinzipiell würde man sich an den Löhnen gut bezahlter Arbeiter_innen dieser Branche orientieren). Mit den finanziellen Rücklagen sollen andere Kollektive oder emanzipatorische Projekte unterstützt werden. Auch das *Ndomino* hat anfangs von diesem System profitiert und wurde von der ebenfalls genossenschaftlich geführten

Bar *Belleville sin patron*, die direkt neben dem *Ndomino* liegt, finanziell unterstützt. Stelios: „Wir wollen keine isolierten Inseln sein, sondern ein Netzwerk von Kollektiven kreieren. Deshalb unterstützen wir mit den Profiten andere Kollektive“ (Choumas, Int. am 23.5.2014).

Ndomino zeigt sich solidarisch mit nationalen und internationalen Arbeitskämpfen und versucht, die Idee der Selbstverwaltung zu verbreiten. Choumas: „Ich bin gerade bei der Gründung eines weiteren Kollektivs dabei. Wir sind acht Personen und fast niemand ist Student_in. Je größer die Sache wird, umso mehr kommt sie aus dieser studentischen links-anarchistischen Kultur hinaus. In den neuen Kollektiven wollen die Leute in der Regel auch ausschließlich von diesen Einkommen leben“ (ebd.). Auf die manchmal vorgebrachte Kritik, dass diese Kollektive für den Kapitalismus Probleme lösen würden, reagiert Stelios ein wenig gereizt: „Das ist einfach komplett falsch. Für den Kapitalismus ist die Arbeitslosigkeit kein Problem, ganz im Gegenteil: Er braucht die Arbeitslosigkeit. Durch die Arbeitslosigkeit ist es möglich, dass die Arbeitsbedingungen verschlechtert und die Löhne gesenkt werden. Arbeiter_innen können von den Besitzer_innen erpresst werden, denn draußen warten tausende Menschen, die den Job übernehmen würden. Politische Kollektive wie das unsere, in denen Themen wie diese in den Versammlungen besprochen werden, politisieren die Menschen. Wir stellen sie nicht ruhig, ganz im Gegenteil!“ (ebd.).

Bourdieu würde diese Ansicht wohl unterstützen: Für ihn beruht individuelle ‚Motivation‘ zur Lohnarbeit auf der Existenz dieser Reservearmee von Arbeitslosen, „[e]iner Armee, die keine ist, weil Arbeitslosigkeit isoliert, atomisiert, individualisiert, demobilisiert und entsolidarisiert“ (Bourdieu 2004 [1998]: 124). Prekäre Arbeitsplätze erzeugen eine permanente Unsicherheit, die Angst vor der Entlassung ist eine der Bedingungen für das ‚harmonische‘ Funktionieren des individualistischen, neoliberalen Modells der Mikroökonomie. Diese Furcht wird im Rahmen von *Prekarisierungsstrategien* systematisch ausgenutzt, etwa durch die Einführung sogenannter ‚Flexibilität‘: Das ‚flexible Unternehmen‘ beutet ganz bewusst eine von Unsicherheit geprägte Situation aus und verschärft sie gleichzeitig – durch die Einführung von Nachtarbeit, Überstunden oder Wochenendarbeit (vgl. Bourdieu 2004 [1996]: 55; 2004 [1997]: 110). Die Reservearmee hat gleich drei Vorteil für die Kapitalist_innen: sie drückt die Löhne, motiviert zur Lohnarbeit und ist gleichzeitig eine tatsächliche Reserve bei einer Ausdehnung der Akkumulation (vgl. Heinrich 2005: 126f). Tatsächlich findet sich hier aber auch einer der grundsätzlichen Widersprüche des Kapitalismus: Zwar können durch die Arbeitslosenarmee die Löhne niedrig gehalten werden, andererseits benötigt der Kapitalismus sowohl

Arbeiter_innen als auch Menschen ohne Lohnarbeit als Konsument_innen, die die produzierten Waren erwerben (vgl. Harvey 2014: 79ff).

Trotz ihrer jungen Alters haben Choumas (20) und Stavros (21) bereits in Angestelltenverhältnissen gearbeitet. Was ist der größte Unterschied zwischen dem selbstverwaltetem Kollektiv und der Arbeit als Angestellter? Stavros: „Hier entscheidest du selbst gemeinsam mit allen anderen Arbeiter_innen und du diskutierst über alle Probleme. Du hast keinen Boss!“ (Stavros, Int. am 23.5.2014). Choumas: „Ja, es gibt keinen Boss, der sich den Profit einstreift. Außerdem sind die Arbeitsbedingungen wesentlich besser. Niemand sagt dir, was du zu tun hast und setzt dich unter Druck. Du arbeitest, weil du arbeiten willst, nicht weil dich jemand dazu drängt, zu seinen Bedingungen zu arbeiten. Das ist für das psychische Wohlbefinden wichtig. Man hat zwar auch mehr Verantwortung, aber die ist auf mehrere aufgeteilt“ (Choumas, Int. am 23.5.2014).

Die Frage, ob die Arbeit in einem Café in Zeiten ausufernder Arbeitslosigkeit tatsächlich allen Kriterien von freiwilliger, selbstbestimmter Tätigkeit entspricht, lasse ich an dieser Stelle unbeantwortet. Auf alle Fälle ist das *Ndomino* ein gutes Beispiel für einen Kompromiss zwischen utopischem Denken und Handeln bei gleichzeitiger Anpassung an die realen Gegebenheiten. Einerseits wurde bewusst beschlossen, die Räumlichkeiten für das Café zu mieten und eine legale Rechtsform anzunehmen. Dennoch versucht man jeden Freiraum zu nützen, um den eigenen Idealen näherzukommen. Mit den selbstauferlegten Statuten versucht man zu verhindern, dass die Anpassung an die kapitalistischen Strukturen überhandnehmen: Das Profitstreben wird beschränkt, die Hierarchie abgeschafft, Arbeitskämpfe werden aktiv unterstützt (vgl. ebd.).

5.2.1.2. Vio.Me – „Wenn ihr nicht könnt – wir können!“[90]

In Erwägung: es will euch nicht glücken
Uns zu schaffen einen guten Lohn
Übernehmen wir jetzt selber die Fabriken
In Erwägung: ohne euch reicht's für uns schon.

Bertold Brecht[91]

Vio.Me ist eine Fabrik, die von 1981 bis 2011 als Tochtergesellschaft der Firma *Philkeram Johnson* Chemikalien für das Baugewerbe produzierte. 2011 ging die Mutterfirma pleite und damit sollte auch *Vio.Me*, das stets Profite erwirtschaftet hatte, geschlossen werden. Die Besitzer_innen verließen das Gelände über Nacht und hinterließen die Arbeiter_innen ohne ihre ausstehenden Gehälter – doch auch die Maschinen blieben in der Fabrik zurück. 24 der ehemals 70 Arbeiter (allesamt männlich) trafen eine bemerkenswerte Entscheidung: Sie beschlossen, auf dem Fabriksgelände zu bleiben und mit den hinterlassenen Maschinen weiter zu produzieren. Statt Chemikalien für den Bau wollte man jedoch hochqualitative Reinigungsprodukte auf pflanzlicher Basis herstellen (vgl. URL58; Siderides, Int. am 22.5.2014).

Ich besuche die Fabrik, die in einem Industriegebiet am Rande von Thessaloniki liegt, im Mai 2014. Nachdem ich mehrmals an ein großes Metalltor geklopft habe, öffnet mir der 47-jährige Alexandros Siderides. Die Kernarbeitszeit ist bereits vorüber, Siderides hat die Aufgabe, das Gelände zu bewachen. Da *Vio.Me* großen Wert auf Transparenz und die Solidarität der Bevölkerung legt, darf ich das Gelände besichtigen und meine Fragen stellen.

Siderides erzählt von den Anfängen des Projekts: „Wir begannen biologische Reinigungsprodukte zu produzieren, weil die Kosten für die Ausgangsmaterialien niedrig sind. Für diese Art der Produktion hatten wir genug Geld und auch die Maschinen waren dafür geeignet. Unser Ausgangsmaterial ist Olivenöl. Es handelt sich um Oliven, die nicht gut genug für die Speiseölproduktion sind. Aber sie sind perfekt, um daraus Seife zu machen und aus diesem Grund braucht man sie nicht wegzuwerfen!“ (Siderides, Int. am 22.5.2014).

[90] Mit diesem Slogan kündigte *Vio.Me* 2012 die Besetzung der Fabrik an. Er richtet sich an die ehemaligen Eigentümer_innen, die das Unternehmen in die Pleite geführt haben (vgl. Karyotis 2014).

[91] Die „Resultion“ aus dem Theaterstück „Die Tage der Commune“ (vgl. Brecht 1982 [1949]: 852).

Die Arbeiter sind zwar Mitglieder der Gewerkschaft, aber „wir hatten nicht viel Ahnung von Politik, der Linken oder dem Anarchismus." Nichtsdestotrotz war die Solidarität für die besetzte Fabrik von Anfang an riesig[92]: „Die Solidarität ist der Grund, warum es die Fabrik noch gibt. Es kamen Menschen, die alles gaben, damit die Fabrik arbeiten konnte. Es gab eine große Demonstration, die ‚Karawane'. Sie startete in Nordgriechenland in Thessaloniki und gleichzeitig im Süden in Kreta. Beide Gruppen trafen sich in Athen. Es gab einige Aktionen und Live-Konzerte sowie Proteste vor dem Arbeitsministerium. Das war im Oktober 2012. Das Ministerium hat uns nicht dabei geholfen, unseren Status zu legalisieren" (Siderides, Int. am 22.5.2014). Der Kampf um die Legalisierung des Betriebes bzw. um das Fabriksgelände und die Maschinen zieht sich bis heute. Zwar hat *Vio.Me* mittlerweile einen anerkannten Status als Sozialkooperative, jedoch kein offizielles Recht, das Fabriksgelände zu benutzen. Um eine Firmenadresse zu haben, die nicht mit dem Fabriksgelände ident ist, wurde ein Büro in der Stadt angemietet. Produziert wird jedoch weiterhin in der ehemaligen Chemiefabrik (vgl. ebd.).

Da der komplette Besitz des ehemaligen Mutterunternehmens *Philkeram Johnson* nach dessen Insolvenz zwangsversteigert werden soll, befindet sich *Vio.Me* in einem erbitterten Rechtsstreit. Bei mehreren Versteigerungsterminen wurde kein_e Käufer_in gefunden, gleichzeitig versucht *Vio.Me* vor Gericht, die benutzte Fabrik aus der Versteigerungsmasse herauszulösen. Der Ausgang ist ungewiss – und die Unsicherheit erschwert die Situation für die Arbeiter von *Vio.Me* (vgl. URL58). Siderides: „Die Solidarität hat die Fabrik am Leben gehalten und es gab auf vielen Ebenen Unterstützung: ökonomisch, materiell und psychologisch. Aber wir alle wissen, dass es in Griechenland eine Krise gibt. Obwohl alle unsere Produkte für den täglichen Gebrauch bestimmt und sehr billig sind, merken wir, dass die Menschen hier einfach keine Kaufkraft haben. Sie können sich nicht einmal Seifen um einen Euro leisten. Deshalb hoffen wir, dass unser Unternehmen vollständig legalisiert wird, damit wir ins Ausland exportieren können" (Siderides, Int. am 22.5.2014).

Wie *Ndomino* ist *Vio.Me* genossenschaftlich organisiert und untersteht der Verwaltung der Arbeiter. Die Entscheidungsfindung ist horizontal und basisdemokratisch. Die Probleme werden in Versammlungen diskutiert. Jeden Morgen gibt es eine kleine Versammlung, einmal pro Monat eine Generalversammlung. Ich stelle auch Siderides die Frage, wie sich die Arbeit in Selbstverwaltung von einem Angestelltenverhältnis unterscheidet. Siderides: „Es sind zwei

[92] Die Kommunistische Partei Griechenlands (*KKE*) verweigerte hingegen jede Unterstützung für *Vio.Me*. Man kritisierte, dass die Selbstverwaltung aus den Arbeiter_innen kleine Kapitalist_innen machen würde. Weiters wäre diese Lösung nicht für das ganze Proletariat zugänglich und würde damit das Grundproblem nicht lösen (vgl. URL59).

komplett unterschiedliche Dinge. In einem Fall hast du sozusagen einen Zuhälter, der den ganzen Profit abschöpft und dich mit ein wenig Taschengeld abspeist. Auch wenn man sich vielleicht nicht so fühlt: In Wahrheit bist du ein Sklave. Wenn du diese Situation ausführlich betrachtest, dann verändert sich dein Denken und du bewegst dich in eine andere Richtung. Ob Arbeiter_innen ohne Boss existieren können? Darauf kann ich nur antworten: Ja, wir können!" (ebd.).

Jeder Arbeiter hat das gleiche Einkommen, unabhängig ob er als Security, in der Produktion, der Reinigung oder der Logistik arbeitet. „Aber ich arbeite nicht immer als Security. Am Vormittag arbeite ich als Fabriksarbeiter und diesen Nachmittag habe ich meine Schicht als Wachmann. Die Arbeit als Security rotiert." 2014, in der Zeit meines Besuches, konnten die Löhne nicht die Lebenskosten der Arbeiter decken: „Jeder bei *Vio.Me* verdient zehn Euro pro Tag. Zehn Euro für acht Stunden. Wenn die Frauen mancher Arbeiter nicht zusätzlich in anderen Jobs arbeiten und zumindest 500 Euro verdienen würden, dann gäbe es ein großes Problem. Aber wir haben uns ein Ziel gesetzt: Wir wollen das Einkommen in einem Jahr verdoppeln. Aber wir werden keinen Kredit aufnehmen, wir können unser Einkommen nur erhöhen, wenn wir genug Produkte verkaufen" (ebd.). Hier kann man kritisch anmerken, dass es die Gehälter der weiblichen Angehörigen sind, die die Arbeit in der Fabrik überhaupt ermöglichen. Auch der Begriff der ‚Selbstausbeutung' steht im Raum. Allerdings spielen die rechtlichen Unsicherheiten unbestritten eine Rolle bei den geringen Einnahmen, es bestehen also durchaus berechtigte Hoffnungen, dass die Fabrik bei einer Klärung der rechtlichen Lage profitabler arbeiten könnte.

Bis dahin bleibt die Unterstützung der Familien essentiell: „Mein größtes Problem war, die Situation meiner Frau und meinen Kindern zu erklären. Am Anfang konnten sie nicht glauben, dass das funktionieren kann, denn jeder ist es gewohnt, mit einem Boss über sich zu arbeiten" (ebd.). Siderides zeigte seiner Familie eine Dokumentation über *FatSinPat*. *FatSinPat* bedeutet ‚Fabrik ohne Bosse' (Fábrica Sin Patrones) und ist eine selbstverwaltete Keramikfliesen-Fabrik, die 2001 während der Wirtschaftskrise in Argentinien besetzt wurde. „Ich habe zwei Töchter, eine 21 Jahre alt, eine 18-jährig. Ich bat sie, sich zu setzen, um sich diese Dokumentation anzusehen – und dass es sehr, sehr wichtig wäre. Ich sagte ihnen, dass sie ihren Vater in der Dokumentation sehen würden. Die Minuten vergingen und sie sahen ihren Vater nicht – klar, denn es war in Argentinien. Als die Dokumentation zu Ende war, hatten sie verstanden. Sie fragten mich: ‚Ist es das, was du jetzt tun wirst?' und ich antwortete ‚Ja'. Sie haben es gut akzeptiert. Die Familien sind ein wichtiger Teil des Projekts, vielleicht die

wichtigste Sache für jeden Arbeiter, der zu *Vio.Me* kommt. Ohne diese Unterstützung könnte es nicht weitergehen“ (ebd.).

Laut Elizabeth A. Povinelli greifen Regierungen nicht sofort in alternative Projekte ein. Sie warten, bis sich die Initiativen von selbst erschöpfen, vermarktbare Werte produzieren oder eine reale Bedrohung für den Kapitalismus werden (vgl. Povinelli 2011: 118f). Für *Vio.Me* sind alle drei Szenarien denkbar: Sollten sich die Einkommen nicht erhöhen, wird das wohl zu einem Ende durch Erschöpfung führen – langfristig kann und will wohl niemand von einem Gehalt von zehn Euro pro Tag leben. Auch die Möglichkeit, sich an den kapitalistischen Markt anzupassen, ist nicht unplausibel. Bis jetzt arbeitet *Vio.Me* nicht mit großen Ketten zusammen, sondern kooperiert mit Kleinproduzent_innen und alternativen Netzwerken (die Produkte werden z.B. in sozialen Zentren und linken Läden in ganz Europa verkauft). Als erfolgreiche emanzipatorische Strategie wäre die Kooperation unterschiedlicher selbstverwalteter, solidarischer Unternehmen im Rahmen einer kämpferischen Bewegung denkbar. Auf diese Weise könnten die Marktzwänge zumindest abgefedert werden (vgl. Holloway 2010: 78). Das Szenario einer Zerschlagung würde sich erfüllen, wenn es zu einer erfolgreichen Zwangsversteigerung des Fabrikgeländes käme. Bis jetzt ist die Zukunft von *Vio.Me* noch offen.

5.2.2. Time Bank Athens – Arbeitszeit als Währung

Glücklicherweise ist Konkurrenz weder im Tierreich noch in der Menschheit die Regel. […]
Bessere Zustände werden geschaffen durch die Überwindung der Konkurrenz durch gegenseitige Hilfe.

Peter Kropotkin[93]

Die Idee für die *Time Bank Athens* entstand 2011 während der Besetzung des Athener Syntagma-Platzes im Jahr 2011 (siehe Kapitel 4.2.7), als vor dem griechischen Parlament eine Zeltstadt aufgebaut und gegen Entdemokratisierung, Sparpolitik und die Zerstörung des Sozialstaates protestiert wurde. Christine Papadopoulou ist Mitte 30 und Gründungsmitglied der Bank: „Viele Gruppen sind aus der Syntagma-Platz-Besetzung entstanden. Es war ein schöner Moment, denn wir waren eine Menge Menschen, die sich gegenseitig nicht kannten,

[93] Kropotkin 2011 [1902]: 75

aber die gleichen Ideen hatten. Die ersten Versammlungen der Zeitbank fanden auf dem Syntagma-Platz statt“ (Papadopoulou, Int. am 30.4.2014). Nachdem die Polizei die Versammlung attackierte, löste sich zwar die Besetzung auf, aber die Ideen blieben: „Wir wollten neue Lösungen für unsere Leben finden. Zum Beispiel sind wir der Ansicht, dass man Geld nicht zu 100% braucht. Wir sind nicht naiv, denn natürlich müssen auch wir unsere Stromrechnungen mit Geld bezahlen. Aber wir versuchen, so wenig Euro wie möglich zu verwenden und gleichzeitig solidarische Beziehungen zwischen uns aufzubauen. Wir leben in einer großen Stadt, in der die Menschen sehr isoliert sind – und darum wollen wir mit der Zeitbank neue Beziehungen schaffen“ (ebd.).

Das Konzept der Zeitbank ist schnell erklärt: Es gibt eine Webseite, auf der User_innen ein Profil erstellen können, über das sie mit anderen User_innen in Kontakt treten können. Auf diesem Profil trägt man Dienstleistungen ein, die man anbietet bzw. benötigt. Als Währung fungiert die geleistete Arbeitszeit, die auf einem Stundenkonto gutgeschrieben wird. Es wird also nicht zwangsläufig direkt zwischen zwei Personen getauscht, sondern auch zeitversetzt zwischen unterschiedlichen Personen (vgl. URL60). Wichtigstes Grundprinzip: Eine Arbeitsstunde ist immer exakt eine Arbeitsstunde wert, unabhängig davon, welche Tätigkeit man ausführt. Papadopoulou: „Uns ist es egal, ob du Arzt oder Reinigungskraft bist. Manche haben sich beschwert und fanden es unfair, da sie zehn Jahre studiert haben, um Arzt zu werden… aber wir haben geantwortet: Schau, das ist einer der Grundwerte unserer Philosophie, diese Entscheidung kann nicht geändert werden. Nie! Wenn du meinst, dass deine Arbeit mehr wert ist als die von anderen, dann tut es mir leid, aber dann ist es kein Netzwerk für dich“ (Papadopoulou, Int. am 30.4.2014).

Während der Krise verloren zwar unzählige Menschen ihre Jobs und ihre Einkommen – auf der anderen Seite haben sie jedoch nach wie vor ihre Fähigkeiten und häufig auch mehr Zeit zur Verfügung. Die Zeitbank gibt ihnen die Möglichkeit, Dienstleistungen auszutauschen, ohne auf die knappen Euros zurückgreifen zu müssen. Papadopoulou: „Es werden Fähigkeiten und Wissen ausgetauscht. Die Zeitbank ist eine politische und soziale Idee und sie hat politische und soziale Auswirkungen. Am wichtigsten ist es, dass wir selbstverwaltet sind – wir bekommen keine Subventionen und kooperieren nicht mit NGOs. Aber wir sind ein offenes Netzwerk, bei dem jede_r mitmachen kann“ (ebd.). Papadopoulou findet es wichtig, dass die Zeitbank nicht nur als praktische Lösung während der Krise wahrgenommen wird: „Wir wollen, dass die Menschen wirklich an die Philosophie dahinter glauben. Dieses Netzwerk gibt es nicht nur, weil wir jetzt gerade kein Geld haben. Es ist eine neue Art zu leben! Wir haben ähnliche

Beispiele in Argentinien gesehen. Während der großen Krise vor einigen Jahren sind viele Initiativen entstanden, aber nach der Krise sind sie wieder verschwunden. Wir wollen nicht die gleichen Fehler machen. Aus diesem Grund versuchen wir, den Nutzer_innen die Bedeutung der Zeitbank näherzubringen“ (ebd.). Aus diesem Grund gibt es Versammlungen, bei denen alle der etwa 3000 Mitglieder teilnehmen und kollektive Entscheidungen treffen können (tatsächlich nimmt jedoch hauptsächlich eine Kerngruppe aus zehn bis 15 Personen teil). Außerdem organisiert die Zeitbank Veranstaltungen und nimmt an Festivals teil. Damit sollen die Beziehungen innerhalb der Zeitbank gestärkt werden. Auch der Austausch der Dienstleistungen hat das Ziel, durch persönlichen Kontakt eine solidarische Community zu bilden (ebd.).

Am 11. Mai 2014 nehme ich an einem Picknick der Zeitbank in einem Park nahe der Akropolis teil. Etwa 30 Personen aller Altersklassen sind erschienen, die Atmosphäre ist freundschaftlich und entspannt. Die Besucher_innen plaudern, trinken und spielen Gesellschaftsspiele, in denen es vor allem um Kooperation geht. Ich unterhalte mich mit Annie, einer etwa 55-jährigen Französischlehrerin, die 1977 von Paris nach Athen gezogen ist. Seit drei Jahren ist sie nun arbeitslos: „Mein Ehemann bekommt eine Pension, von der wir leben können. Aber ich hasse es, nichts zu tun – und deshalb nehme ich an der Zeitbank teil. Manchmal brauche ich Hilfe für meine Wohnung, dafür kann ich Französischstunden anbieten“ (Annie, Int. am 11.5.2014). Ihrer Meinung nach gab es im Griechenland vor der Krise keine ausgeprägte Solidarität jenseits familiärer Verbindungen: „Ein Picknick wie dieses war vor ein paar Jahren undenkbar. Das ist einer der positiven Aspekte der Krise“ (ebd.).

Die meisten Mitglieder erfahren von der Zeitbank durch Mund-zu-Mund-Propaganda. Das ist für Papadopoulou die beste Art der Werbung, denn auf diese Weise kommen „[…] nur Menschen, die sich wirklich dafür interessieren. Sie finden uns wegen der Krise, weil sie auf der Suche nach neuen Möglichkeiten sind. Bei uns sind Menschen mit sehr unterschiedlichen Hintergründen. Reiche Menschen, arme Menschen, viele arbeitslose Menschen… für uns ist das gleich. Manchmal fragt uns wer: ‚Was kann ich denn anbieten?‘ Denke an die Dinge, die du liebst – und du wirst bestimmt etwas finden!“ (Papadopoulou, Int. am 30.4.2014). Papadopoulous Mutter arbeitet beispielweise als Putzkraft, aber in der Zeitbank bietet sie Gartenarbeit an (vgl. ebd.). Der Fokus liegt also auf selbstbestimmten Tätigkeiten, nicht auf dem Prinzip der (Lohn-)Arbeit.

Papadopoulou selbst war nie abhängig von den Tätigkeiten in der Zeitbank: „Ich gehöre zu den glücklichen Menschen, die genügend Einkommen haben, um durchzukommen. Ich nehme an

der Zeitbank teil, weil ich an die Idee glaube und Menschen mit der gleichen Geisteshaltung treffe. Es sind berührende Momente, wenn du bemerkst, dass du nicht alleine auf der Welt bist, sondern andere Leute deine Ideen teilen“ (ebd.).

Es gibt einige Dienstleistungen, von denen es in der *Time Bank Athens* zu wenige bzw. gar keine gibt: „Wir haben zu wenige Ärzt_innen. Wir haben momentan zwei gute Zahnärzt_innen, aber alles andere fehlt. Natürlich könnte man über die Zeitbank keine Operation arrangieren, aber man könnte sich Ratschläge holen oder Kontrolluntersuchungen machen“ (ebd.).

Die Beziehung zum Staat scheint bis jetzt unproblematisch zu sein. Andere Alternativwährungen, die mehr an einer Geldwährung orientiert sind[94], haben jedoch schon Besuch vom Finanzministerium bekommen. Papadopoulou: „Vielleicht machen sie uns in der Zukunft Probleme, wenn wir größer und stärker sind. Aber auf gewisse Weise sind wir geschützt, denn wir tauschen unsere Zeit aus… was kann man da schon dagegen tun?“ (Papadopoulou, Int. am 30.4.2014).

Die Betreiber_innen der Zeitbank haben kein Interesse an einem schnellen Wachstum ihres Projektes, man erachtet die Qualität der persönlichen Beziehungen als wichtiger als die Quantität der Interaktionen. Papadopoulou betrachtet die Zeitbank auch nur als einen Teil ihres Kampfes, sie unterstützt u.a. auch die Bewegung für ein Bedingungsloses Grundeinkommen[95]: „Viele Menschen bekämpfen die Institutionen an sich. Aber mein Einsatz für das Bedingungslose Grundeinkommen ist ein Kampf für eine Verbesserung der Institutionen. Du kannst die Welt nur verändern, wenn du das System von innen und außen bekämpfst. Du kannst die Welt nicht verändern, wenn du in deiner kleinen Blase bleibst“ (Papadopoulou, Int. am 30.4.2014).

[94] Es gibt in Griechenland mehrere Regionalwährungen, etwa *Koino* in Thessaloniki. Bei *Koino* ist der Wert der Alternativwährung an den Euro gekoppelt, ein *Koino* ist also einen Euro wert (vgl. URL61). Diese Alternativwährungen können durchaus eine Hilfe während der Krise sein, ich habe mich jedoch für die Thematisierung der Zeitbank entschieden, weil ich hier eindeutig ein größeres utopisches Potential erkennen kann.

[95] Das *Bedingungslose Grundeinkommen* ist, wie der Begriff bereits ausdrückt, ein Grundeinkommen für alle, das ohne Bedingungen garantiert werden soll. Es muss allgemein, existenzsichernd und personenbezogen ausbezahlt werden. Weder die Nichtbereitschaft zur Lohnarbeit noch die Staatsbürger_innenschaft dürfen vom Bezug ausschließen. Es geht vom Grundgedanken aus, dass jeder Mensch ein Recht auf ein gesichertes Leben hat (vgl. Reitter 2012: 8). Die Idee verbreitet sich seit den 1980er Jahren in linken, liberalen und teilweise auch christlich-sozialen Kreisen (ebd.: 15ff). Kritiker_innen meinen, dass das Bedingungslose Grundeinkommen in einem kapitalistischen System nur eine neue Art der Armutsverwaltung wäre und zu gering, um den Arbeitszwang tatsächlich aufzuheben (vgl. Straßen aus Zucker 2017: 14).

Die Zeitbank ist eine Initiative mit vielen Aspekten. Einerseits ist sie eine praktische Hilfe für diejenigen, die in finanziellen Nöten sind und täglich kämpfen müssen, um ihr Auslangen zu finden. Die Zeitbank wird auch von vielen Eltern genutzt, um sich Nachhilfestunden für ihre Kinder leisten zu können. Gleichzeitig ist sie jedoch mehr als eine Plattform für den Austausch von Dienstleistungen: Es geht um den Aufbau von solidarischen Beziehungen, um das Prinzip der gegenseitigen Hilfe und den Ausbruch aus der individuellen Isolation. Der Austausch von Arbeitsstunden funktioniert zwar nach wie vor nach dem Tauschprinzip, umgeht jedoch einige Besonderheiten des kapitalistischen Marktes (vgl. Harvey 2014: 35).

Die generelle Abschaffung des Geldes ist ein häufiges utopisches Ziel, als Zwischenschritt ist jedoch oft die Schaffung einer Währung vorgesehen, die den Tausch ermöglicht, aber die Anhäufung von Reichtum verhindert (vgl. ebd.). Hier ist die Zeitbank zu verorten: Jede Tätigkeit wird ausschließlich nach der dafür aufgewendeten Arbeitszeit berechnet, dadurch ist es unmöglich, durch die Ausbeutung fremder Arbeitskraft Reichtum zu generieren. Eine Zeitwährung ist außerdem inflationsresistent und damit für Krisenzeiten besonders geeignet. Die Zeitbank sieht sich jedoch nicht nur als Problemlösungsstrategie in Zeiten der Krise, sondern will Teil einer Alternative zum Kapitalismus sein. Aus diesem Grund verbindet man sich mit zahlreichen anderen Graswurzelinitiativen (vgl. ebd.).

Zeitbanken sind keine neue Idee. Der amerikanische Individualanarchist Josiah Warren gründete bereits 1827 den ersten *Time Store*, ein Warentauschsystem auf der Grundlage von Arbeits-Coupons, von denen jeder Coupon die Arbeitszeit wert war, die für die Herstellung eines Produktes oder die Erbringung einer Dienstleistung aufgebracht wurde. Später gründete er die genossenschaftliche industrielle Siedlung *Utopia* in Ohio, in der beinahe hundert Siedler_innen ihre Arbeitskraft mittels Arbeits-Coupons austauschten. Die Siedlung arbeitete nach anarchistischen Grundsätzen und war damit jahrelang erfolgreich, erst der amerikanische Bürgerkrieg führte zu ihrem Niedergang. Die Idee einer Zeitbank bzw. einer Zeitwährung wurde seitdem immer wieder aufgegriffen (vgl. Barclay 1985 [1982]: 212f).

Als ich Papadopoulou im September 2016 wieder treffe, ist die *Time Bank Athens* nach wie vor aktiv. Sie war zu einem Selbstläufer geworden, der keine ausgiebige Betreuung mehr benötigte. Papadopoulou selbst hat durch das Projekt viele Freund_innen kennengelernt. Mit diesen läuft die gegenseitige Hilfe in der Regel außerhalb der Zeitbank ab – die vor allem im ruralen Raum noch weit verbreitete Nachbar_innenschaftshilfe wurde auf diese Art in die Stadt importiert. Wer seinen befreundeten Nachbar_innen hilft, hat kein Verlangen mehr, jede Arbeitsstunde in ein Zeitwertkonto einzutragen (vgl. Papadopoulou, Int. am 16.9.2016). An diesem Beispiel

merkt man, wie nahe utopische Projekte an (früher) verbreiteten Alltagspraktiken liegen können.

5.2.3. Spithari – Revolution in den Köpfen

I look out my window, but I can't see the sky
'Cause the air pollution is a-fogging up my eyes
I want to get out of this city alive
And make like an ape man

The Kinks[96]

In Marathonas im Nordosten von Athen arbeiten Photis Petratos und sieben Gleichgesinnte am Aufbau eines Ökodorfes namens *Spithari*. Ich besuche das Dorf am 8. Mai 2014. Da es schwer zu erreichen ist und versteckt auf einem kleinen Berg liegt, holt mich Petratos mit seinem alten Motorrad ab. Wir fahren auf einem steinigen Bergweg durch eine karge Landschaft. Die gesamte Vegetation wurde hier vor einigen Jahren von einem großen Waldbrand zerstört und erholt sich nun langsam. Mitten im Nichts tauchen plötzlich einige Wohnwägen und Container, ein paar Maschinen und bizarre Kuppeln aus Holz und Plastik auf. Zwei Hunde bewachen das Szenario. Spithari befindet sich noch mitten im Aufbau: Hier findet man keine Ökoidylle, dafür viel Halbfertiges und Improvisiertes und jede Menge Raum für Experimente.

Wie bei der *Time Bank Athens* entstand die Idee für das Ökodorf während der Besetzung des Athener Syntagma-Platzes 2011. Die Idee hinter *Spithari* ist es, einen ökologisch nachhaltigen Ort zu schaffen: Energie, Nahrung und Wohnraum sollen unabhängig und selbstorganisiert produziert werden. Im Laufe der Jahre will man auf diese Weise komplett unabhängig vom kapitalistischen System werden. Das ist kein einfaches Ziel – daran erinnert mich der ratternde Benzinmotor des Motorrades ebenso wie die zahlreichen Zigaretten, die sich Petratos dreht: „Momentan brauche ich noch einen Job, damit ich ein wenig Geld für Zigaretten und meine Versicherung habe. Aber vielleicht bauen wir eines Tages Tabak an“. Lachend ergänzt er: „Oder ich höre zu Rauchen auf“ (Petratos, Int. am 8.5.2014). Im letzten Jahr hat sich die kleine Gemeinschaft von *Spithari* vor allem auf die Energieversorgung konzentriert: „Mit der Energie sind wir nun weitgehend unabhängig. Wir haben zwei Windturbinen und Solarkollektoren. Jetzt

[96] The Kinks 1970

haben wir genügend Energie, um uns dieses Jahr auf die Ernährung zu konzentrieren“ (ebd.). Petratos vertraut der industriellen Nahrungsproduktion nicht: „Ich möchte wissen, woher meine Nahrung kommt. Die großen Unternehmen füllen nicht nur meinen Magen mit Scheiße, sondern auch meinen Verstand! Ich muss mein Essen nicht irgendwo kaufen, das ist nur eine Gewohnheit. Darum möchte ich meine Denkweise verändern – im Bauch und im Kopf! Und wir wollen es in der Praxis tun, nicht mit Worten. Genug der Worte! Ich möchte all diese Unternehmen und Medien loswerden, die unsere Leben kontrollieren. Wir wollen unsere Leben in die eigenen Hände nehmen. Und wir wollen zeigen, dass es möglich ist, nachhaltig zu leben.“ Eines der wichtigsten Themen ist die Kommunikation: “Wir sind davon überzeugt, dass die richtigen Kommunikationsmittel sehr wichtig sind. Es ist einfach, eine Windturbine zu bauen, das ist nicht das Problem. Das wahre Problem ist: Wie kommuniziere ich mit anderen Menschen so, dass wir ein gemeinsames Ziel erreichen können? Wir wollen die zwischenmenschlichen Beziehungen verbessern“ (ebd.).

Alle Entscheidungen werden von den Mitgliedern nach dem Konsensprinzip getroffen. Jede Person hat ein Vetorecht „aber wenn sechs Leute etwas tun wollen und eine_r sagt ‚Nein‘, dann muss der genaue Grund genannt werden. ‚Ich mag nicht‘ ist keine Erklärung. Du erklärst deine Einwände und machst neue Vorschläge. Normalerweise ist das kein Problem. Für den Entscheidungsfindungsprozess ist die Methode der Gewaltfreien Kommunikation sehr hilfreich. Das ist ein Konfliktlösungsprozess, der in den 1960ern entwickelt wurde und der mich sehr anspricht“ (ebd.).

Petratos hat Soziologie studiert und arbeitet in einem Lieferservice. So wie die anderen Bewohner_innen von *Spithari* lebt er nicht durchgehend im Ökodorf, verbringt aber wöchentlich vier bis fünf Tage hier. Vor der Gründung von *Spithari* hatte er eine sechstägige Arbeitswoche, mittlerweile arbeitet er wöchentlich nur noch ein bis zwei Tage. Dafür musste er seine Ausgaben drastisch reduzieren (vgl. Petratos, Int. am 30.4.2014).

Die Bewohner_innen von *Spithari* sind zwischen 35 und 49 Jahren alt. Petratos ist der Älteste von ihnen. Alle sind in der Stadt aufgewachsen, auch wenn Petratos betont, dass sie mittlerweile gewissermaßen zu Landwirt_innen geworden sind. Eine Bewohnerin ist Englischlehrerin, die nicht jeden Tag arbeiten muss und deshalb regelmäßig nach *Spithari* kommen kann. Weiters gibt es einen Computerprogrammierer und zwei Schauspielerinnen. Für Berufsgruppen mit täglichen fixen Arbeitszeiten ist *Spithari* weniger geeignet. Es gibt zwei Paare, die jeweils ein Kind haben. Petratos: „Sie sind nicht verheiratet und haben ihre Kinder nicht getauft. Sie wollen auch nicht, dass ihre Kinder eine normale Schule besuchen. Diese Leute sind ein lebendes

Beispiel für ein neues Wertesystem. Sie lehnen das gegenwärtige Wertesystem ab und schaffen ein Neues“ (ebd.).

Um Mitglied der Gemeinschaft von *Spithari* zu werden, muss man eine Zeit lang im Dorf gelebt haben, „[…] denn wie sollst du wissen, ob du für dieses Leben geeignet bist, wenn du es nie ausprobiert hast? Also lebst du für zwei, drei Wochen oder für einen Monat hier“ (Petratos, Int. am 8.5.2014). Wenn man bleiben will, gilt es ein selbstgewähltes Abschlussprojekt, das der Gemeinschaft dienen soll, zu bewältigen. In diesem Zeitraum soll den Anwärter_innen klar werden, ob sie wirklich für diese Art von Leben geschaffen sind. Anschließend wird gemeinsam entschieden, ob die jeweilige Person aufgenommen wird. Manchmal wurde Anwärter_innen auch geholfen, ein eigenes Ökodorf zu gründen. Der Platz ist ein limitierender Faktor für Neuzugänge. Prinzipiell ist der Ort zwar recht groß, allerdings müssen stets neue Wohnräume geschaffen werden. Dafür setzt man auf geodätische Kuppeln, die günstig und einfach zu bauen sind, nicht staatlich genehmigt werden müssen und dem Ort nebenbei ein retro-futuristisches Flair verleihen. Bei der Herstellung greift man nicht nur auf althergebrachte Baumethoden zurück, sondern experimentiert auch mit neuen Varianten. Nicht jedes Experiment ist erfolgreich, aber das erlangte Wissen wird über das Internet verbreitet, es ist *Creative Commons* (in etwa ‚schöpferisches Gemeingut‘, siehe Kapitel 5.1). Man kooperiert mit anderen Ökodörfern und tauscht Kenntnisse und Erfahrungen aus. Manche haben etwa mehr Expertise im Anbau, andere in der Konstruktion von Windturbinen. Mitglieder der verschiedenen Communitys besuchen einander und bieten ihre Unterstützung an – auf diese Weise entsteht ein Netzwerk gegenseitiger Hilfe. Außerdem gibt es Freiwillige, die meist aus Athen kommen, an dem Projekt interessiert sind und bei verschiedenen Tätigkeiten behilflich sind. Zur Zeit meines Besuches leben zwei Freiwillige aus Frankreich in *Spithari* (vgl. Petratos, Int. am 8.5.2014).

Die Arbeitsteilung war am Anfang ein großes Thema mit Konfliktpotential. Zu Beginn gab es ein strikt festgelegtes Programm, „[…] aber das hat nicht funktioniert. Das hier ist dein Leben, nicht dein Job! Mit der Zeit sind wir draufgekommen, dass jede_r von uns andere Dinge mag. Ich arbeite gerne mit Steinen und mag es zu Kochen. Die Arbeitsteilung entstand also durch den Kommunikationsprozess. Wenn du eine bestimmte Tätigkeit nicht magst, dann ist das in Ordnung – Du kannst etwas anderes tun. Jetzt machen alle, was sie gerne tun, und wir haben nicht das Gefühl, dass es unfair wäre“ (ebd.). Ich frage Petratos, ob das Projekt ihn selbst und seine Auffassung von Arbeit verändert hat. Photis: „Absolut. Früher hatte ich einige Ideen, aber sie waren nur in meinem Kopf. Wenn du dann in dieser neuen Situation lebst, beginnen die

Ideen ein Teil von dir zu werden. Ich spüre eine größere Verbindung zwischen Herz und Verstand“ (ebd.). Petratos ist sich aber bewusst, dass das Leben in einem Ökodorf keine allgemeine Lösung sein kann: „Nicht jede_r kann die Stadt verlassen und in ein Ökodorf ziehen. Das wäre ein Blödsinn. Was wir sagen ist: Verändere dein Denken. Man kann alles auch auf eine andere Art machen! Auch Menschen in der Großstadt können ihr Leben selbst kontrollieren“ (ebd.).

Dennoch betrachtet sich *Spithari* als Alternative zum Kapitalismus. Der gelernte Soziologe Petratos bezieht sich dabei explizit auf das Entfremdungskonzept von Marx: „Der Grund für die verbreitete Unzufriedenheit im Kapitalismus ist die entfremdete Arbeit. Das, was du selbst schaffst, kommt nicht zu dir zurück. Darum verwalten wir uns selbst: Wenn du das, was du produzierst, selbst siehst, benutzt oder isst, dann ist das etwas vollkommen anderes. Das ist die grundlegende Sache, die die Menschen im Kapitalismus vermissen. Ich stelle mir eine Welt vor, in der alle das tun können, was sie gerne machen – denn der Mensch kann nicht ohne Arbeit leben, Arbeit ist ein Grundbedürfnis! Ein weiteres wichtiges Thema ist die Familie. Familien reproduzieren die Werte der Ungleichheit, also das Wertesystem, das in einer Gesellschaft bereits existiert – und dieses Wertesystem ist absolut notwendig, damit der Kapitalismus funktionieren kann“ (ebd.). Einige Mitglieder von *Spithari* sind von anarchistischem und pazifistischem Gedankengut inspiriert. Petratos: „Wir sind aber keine Anarchist_innen, die die Gesellschaft zerstören oder Gebäude anzünden wollen. Wir wollen ein effizienteres Gesellschaftsmodell schaffen und den Menschen zeigen, wie es funktioniert. Wir wollen die Gesellschaft nicht durch Proteste verändern. Die wahre Revolution findet in den Köpfen statt. Wenn ich mich selbst ändere, dann kann ich dich verändern – und du kannst wiederum wen anderen verändern“ (ebd.).

Aus diesem Grund fahren die Mitglieder von *Spithari* häufig nach Athen und nehmen an verschiedenen Veranstaltungen teil, um ihr Gedankengut zu verbreiten. Darin unterscheidet man sich von eskapistischen Kommunen, die einen größtmöglichen Abstand zur Restgesellschaft suchen: „Wir wollen mit den Menschen kommunizieren, mit der Gesellschaft interagieren“ (ebd.). Petratos glaubt nicht daran, dass Wahlen etwas verändern können. Er wurde schon in den Jahren nach den Student_innenpotesten gegen die Militärjunta 1973 desillusioniert, als viele der ehemaligen Demonstrant_innen in die Politik gingen, aber bald vom politischen System absorbiert wurden. Trotz Ablehnung der traditionellen Politik hat *Spithari* einmalig eine EU-Förderung von 5000 Euro angenommen, um einige Ideen zu

realisieren. Wichtig war ihnen dabei, dass das Fördergeld nicht mit einer Kontrolle des Dorfes verbunden war (vgl. ebd.).

Petratos gibt an, seit der Krise eine Mentalitätsänderung der Griech_innen bemerkt zu haben. Projekte wie *Spithari* seien nun akzeptierter als noch vor einigen Jahren: „Die Leute denken wenigstens über unsere Ideen nach. Das hängt einerseits sicherlich mit der Krise zusammen. Andererseits ist es eine Bewegung, die es auch in vielen Ländern gibt, die keine große Krise durchleben. Die Menschheit entwickelt sich weiter“ (ebd.).

Spithari ist ein Projekt, in dem man gleich mehrere utopische Elemente finden kann: Ökologische Nachhaltigkeit, Ernährungssouveränität[97], Gleichheit, Selbstverwaltung, eine Neudefinition von Arbeit, die Prinzipien des Konsenses und der Gewaltfreien Kommunikation. Dabei ist es kein klassisches ‚Zurück zur Natur'-Projekt, die Mitglieder sind durchaus technikaffin und über das Internet mit anderen Gruppen vernetzt. In Projekten wie *Spithari* gibt es Freiräume für technische und soziale Experimente, die später auch breiteren Gesellschaftsschichten zugutekommen könnten. Ein Ökodorf ist gegenwärtig jedoch nur für wenige Menschen eine realistische Möglichkeit: Man benötigt Land und finanzielle Rücklagen für den Aufbau einer Infrastruktur. Kritiker_innen bemängeln an Projekten wie *Spithari* (oder anderen Initiativen in Bereichen wie Urban Gardening oder Lokalismus), dass diese keine effektiven Antworten im Kampf gegen den globalen Kapitalismus sein können. Zum beliebten Slogan wurde Jodi Deans Satz „Goldman Sachs ist es egal, ob du Hühner züchtest“ (Dean zit. nach Fisher 2017 [2009]: 109). Eine erfolgreiche und konsequente Umsetzung eines Ökodorfes könnte die Bewohner_innen jedoch weitgehend unabhängig vom kapitalistischen Markt machen (allerdings ohne dabei zu einer Gefahr für das System zu werden). *Spithari* ist eines der wenigen Projekte, die sich ganz explizit in einem Kampf gegen die Entfremdung verorten: Man möchte resonante Beziehungen zwischen den Bewohner_innen, zu den eigenen

[97] „Ernährungssouveränität ist das Recht der Völker auf gesunde und kulturell angepasste Nahrung, die nachhaltig und unter Achtung der Umwelt hergestellt wird. Sie ist das Recht der Bevölkerung, ihre Ernährung und Landwirtschaft selbst zu bestimmen. Ernährungssouveränität stellt die Menschen, die Lebensmittel erzeugen, verteilen und konsumieren, ins Zentrum der Nahrungsmittelsysteme und -politik, und nicht die Interessen der Märkte und Unternehmen. Sie verteidigt und berücksichtigt die Interessen kommender Generationen […] Ernährungssouveränität stellt die lokale Wirtschaft und die lokalen und nationalen in den Vordergrund. Sie fördert bäuerliche Landwirtschaft, Familienbetriebe sowie den traditionellen Fischfang und die Weidewirtschaft. Erzeugung, Verteilung und Verbrauch der Lebensmittel müssen auf umweltbezogener, sozialer und wirtschaftlicher Nachhaltigkeit beruhen. Ernährungssouveränität bildet und stützt neue soziale Beziehungen, die frei von Unterdrückung und Ungleichheit zwischen Männern und Frauen, Völkern, ethnischen Gruppen, sozialen Klassen und Generationen sind“ (Spideralex 2015: 72).

Tätigkeiten und den daraus gewonnenen Produkten sowie generell zur ‚Natur' entwickeln. Erschwerend ist dabei die geringe Erfahrung der Mitglieder im Bereich der Landwirtschaft.

Über zwei Jahre später, im September 2016, treffe ich Petratos wieder. Das Projekt *Spithari* ist gescheitert. Es waren vor allem praktische Probleme, die der Community zu schaffen machten: Die Verbindungstraße nach *Spithari* ist in einem schlechten Zustand und hätte repariert werden müssen. Aus diesem Grund waren Transportfahrten schwer zu bewerkstelligen. Ein zweites großes Problem war die Wasserversorgung. Ursprünglich war man von einem Nachbarn mitversorgt worden, doch als dieser starb, beendete dessen Frau die Unterstützung. Zusätzlich gab es auch Probleme mit der Bodenqualität, die nach dem Waldbrand nicht gut für den Anbau geeignet war. Es lässt sich nur spekulieren, ob erfahrenere Landwirt_innen diese Probleme schon früher gesehen hätten oder professioneller damit umgegangen wären. Jedenfalls führten diese Schwierigkeiten auch zu persönlichen Auseinandersetzungen. Gegen Ende des Projektes wohnte Petratos alleine in *Spithari*. Er ist aber davon überzeugt, dass die persönlichen Differenzen gelöst werden hätten können, wenn die anderen Probleme nicht so massiv gewesen wären (vgl. Petratos, Int. am 16.9.2016).

Gemeinsam mit Christine Papadopoulou von der *Time Bank Athens* gab es noch einen letzten Rettungsversuch: In *Spithari* wurde ein Festival organisiert, während dem man gemeinsam die Wasserversorgung verbessern wollte. Anschließend sollte das Dorf an eine neue Community weitergegeben werden. Das Vorhaben scheiterte, obwohl das Festival (im Nachhinein als ‚Abschiedsfest' bezeichnet) mit etwa 400 Besucher_innen durchaus ein Erfolg war. Dieser Rückschlag ist für Petratos noch lange kein Grund, aufzugeben. Ein ehemaliger *Spithari*-Bewohner hat vor drei Jahren Land erworben, auf dem bereits Nahrung angebaut wird. An diesem Ort soll nun ein neues Ökodorf entstehen. Um die noch bestehende Infrastruktur von *Spithari* in das neue Ökodorf zu bringen, müsste allerdings erst die Straße repariert werden. Bis dahin engagiert sich Petratos in Athen: „Ich habe nie ans Aufgeben gedacht. In meinem Leben habe ich oft die Richtung geändert. Aber so wie ich jetzt bin, so bin ich nun einfach, da gibt man nicht auf. Man probiert weiter und lernt aus seinen alten Fehlern" (ebd.).

Bei allen in diesem Kapitel vorgestellten Initiativen – *Ndomino*, *Vio.Me*, die *Time Banks Athens* und *Spithari* – sind die Akteur_innen bestrebt, die Kontrolle über die eigene Arbeitskraft zurückzugewinnen. Die Ergebnisse sollen sichtbar und nachvollziehbar sein und den Produzent_innen selbst zugutekommen. Die Arbeit soll um ihrer selbst willen getan werden und Selbstwirksamkeitserfahrungen ermöglichen (wodurch sie zu dem wird, was Holloway als selbstbestimmte Tätigkeit bezeichnet (vgl. Holloway 2010: 96)). Im Gegensatz dazu ist

entfremdete Arbeit eine unfreie Tätigkeit, „*in die* man und *in der* man gezwungen ist“ (Jaeggi 2005: 31). Gleichzeitig wird entfremdete Arbeit durch eine Fragmentierung und Verarmung der Tätigkeiten gekennzeichnet (vgl. ebd.).

Im Gegensatz dazu wird in den beschriebenen Projekten die Arbeitsteilung auf freiwilliger Basis zumindest eingeschränkt: so übernimmt der Fabriksarbeiter in *Vio.Me* Schichten als Security, während die Kellnerin im *Ndomino* ebenso für administrative Aufgaben und die Reinigung zuständig ist. Ebenso relevant im Kampf gegen die entfremdete Arbeit sind resonante, horizontale Beziehungen zwischen den Arbeiter_innen. Der Arbeitsprozess wird basisdemokratisch organisiert und kommt komplett ohne Leitungspositionen aus. Der Profit wird also nicht von Chef_innen oder Aktionär_innen abgeschöpft, sondern bleibt in der Hand der Produzent_innen, die darüber verfügen können (und die sich in den Genoss_innenschaften *Ndomino* und *Vio.Me* dazu entschieden haben, diesen solidarisch an andere selbstverwaltete Initiativen weiterzugeben). Bei den vorgestellten selbstverwalteten Initiativen handelt es sich also nicht nur um pragmatische Versuche, die Krise und die damit verbundene Arbeitslosigkeit zu überwinden (was die Bezeichnung als frei gewählte und ‚selbstbestimmte Tätigkeiten‘ durchaus diskussionswürdig machen würde), sondern auch um Alltagsrevolten gegen die abstrakte, entfremdete Arbeit.

5.3. Alternative Ansätze zu zwischenmenschlichen Beziehungen und Organisationsformen

The people have the power
The power to dream, to rule
to wrestle the world from fools
it's decreed the people rule

Patti Smith[98]

Good people are only my stepping stones
It's gonna take all my mountains o' things to surround me
Keep all my enemies away
Keep my sadness and loneliness at bay

Tracy Chapman[99]

Dass in den beschriebenen selbstverwalteten Initiativen Beziehungsmodelle hochgehalten werden, die sich klar von den verbreiteten hierarchischen Beziehungsformen (die sich auch hinter euphemistischen Schlagwörtern wie ‚flache Hierarchie' verstecken) in herkömmlichen Betrieben unterscheiden, dürfte bereits ausführlich dargelegt worden sein. Die angeführten Projekte dienen häufig nur zweitrangig der Optimierung der angespannten Ressourcenlage, in erster Linie helfen sie bei der Etablierung stabiler Resonanzachsen, über die sich nicht-entfremdete Beziehungen ausbilden können. Diese resonanten Beziehungen, die sich der kapitalistischen Verdinglichung und dem Konkurrenzprinzip widersetzen, können zwischen Menschen und ihrer Tätigkeit (bzw. den Produkten ihrer Tätigkeit, etwa Nahrung) oder Menschen und ihrer Umwelt entstehen. Im Mittelpunkt dieser Bestrebungen steht aber die Entwicklung von stabilen Beziehungen zwischen den Menschen selbst. Im Idealfall schaffen es die Initiativen, einen hierarchie- und angstfreien Raum für zwischenmenschliche Kommunikation zu schaffen, in der jede Person gleichermaßen ihre Ideen, Kritik und Reflexionen einbringen kann. Diesen Raum zu ermöglichen und zu bewahren ist eine Aufgabe, bei der die Akteur_innen immer wieder vor neue Herausforderungen gestellt werden – seien es

[98] Smith 1988

[99] Chapman 1988

materielle Notlagen, die Inklusion neuer Mitglieder, die Verhinderung von informellen Hierarchien oder interne Konflikte um die Ausrichtung der Initiative.

In diesem Kapitel möchte ich zwei Initiativen vorstellen, in denen zwar einerseits die Nahrung im Vordergrund steht (Einkauf und Distribution bei *SynZo*, gemeinsame Nahrungszubereitung und Konsumation in der kollektiven Küche des *Avtonomous Steki*), andererseits wiederum ein Hauptaugenmerk auf der Ausbildung horizontaler zwischenmenschlicher Beziehungen liegt. Bei *SynZo* handelt es sich um eine Food-Coop, also eine Einkaufsgenossenschaft, bei der auch die Grenzen zwischen Produzent_innen und Konsument_innen hinterfragt werden sollen. Das *Avtonomious Steki* ist eine bereits vor 19 Jahren entstandene Nachbar_innenschaftsinitiative, die Menschen mit verschiedenen Herkunftsorten und unterschiedlichen Lebensbedingungen zusammenbringen möchte.

5.3.1. SynZo – die Lebensmittelkooperative

SynZo ist eine Food-Coop im Athener Stadtteil Zografou. Bei einer Food-Coop handelt es sich im Grunde um eine Einkaufsgenossenschaft: Eine Gruppe von Menschen schließt sich auf freiwilliger Basis zusammen, um gemeinsam einzukaufen. Ein wichtiges Ziel ist es, regionale und biologische Nahrungsmittel (häufig von Klein- und Kleinstbetrieben) zu erwerben. Die Mitglieder übernehmen gemeinsam die anfallenden Aufgaben wie das Bestellen, Verteilen und Abrechnen der Waren. Die Eigenarbeit und die Ausschaltung des Zwischenhandels ermöglichen es, hochwertige Nahrungsmittel günstiger zu bekommen als im Handel. Neben diesen materiellen Aspekten kommen häufig ideelle Punkte hinzu, etwa die Erfahrungen kollektiven Handelns und der direkte Kontakt zu den Produzent_innen. Food-Coop-Mitglieder können die Hersteller_innen besuchen und die Produktionsbedingungen begutachten, die Preise werden individuell vereinbart. Dadurch wird ein Stück des Marktdruckes auf Produzent_innen und Konsument_innen genommen (vgl Exner/ Kratzwald: 2012: 77).

Das Name *SynZo* hat eine Doppelbedeutung: Einerseits steht er für ‚synergatikí zografou' (Genossenschaft Zografou), andererseits bedeutet das Wort 'Gemeinsam leben'. Die Genossenschaft wurde 2013 von 15-20 Freund_innen, die schon davor in verschiedenen Nachbar_innenschaftsinitiativen tätig waren, gegründet. Die 22-jährige Sabine Pappa erzählt: „2012 war eines der härtesten Krisenjahre, mit viel Unsicherheit auf der materiellen Ebene. Wir wussten nicht, ob den Banken der Geldhahn zugedreht wird – und es war klar, dass wir dafür sorgen müssen, dass wir in diesem Fall alles, was man zum Überleben benötigt, zugänglich

haben. Darum gab es die Idee, auf dieser sehr grundlegenden Stufe des Lebensunterhaltes zu beginnen. Gleichzeitig war die materielle Versorgung gewissermaßen auch eine Ausrede, um eine kollektive Struktur aufzubauen, die uns auch ganz andere Dinge ermöglicht. Die Struktur kann sich in verschiedene Richtungen entwickeln: Seit kurzem betreiben wir z.B. auch ein kleines Café“ (Pappa, Int.am 25.5. 2015).

Räumlichkeiten wurden angemietet, das Erdgeschoß zu einem Laden umgebaut, der erste Stock steht für Aktivitäten wie Diskussionsrunden, Feste oder Workshops zur Verfügung. Sowohl Shop als auch Veranstaltungsraum sind auch für Nicht-Mitglieder der Coop nutzbar. Im Shop werden Produkte von lokalen Kleinproduzent_innen mit 10% Preisaufschlag angeboten. Die anfallenden Tätigkeiten basieren auf freiwilliger Arbeit, die erwirtschafteten Geldüberschüsse werden nicht aufgeteilt, sondern in die Food-Coop reinvestiert (vgl. ebd.).

Es sind vor allem Familien, die die Vorteile von *SynZo* zu schätzen wissen. Mit einem einmaligen Beitrag von zwanzig Euro kann eine ganze Familie Mitglied bei der Genoss_innenschaft werden. 2015, also nur zwei Jahre nach der Entstehung, waren etwa 270 Familien eingeschrieben. Alle Mitglieder werden eingeschult, wie das Konzept einer Food-Coop funktioniert, dann teilen sie sich auf verschiedene Arbeitsgruppen auf. Es gibt u.a. eine Gruppe für den Einkauf, eine für den Shop, eine für das Café und eine für die Organisation anderer Tätigkeiten wie Workshops, Feste oder auch Sammlungen für Flüchtlingsprojekte und soziale Kliniken. Durch die hohe Mitgliederanzahl bleibt der zeitliche Aufwand beschränkt, Sabine ist etwa vier bis fünf Stunden wöchentlich in *SynZo* tätig (vgl. ebd.).

Aus welchen Gründen treten Menschen der Food-Coop bei? Pappa: „In erster Linie profitieren wir von der hochwertigen Nahrung – und wir gewinnen eine gewisse Unabhängigkeit von den Supermärkten und dem monopolisierten Markt. Kleine Händler_innen bekommen durch uns eine Absatzmöglichkeit, denn häufig sind sie zu klein, um auf dem Markt eine reale Chance zu haben. Wir teilen unser Wissen, von der Produktion über den Vertrieb bis zu verschiedenen Arten des Konsums. Außerdem gibt es den immateriellen, aber dennoch enormen Profit des Aufbaus einer Gemeinschaft. Die sozialen Bindungen sind das wichtigste!“ (ebd.). Bei der Auswahl der Produzent_innen versucht man Lokalität, Arbeitsrechte und Ökologie miteinzubeziehen. Gleichzeitig muss man sich an staatlichen Qualitätskriterien für Nahrungsmittel orientieren (vgl. ebd.).

Rechtlich gesehen ist *SynZo* eine gemeinnützige urbane Genossenschaft (astikos synetairismos mi kerdoskopikou charaktira) und damit verpflichtet, einen siebenköpfigen Verwaltungsrat und eine Präsidentin bzw. einen Präsidenten zu ernennen. Eine formale Hierarchie ist damit staatlich

vorgeschrieben. Pappa betont jedoch, dass die reale Entscheidungsmacht nicht bei diesem Personenkreis (der alle zwei Jahre rotiert), sondern bei der etwa monatlich stattfindenden Generalversammlung liegt, an der jedes Mitglied teilnehmen und mittels einfacher Mehrheitsentscheidungen mitbestimmen kann. Tendenziell scheinen sich personell größere Initiativen von strikt basisdemokratischen Organisationsformen wegzubewegen und die Mehrheitsentscheidung dem Konsensprinzip, Arbeitsgruppen der kompletten Aufhebung der Arbeitsteilung vorzuziehen. Pappa erkennt darin durchaus auch eine Problematik: „Arbeitsgruppen sind gut, um Zeit zu sparen, aber sie haben auch negative Konsequenzen. Man müsste das Wissen und die Erfahrungen wieder in die Gemeinschaft, den gemeinsamen Wissenspool zurückbringen. Aber das ist aufwendig und benötigt Zeit – und aus diesem Grund wird das bei uns zu selten gemacht. Wir haben das Problem aber erkannt und wollen gegensteuern. Das passiert in Arbeitsgruppen leider sehr schnell: Man weiß genau, was man zu tun hat und macht es gewissermaßen automatisiert, man gibt die Informationen zu selten weiter und verliert dadurch den Kontakt zu den anderen“ (ebd.).

Ein weiteres identifiziertes Kommunikationsproblem betrifft die Zusammenarbeit mit den Produzent_innen: „Wir haben zu wenig direkten Kontakt mit den Produzent_innen. Das widerspricht unseren ursprünglichen Zielen. Wir wollten persönliche Beziehungen mit ihnen aufbauen und nicht einfach eine telefonische Bestellung der benötigten Produkte abgeben. Besuche der Bauernhöfe müssten regelmäßiger stattfinden. Sogar die Produktionsarbeitsgruppe kennt die Produzent_innen oft nur schlecht“ (ebd.). Um das Ziel von horizontalen und persönlichen Beziehungen zu erreichen, benötigt es also Aufmerksamkeit, Reflexion und Zeit. Eine große Anzahl an Mitgliedern und die Aufteilung in Arbeitsgruppen erleichtern den Arbeitsprozess auf der einen Seite, erschweren aber die sozialen Bindungen, die Pappa für das wichtigste Element der Food-Coop hält.

Die Mitglieder der Food-Coop sind durchschnittlich zwischen 35 und 40 Jahren alt (Pappa ist mit 22 die Jüngste), das Geschlechterverhältnis ist in etwa ausgeglichen. Viele der Gründungsmitglieder waren in den Parteien *Syriza* und *Antarsya* (eine Kleinpartei links der *Syriza*) involviert, andere kommen aus dem anarchistischen Spektrum. Es gibt jedoch keine offiziellen Regeln, die etwa Mitglieder oder Sympathisant_innen der rechtsradikalen *Chrysi Avgi* ausschließen würden. Pappa geht jedoch davon aus, dass diese aufgrund der personellen Zusammensetzung und Ausrichtung von *SynZo* wohl ohnehin kein Interesse an einer Mitgliedschaft haben (vgl. ebd.).

Pappa, die englische Literatur und Linguistik studiert, ist selbst zufällig zu der Food-Coop gestoßen, als ihre Gemüsekiste ausnahmsweise in den *SynZo*-Laden geliefert wurde. Das Konzept hat sie so begeistert, dass sie sofort ein Teil der Food-Coop werden wollte. Für Pappa ist *SynZo* ein Riss im System, eine kollektive Selbstermächtigungsstrategie, die der Isolation und Verbindungslosigkeit im neoliberalen Kapitalismus entgegenwirkt. Im Mittelpunkt des Projekts stehen resonante soziale Bindungen – einerseits zwischen den Mitgliedern der Genoss_innenschaft, andererseits zwischen Produzent_innen und Konsument_innen. Diese Verbindungen herzustellen und aufrechtzuerhalten erfordert jedoch Zeit und Motivation – hier finden sich sowohl die größten Chancen als auch Problemfelder dieser Genoss_innenschaft (vgl. ebd.).

5.3.2. Nachbar_innenschaftsinitiativen am Beispiel des Avtonomous Steki

Es ist der 20. Mai 2015, elf Uhr nachts, in einer Seitengasse in Exarchia gleich um die Ecke des Navarinou Parks. Auf der Straße steht ein Kreis aus Holzstühlen, Leute aus der Nachbar_innenschaft haben sich hier zusammengefunden und plaudern, Sandwiches werden durch die Runde gereicht. Die Stimmung wirkt entspannt, aber das Treffen hat einen ernsten Grund: Es ist eine Solidaritätsaktion für einen kleinen polnischen Laden, der nur wenige Meter vom Sesselkreis entfernt steht und der wiederholt von der Drogenmafia bedroht wurde. Durch Präsenz will man nun für die Sicherheit des Ladens garantieren. Die Polizei will hier in Exarchia niemand holen – zu groß ist das Misstrauen gegen die Exekutive, ebenso groß scheint das Vertrauen in die eigene Handlungsfähigkeit zu sein. Dabei handelt es sich bei den ‚Platzbesetzer_innen' keineswegs um militante Anarchist_innen oder Autonome. Die Mehrheit ist über 40 Jahre alt, es handelt sind um einen Querschnitt der Bewohner_innen dieser Straße. Dies ist ein Beispiel für eine der besonders niederschwelligen Nachbar_innenschaftsinitiativen, wie sie seit 2009, kurz nach dem Dezemberaufstand und zu Beginn der großen Krise, in unzähligen Orten Griechenlands entstanden sind.

Genauer beschreiben möchte ich an dieser Stelle aber ein älteres und weniger anlassbezogenes Projekt. Das *Avtonomous Steki* existiert seit 19 Jahren und ist damit ein Vorläufermodell der heute zahlreichen Nachbar_innenschaftsinitiativen. Es entstand, als sich Mitglieder der eurokommunistischen Kleinpartei *AKOA* ablösten und plötzlich ohne Strukturen dastanden. Nun wollte man eine Zeitschrift oder einen öffentlichen politischen Raum gründen und entschied sich für die zweite Option. Ein großer Keller wurde angemietet, um

Solidaritätsprojekten und andere linken Initiativen einen Platz für ihre Aktivitäten zu schaffen. Als eine der ersten Handlungen wurde ein Bücherladen, der bis heute existiert, im Steki eröffnet. Hier wird qualitative linke und anarchistische Literatur zum Einkaufspreis angeboten. Es geht hier um den politischen Diskurs und nicht um den Profit. Aus dem gleichen Grund entstanden auch Gruppen zur politischen Selbstbildung. Durch den Verkauf von Getränken will man die Miete und anfallende Unkosten decken. Außerdem gibt es einen kleinen Shop, in dem man Produkte aus solidarischer Produktion, etwa Kaffee der Zapatistas oder Reinigungsmittel von *Vio.Me*, erwerben kann (vgl. Mousoulioti, Int. am 18.5.2015).

Die zur Zeit des Interviews 47-jährige Areti Mousoulioti kam bereits nach sechs Monaten zum *Avtonomous Steki*: „Wir haben eine offene horizontale Versammlung. Das ist ja nichts Ungewöhnliches. Ungewöhnlich ist es aber, dass wir ernsthaft versuchen, die Hierarchien in der Gruppe zu bekämpfen. Jede Gruppe schreibt sich auf die Fahnen, dass sie gegen Autorität und Hierarchie ist. Aber wenn du genauer hinsiehst, bemerkst du, dass es gar nicht so ist. Wir sind natürlich auch nicht perfekt, aber wir nehmen dieses Problem in Angriff und versuchen es zu lösen. Es war auch unsere politische Entscheidung, dass wir keine Avantgarde sein wollen. Wir wollen keine Dinge für andere Leute machen, wir wollen sie gemeinsam mit ihnen tun! Auf gewisse Weise betrachten wir uns selber als ‚die Anderen'" (ebd.).

Laut Mousoulioti war das *Avtonomous Steki* einer der ersten Orte, wo Kommunist_innen friedlich mit Anarchist_innen diskutieren konnten, weil hier ein gewisser Meinungspluralismus geschützt und gleichzeitig jede Form von Gewalt vehement abgelehnt wird. Nicht-hierarchische Kommunikation ist einer der grundlegenden Bausteine des Stekis. Neulinge im Steki werden ermuntert, sich an den verschiedenen Initiativen und Diskussionen zu beteiligen, schüchternen Personen versucht man bewusst Raum zu geben. Mousoulioti: „Wir wollen hier keine Anführer_innen. Alle, die hier mitmachen, sind Repräsentant_innen des *Avtonomous Steki*. Wenn wir an Veranstaltungen teilnehmen, versuchen wir auch, nicht immer mit den gleichen Leuten zu kommen" (ebd.). Offiziell gibt es also keinerlei Hierarchie. Die größere Gefahr sieht Mousoulioti jedoch in informellen Hierarchien: „Informelle Hierarchien sind gefährlicher, denn häufig fehlen die Instrumente, um sie zu bekämpfen. Und du wirst damit im täglichen Leben konfrontiert – darum versuchen wir bewusst, dagegen vorzugehen. Alle von uns sollen sprechen, alle von uns sollen schreiben, alle von uns sollen putzen! Wir sind nicht die Erleuchteten, die die politische Arbeit machen, während andere unsere Toiletten schrubben. Und wir wollen die Dinge mit Freude tun und eine gute Zeit haben. Ohne Spaß kann man keine politische Arbeit machen!" (ebd.).

Entschieden wird nach dem Konsensprinzip, seit der Gründung konnte laut Mousoulioti nur zweimal keine Lösung gefunden werden. In diesen Fällen wurden geplante Initiativen nur von einem Teil des Steki umgesetzt, mit der Bezeichnung ‚Mitglieder des *Avtonmous Steki*' versuchte man klarzustellen, dass keine Konsensentscheidung vorhergegangen war. Außerdem gibt es das Recht auf Veto, von dem allerdings so gut wie nie Gebrauch gemacht wird (ebd.).

Als die Krise kam, war man durch jahrelange Erfahrung darauf vorbereitet: „Niemand von uns hatte je viel Geld. Wir hatten nur einen politischen Plan: Strukturen aufzubauen und eine Kultur des Teilens, des Commonings zu fördern. Wir haben Commons entwickelt, lange bevor man überall darüber lesen konnte. Und dann kam die Krise. Sie kam nicht plötzlich, denn nach den Olympischen Spielen 2004 gab es viele Anzeichen – und viele haben die Zeichen gelesen. Wir haben schon vor der Krise eine kollektive Küche gegründet. Es war eher eine soziale Veranstaltung, wir wollten gemeinsam kochen, Neuigkeiten austauschen, Beziehungen knüpfen oder einfach nicht alleine essen. Nur ein Jahr später war die kollektive Küche eine Notwendigkeit, weil sich viele Menschen ihr Essen nicht mehr leisten konnten. Es gab eine dialektische Beziehung zwischen dem, was wir tun wollten, und dem, was wir tun mussten" (ebd.).

Diese *Collective Kitchen* findet nach wie vor jeden Mittwoch im *Avtonomous Steki* statt. Beim gemeinsamen Kochen werden auch ältere Menschen integriert. Mousoulioti zeigt auf Giorgios, einen älteren Herren, der einen gebrochenen Arm in einer Schleife trägt: „Früher hat er sein Essen aus dem Müll gesucht. Heute kann er sich hier einbringen. Er hält es kaum aus, dass er wegen seinem gebrochenen Arm nicht mithelfen kann!" (ebd.). Tatsächlich weist mich Giorgios immer wieder – ohne Worte – in meine Tätigkeiten ein. Zum Essen selbst kommen sehr unterschiedliche Leute aller Altersgruppen. Hier wurde offenbar tatsächlich ein niederschwelliges Angebot für die Nachbar_innenschaft geschaffen. Wer gegessen hat, wäscht selber ab und wirft – sofern möglich – Geld in eine Spendenbox.

Das *Avtonomous Steki* und die *Collective Kitchen* haben keine Ambitionen, mit den Jahren größer zu werden. Mousoulioti: „Wir wollen Netzwerke in unserer Nachbar_innenschaft bilden. In anderen Orten können wir das nicht tun. Wir haben immer gesagt: Das wichtigste, was die *Collective Kitchen* hervorgebracht hat, sind andere kollektive Küchen! Ein Jahr, nachdem wir sie geschaffen hatten, gab es bereits fünf solcher Küchen in Athen. Wir wollen nicht 50 Personen in unserer Küche, wir wollen 50 kollektive Küchen! Wenn der Widerstand zentralisiert ist, dann kann er leicht zerschlagen werden. Wir brauchen viele unterschiedliche vernetzte Initiativen. Wir müssen den Staat verwirren" (ebd.).

Manche der Nutzer_innen kommen über viele Jahre, andere nur für kurze Zeit. Mousoulioti: „Manche kommen zur kollektiven Küche essen und irgendwann lesen sie ein Buch in unserer Bibliothek. Nachdem sie Leser_innen unserer Bibliothek geworden sind, beginnen sie unsere Filmvorführungen zu besuchen. Dann nehmen sie an den Versammlungen teil – und schließlich bleiben sie oder verlassen uns irgendwann. Die Menschen sind in Bewegung und das ist eine großartige Sache. Wir legen bloß Pfade an. Man kann auf diesen Pfaden gehen oder sich andere suchen. Da ist okay! Auf unseren Pfaden versuchen wir Menschen unterschiedlicher Klassen und Herkunftsorte zusammenzubringen. Ich sage nicht, dass wir es gut machen, aber wir versuchen es. Und Selbstkritik war immer eine unserer Stärken“ (ebd.).

16 Monate später, am 14. September 2016, besuche ich das *Avtonomous Steki* noch einmal. Es ist die erste *Collective Kitchen* nach der Sommerpause. Nach außen hin scheint die Situation unverändert. Giorgios ist wieder anwesend und wiegt stundenlang Seifenpulver ab. Aber Mousoulioti wirkt erschöpft. Es sind nicht nur gesundheitliche Probleme, die ihr zu schaffen machen. Sie erzählt, dass das letzte Jahr besonders anstrengend war: Die *Collective Kitchen* engagierte sich in der Solidaritätsbewegung für Flüchtlinge und kochte regelmäßig für das Refugee-Squat *NOTARA 26*. Areti ist der Ansicht, dass die Bewegung von den neuen Aufgaben teilweise überfordert war und einige Fehler aus Unwissenheit gemacht hat. Außerdem ist auch im siebten Krisenjahr keine Verbesserungen der wirtschaftlichen Situation in Sicht und bei vielen Menschen sind die letzten finanziellen Reserven mittlerweile aufgebraucht (vgl. Mousoulioti, Int. am 14.9.2016). Diese allgemeine Erschöpfung empfand ich bei meinem letzten Athen-Besuch im September 2016 als weitverbreitete Grundstimmung. In der Küche ist Mousoulioti aber ganz die Alte: Sie koordiniert das Geschehen auf eine freundschaftliche und nicht-autoritäre Weise.

Ich lerne einen 24-jährigen Elektrotechnik-Studenten namens Vagelis Kottis kennen, der in der Zwischenzeit bei der kollektiven Küche begonnen hat. Er kommt aus einer ausgesprochen christlichen Familie und ist selbst gläubig. Früher unterstützte er Projekte der orthodoxen Kirche, mittlerweile geht er lieber ins *Avtonomous Steki.* Der Unterschied zwischen den Initiativen der Kirche und dem Steki? Kottis macht hier eine Unterscheidung, die mir in meiner Feldforschung unzählige Male untergekommen ist: Während die orthodoxe Kirche bürgerliche *Wohltätigkeits*-Projekte (bzw. Philanthropie) betreibt, handelt es sich bei den Aktivitäten des sozialen Zentrums um *Solidarität* (vgl. Kottis, Int. am 21.9.2016). Schon Marx und Engels kritisierten die Wohltätigkeit des Bürgertums: „Ein Teil der Bourgeoisie wünscht den sozialen Mißständen abzuhelfen, um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern“ (Marx/

Engels 1972 [1848]: 488). Wohltätigkeit geht paternalistisch von oben nach unten und verbleibt in einem hierarchischen Denken, man gibt milde Gaben an die Bedürftigen, ohne die zugrunde liegenden Probleme beseitigen zu wollen. Ohne mich in den Definitionsdschungel des Begriffs Solidarität begeben zu wollen (vgl. Wildt 1998), versuche ich hier den Solidaritätsbegriff innerhalb der Bewegung zu umschreiben: Solidarität findet immer auf Augenhöhe statt, sie verläuft horizontal zwischen grundsätzlich gleichwertigen Menschen. Weiters geht es um Empowerment, um Hilfe zur Selbsthilfe – häufig wird versucht, die ‚Empfänger_innen' in die solidarischen Strukturen zu integrieren, wodurch die Grenzen zwischen ‚geben' und ‚nehmen' verschwinden. Tatsächlich verläuft bei vielen Solidaritätsinitiativen die Grenze zwischen ‚Geber_innen' und ‚Bedürftigen' fließend – und wer noch nicht zu den Bedürftigen gehört, könnte es bei Jobverlust und ähnlichen Umständen bereits in einigen Monaten selbst sein (vgl. Theodossopoulos 2016: 172).

Die *Kommunistische Partei Griechenlands* kritisiert hingegen sowohl Wohltätigkeits- als auch Solidaritätsprojekte: Armut werde entpolitisiert und individualisiert, die Wurzel der Armut, nämlich die ökonomische Ungleichheit, würde durch die Initiativen nicht beseitigt. Zusätzlich werde der Staat aus der Verantwortung genommen (vgl. ebd. 169). Diese kommunistische Argumentation kann jedoch leicht zu Inaktivität führen und übersieht die Tatsache, dass es in den von mir untersuchten Solidaritätsinitiativen meist ein sehr klares politisches Bewusstsein vorherrscht, das auch nach außen artikuliert wird. Meiner Erfahrung nach führen die lokalen Netzwerke zur Politisierung ihrer Mitglieder – und zwar insbesondere dann, wenn diese nicht schon vorher in linken oder anarchistischen Strukturen aktiv waren. Außerdem befriedigen die Initiativen häufig reale und dringliche Grundbedürfnisse, die durch den Staat gegenwärtig schlicht und einfach nicht abgedeckt werden.

Kottis schätzt am *Avtonomous Steki* den Respekt, der ihm entgegengebracht wird, die Gesprächsbasis auf Augenhöhe und den sozialpolitischen Idealismus. Über seinen christlichen Glauben hat er hier zwar schon viele Diskussionen geführt, aber grundsätzlich wird seine Weltanschauung akzeptiert (vgl. Kottis, Int. am 21.9.2016). Für mich sind Giorgios und Kottis die lebenden Beweise, dass dem *Avtonomous Steki* tatsächlich die Einbindung unterschiedlicher Gesellschaftsschichten gelingt.

Das *Avtonomous Steki* ist eine niederschwellige Institution in Exarchia, die von etlichen später entstandenen Initiativen als Blaupause herangezogen werden konnte. Mit der viele Jahre jüngeren Food-Coop *SynZo* eint sie eine tiefe Verwurzelung in der Nachbar_innenschaft. Beide Initiativen haben es geschafft, auch Menschen außerhalb des typisch linken bzw.

anarchistischen Kontextes anzuziehen – eine Herausforderung, an der viele andere Projekte scheitern (sofern sie es überhaupt versuchen). Die dadurch entstehenden Kontakte und Beziehungen sowie der Erfahrungsaustausch zwischen diesen unterschiedlichen Charakteren sind ein Gegenpol zur verbreiteten Isolation und Atomisierung im neoliberalen Kapitalismus. Bei beiden Initiativen ist diese Ausbildung nicht-verdinglichter Beziehungen keineswegs nur ein Nebenprodukt der eigentlichen Tätigkeit, sondern wird bewusst angestrebt und von meinen Interviewpartner_innen immer wieder erwähnt. Diese Beziehungen sind jedoch keine Selbstläufer, sondern benötigen immer auch zeitliche und emotionale Investitionen. So kritisiert Sabine von *SynZo* den mangelhaften Kontakt zwischen der Food-Coop und den Produzent_innen und ist motiviert, diesen zu verbessern.

Der Versuch, horizontale statt vertikale Beziehungen zu etablieren, zieht sich wie ein roter Faden durch sämtliche untersuchten Initiativen. Diese Ablehnung von Top-Down-Organisationsformen folgt der Logik des anarchistischen und antiautoritären Denkens: Die Gesellschaft soll von unten nach oben aufgebaut werden. Um eine Einbindung aller Beteiligten in die Entscheidungsprozesse zu ermöglichen, sind verschiedene demokratische Werkzeuge notwendig. Entscheidungen werden üblicherweise in Versammlungen getroffen. Hier kann es Versammlungen unterschiedlicher Reichweite geben:

- Kleinversammlungen von organisatorischen Teilbereichen (etwa Arbeitsgruppen)
- Versammlungen der gesamten Initiative (meistens Vollversammlungen bzw. Plena)
- Vernetzungstreffen, bei denen sich mehrere Initiativen koordinieren

Die Entscheidungen können wiederum auf drei Arten getroffen werden:

- Konsensentscheidung: Es wird so lange beraten, bis eine für alle Teilnehmer_innen zustimmungswürdige Lösung gefunden wird.
- Kompromiss: Wenn es zu keinem Konsens kommt, kann man durch gegenseitige Zugeständnisse zu einer von allen Teilnehmer_innen akzeptierten Lösung gelangen.[100]
- Mehrheitsentscheidung: Wenn auch kein Kompromiss möglich ist, kann die Meinung der Mehrheit entscheiden. Ergänzend kann es ein Vetorecht geben, dass es

[100] Ein Beispiel hierfür ist die *Soziokratie*. Dabei handelt es sich um ein Modell, dessen Ziel es ist, dass alle Mitarbeiter_innen einer Organisation gleichberechtigt mitentscheiden können. Essentiell für Entscheidungen ist es, dass alle Beteiligten zu Wort kommen und es von niemanden einen schwerwiegenden Einwand gibt. Eine Entscheidung ist erst dann getroffen, wenn alle schwerwiegenden Einwände ausgeräumt sind und jede_r mit dem Ergebnis zumindest leben kann. Für diese Form der Entscheidungsfindung wird der Begriff *Konsententscheidung* verwendet (vgl. Rüther 2010: 5).

Minderheiten bei großen Unstimmigkeiten erlaubt, Entscheidungen aufzuschieben oder zu blockieren.

Während Anarchst_innen und antiautoritäre Gruppen medial gerne als ‚undemokratisch' bezeichnet werden, kommt man bei näherer Betrachtung zu einer anderen Schlussfolgerung: Die antiautoritäre Kritik richtet sich keineswegs gegen demokratische Prinzipien an sich, vielmehr wird die bürgerliche parlamentarische Demokratie als *zu wenig* demokratisch empfunden. Die Mehrheitswahl, bei der die individuelle Macht an Repräsentant_innen abgetreten wird, wird nicht als Anhaltspunkt für echte Freiheit wahrgenommen (dass selbst dieses Instrument der bürgerlichen Gesellschaft zunehmend geschwächt wird, habe ich in Kapitel 3.4 über Postdemokratie erläutert). Zwar greifen personell größere basisdemokratische Initiativen (wie *SynZo*) öfters von Anfang an auf Mehrheitsentscheidungen zurück, allerdings darf dabei nicht vergessen werden, dass in der herkömmlichen Arbeitswelt auch dieses verhältnismäßig ‚schwache' demokratische Instrument kaum existiert.

Die selbstverwalteten alltagsutopischen Initiativen versuchen die Demokratie zu radikalisieren und zu einem Instrument echter Mitbestimmung zu machen. Dieser Fokus auf Beratung, Konsensprinzip und Kompromisslösungen ist dabei keineswegs eine genuin ‚westliche' oder historisch neue Entwicklung. So beschreibt Zips in seiner Forschung über die Maroons[101] auf Jamaika die jahrhundertealte Tradition konsensorientierter Entscheidungsfindung (vgl. Zips 2007: 105).

Dabei muss es auch um eine (Wieder-)Aneignung des Begriffes ‚Demokratie' gehen: Die Verbreitung der ‚liberalen Demokratie' ist im Kapitalismus zu einem Vorwand geworden, in dessen Namen Kriege um Ressourcen und Marktkontrolle geführt werden. Ebenfalls muss eine Grenze zur Scheindemokratie (diese firmiert unter Namen wie ‚flache Hierarchie' oder ‚partizipatives Management') in manchen neoliberalen Unternehmen gezogen werden: Diese ‚Delegation der Verantwortung' findet in der Regel nach wie vor in streng hierarchischen Abhängigkeitsverhältnissen statt, laut Bourdieu handelt es sich hierbei um Unterwerfungstechniken, die die Selbstausbeutung der Angestellten gewährleisten sollen (vgl. Bourdieu 2004 [1998]: 123).

[101] Als Maroons bezeichnet man Gesellschaften, die sich aus geflohenen Sklav_innen und ihren Nachfahr_innen zusammensetzen und die teilweise bis heute existieren. Bei der Organisation der frühen Maroon-Gesellschaften konnte man auf verschiedene Organisations- und Rechtsformen Westafrikas zurückgreifen, in denen manche der ehemaligen Sklav_innen vor ihrer Verschleppung sozialisiert worden waren (vgl. Zips 2007 [2003]: 11).

Selbstverständlich handelt es sich auch bei den antiautoritären Initiativen nicht um perfekte demokratische Organisationen, Anspruch und tatsächliche Verhaltensweisen sind nicht ident. Häufig verringert sich mit der Zeit die Anzahl der Personen, die tatsächlich in Entscheidungsprozesse involviert sind. Das begünstigt informelle Hierarchien und systematische Verkrustungen, die man aktiv identifizieren und bekämpfen muss, um eine tatsächlich horizontale Organisationsform aufrechtzuerhalten. Klar definierte und kommunizierte (aber stets veränderbare) Regeln und Instrumente können einen Teil dazu beitragen und Neueinsteiger_innen bei der Orientierung helfen. Außerdem ist der Faktor ‚Zeit' nicht zu unterschätzen: Demokratische Willensbildung und Entscheidungsfindung ist zeitaufwendig, denn sie entspringt nicht der Logik der Abstimmung, sondern beruht auf einem abwägenden, argumentierenden und austauschenden Prozess (vgl. Rosa 2016: 375f).

Nach außen sind die verschiedenen Initiativen eher lose miteinander verbunden. In dringlichen Fällen – etwa bei der Versorgung von Flüchtlingen – gibt es Koordinationstreffen, um Doppelgleisigkeiten zu vermeiden, Konflikte zu lösen oder gemeinsame Aktivitäten zu planen. Auch Festivals und Events sind Möglichkeiten, um den Kontakt zwischen den unterschiedlichen Initiativen zu intensivieren. Für heterogene Bewegungen wie die hier beschriebene wurde der Begriff *SPIN* (segmented polycephalous idea-based network) geprägt. Ein *SPIN* ist ein segmentäres Netzwerk, das auf bestimmten Ideen basiert und eine Vielzahl von Führungspersönlichkeiten hat. Diese Führungspersönlichkeiten haben jedoch keine Macht im herkömmlichen Sinne, ihre Führer_innenschaft begründet sich ausschließlich auf ihren Fähigkeiten und ihrer Überzeugungskraft. Würde man ein Organigramm eines *SPINs* zeichnen, würde es einem unregelmäßig geknoteten Fischernetz ähneln, das aus einer Vielzahl unterschiedlich großer Knoten und Zellen besteht, die alle direkt oder indirekt miteinander verbunden sind. Die Verbindungen verlaufen horizontal und sind häufig ideologischer Natur. Jede Person kann auch mehreren Segmenten angehören. Es gibt gemeinsame rituelle Aktivitäten, z.B. in Form von Kundgebungen, Versammlungen oder Festivals. *SPINs* entstehen nicht durch vernunftmäßige Planung, sondern aus praktischer Notwendigkeit, sie sind pragmatischer Natur und dienen als Werkzeug. Verliert die gemeinsame Idee an Einfluss, weil sie erfolglos oder erfolgreich war, verändern sich die *SPINs* oder sie verschwinden (vgl. Barclay 1985 [1982]: 226f).

5.4. Die Genderperspektiven alltagsutopischer Initiativen

Die multidimensionale Krise hat Männer und Frauen nicht im gleichen Ausmaß bzw. auf unterschiedliche Arten getroffen. Im April 2017 waren in Griechenland 18,3% der Männer, aber 26,2% der Frauen arbeitslos (insgesamt: 21,8%). Bei den unter 25-jährigen ist diese Kluft noch dramatischer: In diesem Segment gibt es 39,6% männliche und 59,7% weibliche Arbeitslose[102] (vgl. URL63). Eine Erklärung dafür dürfte sein, dass die Einsparungen insbesondere den öffentlichen Sektor (etwa Bildung, Gesundheit, Sozialarbeit) betroffen haben, in dem Frauen überproportional beschäftigt sind, außerdem arbeiteten Frauen schon vor der Krise häufiger in prekären Beschäftigungsverhältnissen. Weiters tendieren Frauen dazu, sich seltener arbeitslos zu melden, da sie vermehrt in die informelle oder unbezahlte Arbeit wechseln (vgl. European Women's Lobby 2012: 4f). Gleichzeitig ist allerdings ihre Arbeitsmarktaktivität gestiegen, viele Frauen, die vorher am Arbeitsmarkt inaktiv waren, haben sich also auf die Suche nach einem Job begeben. Daraus lässt sich schließen, dass viele Frauen versuchen, die Arbeitslosigkeit des Partners durch eine eigene Beschäftigung auszugleichen. Das Modell des männlichen Ernährers hat also während der Krise an Boden verloren (ebd. 6). Theoretisch könnte das langfristig zu mehr Geschlechtergleichheit führen, in der Gegenwart hat es tendenziell andere Auswirkungen. Männer kommen mitunter schlechter mit der äußerst angespannten Situation am Arbeitsmarkt zurecht. Die männliche Frustration über die Arbeitslosigkeit und der Verlust der Rolle als Ernährer, also eine empfundene ‚Nutzlosigkeit', hat zu einem Anstieg häuslicher Gewalt geführt (vgl. Svarna 2014), gleichzeitig wurden die Gelder für Frauenhäuser, die in diesen Situationen helfen könnten, beschnitten (vgl. European Women's Lobby 2012: 10).

Frauen, die schon vor der Krise in prekären Jobs gearbeitet haben, fällt es leichter, schlecht bezahlte, informelle und befristete Jobs anzunehmen, dadurch werden sie aber auch zunehmend in das Prekariat abgedrängt. Ein Extrembeispiel dafür ist der Anstieg der Prostitution in Athen um über 1500% von Krisenbeginn bis 2012 (vgl. URL64). Gleichzeitig bleibt nach wie vor ein Großteil der unbezahlten Care-Arbeit an den Frauen hängen – umso mehr, als durch die Austeritätsmaßnahmen auch bei Kinderbetreuung, Pflege- und Gesundheitsdiensten gekürzt wurde, was die Care-Arbeit wieder vermehrt in die Haushalte verlagerte (vgl. European Women's Lobby 2012: 9f). Frauen sind also außergewöhnlich stark von der Arbeitsmarktsituation und den Einsparungsmaßnahmen betroffen.

[102] Am Höhepunkt der Krise, im Juli 2013, gab es eine Arbeitslosenrate von 27,9%, davon 25,1% Männer und 31,7% Frauen. Bei den unter 25-jährigen betraf es 54,5% der Männer und 64,1% der Frauen (vgl. URL62).

Von Obdachlosigkeit sind wiederum Männer mit einem Anteil von 65% stärker betroffen (vgl. Katerini, Int. am 21.5.2015). Tonia Katerini von *Solidarity4All*[103] erzählt vom Phänomen der verschwundenen Männer: „Manche versuchen einfach zu verschwinden. Häufig haben sie Schulden. Sie verlassen ihr Zuhause, obwohl sie vielleicht eine Familie oder Kinder haben, die ihnen helfen könnten. Aber sie wollen keinen Ärger verursachen, sie verschwinden einfach und ihre Familien wissen nicht, dass sie auf der Straße leben. Es ist das Schamgefühl, dass sie dazu treibt" (Katerini, Int. am 21.5.2015). Dieses Gefühl, versagt zu haben, schuldig zu sein, treibt auch viele Männer in den Selbstmord. Seit Beginn der Krise ist die Selbstmordrate um 35% gestiegen, Männer sind beinahe viermal so häufig betroffen wie Frauen (vgl. URL66).

Wo sind nun die beschriebenen alltagsutopischen Initiativen hinsichtlich der Genderperspektive zu verorten? Obwohl es hier keine erhobenen Zahlen gibt, schätzt Katerini den weiblichen Anteil in der Bewegung auf 65 bis 70%. Sie führt das einerseits auf die höhere Arbeitslosigkeit unter Frauen zurück, wodurch diese mehr freie Zeit zur Verfügung haben. Andererseits ist sie der Ansicht, dass Männer die praktische Solidaritätsarbeit weniger schätzen, sie für weniger politisch halten als Kämpfe in Gewerkschaften oder Parteien (vgl. Katerini, Int. am 21.5.2015). Wenn nun etwa zwei Drittel der Aktivist_innen in Initiativen weiblich sind und es in der Regel basisdemokratische Strukturen gibt, bedeutet das, dass Frauen einen überproportionalen Einfluss auf die Entscheidungsfindung haben. Obwohl so gut wie jede Initiative offiziell Sexismus ablehnt, gibt es zwischen ihnen aber beträchtliche Unterschiede, was das Bewusstsein bezüglich Geschlechtergerechtigkeit betrifft. In einem (in dieser Arbeit nicht näher beschriebenen) Flüchtlingssquat konnte ich unter den Helfer_innen z.B. eine recht klare Arbeitsteilung zwischen männlich und weiblich konnotierten Tätigkeiten erkennen: Die Kinderbetreuung wurde von Frauen übernommen, während sich Männer auf die nächsten Demonstrationen vorbereiteten.

Öfters stieß ich auf die Auffassung, dass Feminismus ein Nebenproblem sei, das die Bewegung spalte und sich deshalb den antikapitalistischen Kämpfen unterordnen müsse. Manchmal wurden Geschlechterungerechtigkeiten gänzlich ignoriert. Die griechische Gesellschaft ist traditionell sehr patriarchal strukturiert, der Machismo macht auch vor den Türen der Solidaritätsbewegung nicht einfach halt. Dennoch kann man sagen, dass Feminismus und Geschlechtergerechtigkeit hier durchschnittlich einen erheblich höheren Stellenwert als in der

[103] „Solidarity4All ist eine überparteiliche Initiative in Griechenland, die das Ziel hat, die wachsenden Solidaritätsstrukturen zu vernetzen und effizienter zu gestalten bzw. neue Menschen zu gewinnen, solche Strukturen zu gründen und zu unterstützen" (URL65). Die Organisation wird von der *Syriza* finanziert, weshalb manche Initiativen eine Zusammenarbeit verweigern (vgl. Katerini, Int. am 21.5.2015).

Mehrheitsgesellschaft haben. Ein klares feministisches Bewusstsein innerhalb der Initiative (wie ich es etwa stark im *Avtonomous Steki* wahrgenommen habe) kann gegen Machismo immunisieren, ebenso die konsequente Anwendung der basisdemokratischen Instrumente. Hier ist es insbesondere wichtig, informelle Strukturen aufzuspüren, aufzubrechen und Personen mit weniger Selbstvertrauen Raum zu geben, um Wünsche, Kritik und Ideen zu äußern. Als Reaktion auf die Ignoranz gegenüber genderspezifischen Themen innerhalb der Bewegung entstanden jedoch auch neue feministische Initiativen wie die *Bra-Stards* in Athen oder die *Women Against Debt And Austerity* in Thessaloniki.

Für die feministische Marxistin Silvia Federici benötigt der Kapitalismus nicht nur die produktive Arbeit, sondern in gleichem Ausmaß die Reproduktionsarbeit, wozu sie Tätigkeiten im Haushalt, landwirtschaftliche Subsistenzwirtschaft, Gesundheitsversorgung oder Erziehung zählt. Durch die (häufig unbezahlte) reproduktive Arbeit wird die menschliche Arbeitskraft produziert, was sie zu einem unerlässlichen Faktor für das kapitalistische System macht. Reproduktive Arbeit wird global überwiegend von Frauen übernommen (vgl. Federici 2012: 47ff). Die Aktivitäten der von mir beschriebenen Initiativen sind zu einem großen Teil der reproduktiven Arbeit zuzuordnen: etwa Gesundheitsversorgung in den sozialen Kliniken, landwirtschaftliche Subsistenzwirtschaft im Ökodorf oder gemeinsames Kochen und Essen in der kollektiven Küche (vgl. Federici 2012 [2010]: 93).

Federici sieht in dieser Kollektivierung der reproduktiven Arbeit eine große Chance. Urbaner Gartenbau etwa dient nicht nur der Selbstversorgung mit Nahrung, sondern bildet Zentren der Gemeinschaft, der Wissensproduktion, des kulturellen und intergenerationalen Austausches. Man produziert für den Gebrauch in der Nachbar_innenschaft und nicht für den Markt (vgl. ebd.). Die kollektive Ausübung reproduktiver Arbeit hat ökologische Vorteile (Beispiel: eine Großküche statt unzähliger kleiner Küchen) und bringt eine gewisse Unabhängigkeit vom kapitalistischen Markt mit sich. Diese Entkoppelung vom Markt ist deshalb so wichtig, da die auf konventionelle Weise erworbenen Waren häufig auf der Ausbeutung von Menschen und Umwelt im globalen Süden basieren. Für Federici können keine wahren Commons existieren, solange sie auf dem Leiden anderer beruhen. Commons brauchen Community – und letztere ist nicht als abgeschlossene Gruppe von Commoners, sondern als globale Kooperation und Verantwortung zu verstehen. Diese Verantwortung besteht nicht nur zwischen Menschen, sondern auch gegenüber Erde, Wäldern, Meeren und Tieren (vgl. ebd.: 99f).

Die Ausbildung dieses globalen Verantwortungsbewusstseins sowie die Ausweitung kollektiver Zonen der Reproduktion sollten laut Federici im Mittelpunkt emanzipatorischer

Kämpfe stehen. Die kollektive Selbstverwaltung der Reproduktionsarbeit wirkt der Individualisierung im Neoliberalismus entgegen, sie befriedigt nicht nur menschliche Grundbedürfnisse und gibt ökonomische Sicherheit, sondern bündelt auch widerständige Kräfte. Diese Commons können zum Ausgangspunkt neuer Formen der sozialen Reproduktion werden. Die Wirtschaftskrise wirkte bei dieser Entwicklung als Katalysator: Durch Räumungen und massive Arbeitsplatzverluste brach die gewohnte Lohnarbeitsdisziplin auf, es öffnete sich ein Raum für neue Denkweisen und Organisationsformen. Für Federici sollen Frauen bei den Kämpfen um eine kollektive Neuordnung der Reproduktionsarbeit in der ersten Reihe stehen. Sie betont jedoch, dass sie die Assoziation von Frauen mit der Reproduktion keineswegs biologisch deutet – in keiner Weise ist etwa die Küche so etwas wie der ‚natürliche' Platz der Frau. Es sind ihre Lebensrealitäten und Erfahrungen in einer Welt, in der die reproduktive Arbeit nach wie vor überwiegend von Frauen verrichtet wird. Die Neuorganisation reproduktiver Arbeit ist also keine Identitätsfrage, sondern eine Frage von Arbeit, Macht und Sicherheit. Eine kollektive und emanzipatorische Aneignung, Neudeutung und Aufwertung sozialer Reproduktion ist eine Ermächtigungsstrategie, die überwiegend Frauen zugutekommt, weil diese überwiegend von dieser Art von Arbeit betroffen sind. Diese Selbstermächtigung stärkt nicht nur in antikapitalistischen Kämpfen, sondern auch beim Aufbrechen verkrusteter Genderrollen (vgl. ebd.: 100ff).

Selbstverwaltete alltagsutopische Initiativen ermöglichen es Frauen, in wirtschaftlich angespannten Zeiten selbstbestimmt für die benötigten materiellen Grundlagen zu sorgen und entlasten sie ein Stück weit vom Zwang zu häufig prekärer, unterbezahlter und hierarchisch organsierter Lohnarbeit. Gleichzeitig sind sie Netzwerke gegenseitiger Unterstützung, in denen Wissen und Informationen ausgetauscht werden, sie können aus der Isolation des Einzelhaushaltes befreien und widerständige Praktiken fördern.

6. Resumé

There is a crack in everything
That's how the light gets in.

Leonard Cohen[104]

Die griechische Vielfachkrise führt zu einer weit verbreiteten Knappheit an Mitteln und Gestaltungsräumen. Häufig driften die früher entwickelten Erwartungen und die tatsächlichen gegenwärtigen Lebenssituationen auseinander, wodurch es vermehrt zu einem Mangel an Selbstwirksamkeitserfahrungen kommen kann. Viele Menschen haben das Gefühl, ihr Leben nicht mehr selbst kontrollieren und steuern zu können. Dieses Ohnmachtsgefühl wird durch das Phänomen der *Postdemokratie* begünstigt. Fehlender Einfluss auf das politische und ökonomische Handeln der Entscheidungsträger_innen sowie mangelnde materielle Versorgung, fehlende Perspektiven und Zukunftsängste führen zu einem merkbaren Vertrauensverlust in traditionelle demokratische Prozesse wie Wahlen und zu einer Entfremdung von Institutionen wie dem Staat, dem Markt, den Banken und im Fall Griechenlands speziell auch der Europäischen Union.

Dieser Mangel an echten Wahlmöglichkeiten und einer Planbarkeit des eigenen Lebens kann einerseits zu Apathie und Depression, andererseits zu vermehrter Aktivität führen. Genannte Aktivität manifestiert sich häufig zuerst in Protesten und widerständigen Handlungen wie Streiks und Besetzungen, durch die eine größere Handlungsmacht wiedererrungen werden soll. Gleichzeitig kann oben beschriebener Entfremdungsprozess einen Wertewandel auslösen, durch den früher Undenkbares – etwa hierarchiefreies und alternatives Wirtschaften – plötzlich im Rahmen des Möglichen und Wünschenswerten erscheint. Dieses utopische Denken eröffnet Handlungsspielräume, die vor der Krise noch nicht existierten oder wahrgenommen wurden. Bei kollektiven Protesten kommt es erfahrungsgemäß zu neuen zwischenmenschlichen Kontakten und einem regen Ideenaustausch – die individuellen utopischen Gedanken können nicht nur verbunden, weiterentwickelt und ergänzt, sondern auch in die Praxis umgesetzt werden. Speziell bei den Platzbesetzungen 2011 führte das Zusammentreffen von Menschen mit ähnlichen Ideen zur Gründung unzähliger Initiativen, unter anderem auch den in dieser

[104] Cohen 1992

Arbeit vorgestellten Solidaritätskliniken *KIA* und *MCCH*, der *Time Bank Athens* oder dem Ökodorf *Spithari.*

Diese Initiativen erfüllen vordergründig stets reale materielle Bedürfnisse wie eine adäquate und leistbare Gesundheitsversorgung (*KIA* und *MCCH*), den Konsum von Dienstleistungen (*Athens Time Bank*), Versorgung mit Nahrung (*Spithari*, *SynZo*), einen Arbeitsplatz (*Ndomino*, *Vio.Me*) oder Wohnraum (*Libertatia*, *City Plaza*). Bei näherer Betrachtung gehen genannte Initiativen aber weit über die rein materielle Bedürfnisbefriedung hinaus. Sie verändern oder ersetzen in verschiedenen Hinsichten die üblichen ökonomischen und organisatorischen Praktiken, um auch nichtmaterielle Bedürfnisse zu berücksichtigen. Auffällig ist dabei das verbreitete Streben nach nicht-entfremdeten, nicht-kommodifizierten zwischenmenschlichen Beziehungen. Diese versucht man auf verschiedene Arten herzustellen und zu stärken: Die beschriebenen Initiativen versuchen in der Regel formelle hierarchische Organisationsweisen zu vermeiden. Stattdessen werden unterschiedliche basisdemokratische Methoden der Entscheidungsfindung angewandt, um die größtmögliche Inklusion aller Beteiligten zu gewährleisten. Teilweise (etwa im Hotel *City Plaza*) wird jedoch rationale, also auf Können oder Wissen basierende, Autorität akzeptiert. Im Squat *Libertatia* hingegen versucht man bewusst, Wissenshierarchien durch kollektives Lernen abzubauen.

Ein weiterer zentraler Punkt ist die Abneigung gegen das kapitalistische Tauschprinzip, das auf verschiedene Arten umgangen oder modifiziert wird. Am weitesten geht hier der Umsonstladen *Skoros* mit seiner Schenkwirtschaft. In der *Athens Time Bank* besteht das Tauschprinzip grundsätzlich noch, allerdings wird hier Arbeitszeit getauscht, wodurch alle angebotenen Tätigkeiten den gleichen Wert haben und eine Anhäufung oder Abschöpfung eines Profits verunmöglicht wird. Im Laufe der Zeit ist ein Teil der Mitglieder der *Athens Time Bank* dazu übergegangen, auf das Tauschprinzip vollständig zu verzichten und stattdessen freiwillige Nachbar_innenschaftshilfe zu leisten. Bei der Lebensmittelkooperative *SynZo* versucht man hingegen, die Anonymität kapitalistischer Tauschprinzipien zu überwinden, indem man – mehr oder weniger erfolgreich – daran arbeitet, die Beziehung zwischen Produzent_innen und Konsument_innen zu vertiefen.

Auch durch die Schaffung von Gemeingütern bzw. Commons wird versucht, nicht-entfremdete Beziehungen herzustellen und das Konkurrenzprinzip durch Kooperation zu ersetzen. Beispiele hierfür sind der kollektiv verwaltete Navarinou Park oder das Wissenscommoning, das das Ökodorf *Spithari* gemeinsam mit ähnlichen Projekten betreibt. Dieses Konzept aus präkapitalistischen Zeiten wird für die Gegenwart nutzbar gemacht und aktuellen

Problemstellungen angepasst. Die Commoners werden dabei stets vor die grundsätzliche Frage gestellt, wie weit man mit kapitalistischen Strukturen kooperieren soll. Eine absolute Abgrenzung von der kapitalistischen Martkwirtschaft ist aufgrund derer Allgegenwärtigkeit kaum möglich, wogegen eine komplette Assimilation im Grunde eine Kommodifizierung und damit das Ende des Gemeingutes bedeutet. Daher befinden sich die Commons in der Regel zwischen den Polen Isolation und Assimilation. Weiters stellt sich die Frage nach der Offenheit des Gemeingutes: Soll es tatsächlich für *alle* Menschen (dieser Form entspricht am ehesten der Navarinou Park) oder nur für einen bestimmten Personenkreis (Beispiele: *Libertatia*, *Vio.Me*) zugänglich und nutzbar sein?

All die beschriebenen Initiativen sind Versuche im Kleinen, sich der Verwertungs- und Konkurrenzlogik kapitalistischer Wirtschaftsformen zu entziehen. Dieses Unterfangen gelingt aber stets nur beschränkt. Auf gewisse Weise ist jede der Initiativen mit der kapitalischen Marktwirtschaft verknüpft, sei es, weil sie, wie die Genoss_innenschaft *Ndomino*, davon abhängig sind, ausreichend Umsatz zu generieren, oder weil bestimmte benötigte Güter nur auf dem kapitalistischen Warenmarkt erhältlich sind. Um sich dem kapitalistischen Markt gänzlich zu entziehen, müsste ein wesentlich größeres Netzwerk solidarischer Betriebe mit bedeutend umfangreicherer Produktion entstehen (und sich erfolgreich den Einvernahmungsversuchen oder Angriffen durch staatliche bzw. kapitalistische Akteur_innen widersetzen). Außerdem können grundsätzlich auch selbstverwaltete Betriebe im Kollektiveigentum mit ähnlichen Unternehmungen um Ressourcen oder Absatzmärkte konkurrieren.

Trotz dieser stets vorhandenen Verknüpfung mit dem kapitalistischen Markt erfüllen die selbstverwalteten Initiativen wichtige Funktionen:

- Sie erfüllen essentielle materielle Bedürfnisse. Dabei kann es sich um Dienstleistungen (*Athens Time Bank,* Solidaritätskliniken), Kleidung (*Skoros*), Wohnraum (*Libertatia*, *City Plaza*) oder Nahrung (*SynZo*, *Collective Kitchen*) handeln.

- Sie öffnen Handlungsspielräume, in denen die beteiligten Akteur_innen ihr Leben ‚wieder selbst in die Hand nehmen' (ein stetig wiederkehrender Satz meiner Gesprächspartner_innen) und Selbstwirksamkeitserfahrungen machen können.

- Sie können einen Wertewandel und utopisches Denken und Handeln anstoßen. Durch sichtbare praktische Alternativen steigt die Bereitschaft, sich auf Lernprozesse einzulassen. Auf diese Weise können aus Wut, Protest und Rebellion strategische Ziele

entstehen, die über die Verteidigung sozialer Errungenschaften hinausgehen (vgl. Negt 2012: 133f). Die Erfahrungen (etwa hierarchiefreier Entscheidungsfindung oder Wirtschaftens jenseits des kapitalistischen Tauschprinzips) haben auch nach dem eventuellen Ende einer Initiative Bestand.

- Sie haben das Potential, nicht-entfremdete zwischenmenschliche Beziehungen zu schaffen, aufrechtzuerhalten und ein Netzwerk gegenseitiger Hilfe auszubilden.

- In ihnen werden neue Ideen, die später von großer Wichtigkeit sein können, im kleinen Rahmen ausgetestet.

Dass nur eine Minderheit der Griech_innen in solidarischen Netzwerken und Initiativen organisiert ist, soll deren Bedeutung nicht schmälern, den Minderheiten mit abweichenden Ansichten und Praktiken sind häufig die Motoren für soziale Innovationen und Veränderungen (vgl. Zimbardo 2017 [2007]: 257; Bookchin 2005 [1992]: 45). Ob aus den solidarischen selbstverwalteten Initiativen tatsächlich ein breiter sozialer Wandel hervorgeht, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob sich die Ideen jenseits links-anarchistischer und subkultureller Kreise etablieren können. Vermutlich werden vor allem niederschwellige Initiativen, die nicht auf Selbstausbeutung basieren und einen merkbaren (materiellen und inmateriellen) Nutzen bringen, langfristig Erfolg haben. Für anhaltende politische Relevanz sind wiederum ein ausgeprägtes politisches Bewusstsein sowie klare kollektiv erarbeitete Ziele notwendig, die transparent und verständlich nach innen und außen kommuniziert werden. Auf alle Fälle scheint es sinnvoll, die weitere Entwicklung der solidarischen Netzwerke zu beobachten und einzelne Initiativen einer eingehenderen Analyse zu unterziehen.

7. Quellen

7.1. Interviews

AGGELOU, Lazaros. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 22.5.2014. 19:00, Thessaloniki.

ANASTASIADOU, Natasha. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 4.6.2015, 19:00, Thessaloniki.

ANNIE. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch. 11.5.2014, 16:00, Athen.

ANTONAS, Nikos. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch. 14.5.2016. 14:00, Athen.

CHOUMAS, Stelios Emmanouil. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 23.5.2014, 20:00, Thessaloniki.

DOLIANITI, Loukia/ **ROUSSALI**, Thomais. 2013. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 10.5.2013, 19:00, Leonidio.

FORNARO, Elena/ **ALEXANDROS**. 2014. Interview mit Manuela Banoža. 13.5.2014, 18:00, Athen.

KOSTAS. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 9.9.2016, 21:00, Athen.

KATERINI, Tonia. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 21.5.2015, 15:00, Athen.

KOTTIS, Vagelis. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 21.9.2016, 18:00, Athen.

KOTZIAS, Margarita. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch. 13.5.2016, 15:00, Athen.

LOMANI, Nasim. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 13.9.2016, 15:00, Athen.

MOUSOULIOTI, Areti. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 14.9.2016, 15:00, Athen.

MOUSOULIOTI, Areti. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch, Inés Morales und Manuela Banoža. 18.5.2015, 16:00, Athen.

NOTOPOULOU, Katerina. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 3.6.2015, 10:00, Thessaloniki.

PAPADOPOULOU, Christine. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 16.9.2016, 14:00, Athen.

PAPADOPOULOU, Christine. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 30.4.2014, 17:00, Athen.

PAPADOPOULOU, Maria. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch. 15.5.2015, 19:30, Athen.

PAPPA, Sabine. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 25.5.2015, 18:00, Athen.

PETRATOS, Photis. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch. 16.9.2016, 17:00, Athen.

PETRATOS, Photis. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 8.5.2014, 14:00, Marathonas.

PETRATOS, Photis. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 30.4.2014, 18:00, Athen.

ROUSSALI, Thomais. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 8.5.2016, 20:00, Leonidio.

SIDERIDES, Alexandros. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 22.5.2014, 16:00, Thessaloniki.

SIDERIS, Christos. 2017. Interview mit Georg Rosenitsch. 4.9.2017, 12:00, Wien/Athen.

SIDERIS, Christos. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 16.10.2014, 17:00, Athen.

STAVRIDES, Stavros. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch und Inés Morales. 19.5.2015, 14:00, Athen.

STAVROS. 2014. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 23.5.2014, 20:00, Thessaloniki.

TRAVLOU, Penny/ **AVLONA**, Natalia. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 25.5.2015, 15:00, Athen.

TSOUKOUFI, Anna. 2016. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 14.5.2016, 18:00, Athen.

VRONTIS, Pávlos. 2015. Interview mit Georg Rosenitsch und Manuela Banoža. 30.5.2015, 17:00, Thessaloniki.

7.2. Literatur

ADORNO, Theodor W. 2003 [1970]. *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften*. *Band 7*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

ADORNO, Theodor W. 2003 [1966]. Erziehung nach Ausschwitz, in Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*. *Band 10/2*. Suhrkamp. Frankfurt am Main: 674-690.

AGRIDOPOULOS, Aristotelis/ **PAPAGIANNOPOULOS**, Ilias (Hg.). 2016. *Griechenland im europäischen Kontext. Krise und Krisendiskurse*. Springer VS. Wiesbaden.

A.G. SCHWARZ/ SAGRIS, Tasos/ **VOID NETWORK** (Hg.). 2010. *Wir sind ein Bild der Zukunft – Auf der Straße schreiben wir Geschichte. Texte aus der griechischen Revolte*. Laika. Hamburg.

BARCLAY, Harold. 1985 [1982]. *Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie*. Libertad. Berlin.

BERKMAN, Alexander. 1978 [1929]. *ABC des Anarchismus*. Verlag Klaus Guhl. Berlin.

BEVC, Tobias. 2007. *Politische Theorie*. UVK. Konstanz.

BIEBRICHER, Thomas. 2012. *Neoliberalismus*. Junius. Hamburg.

BLOCH, Ernst. 2013 [1959]. *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

BOOKCHIN, Murray. 2015 [2002]. Die Zukunft der Linken, in Bookchin, Murray: *Die nächste Revolution. Libertärer Kommunalismus und die Zukunft der Linken.* Unrast. Münster: 169-220.

BOOKCHIN, Murray. 2015 [1998]. Eine Politik des 21. Jahrhunderts, in Bookchin, Murray: *Die nächste Revolution. Libertärer Kommunalismus und die Zukunft der Linken.* Unrast. Münster: 65-88.

BOOKCHIN, Murray. 2015 [1992]. Die Umweltkrise und die Notwendigkeit gesellschaftlicher Erneuerung, in Bookchin, Murray: *Die nächste Revolution. Libertärer Kommunalismus und die Zukunft der Linken.* Unrast. Münster: 53-64.

BOURDIEU, Pierre. 2012 [1979]. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

BOURDIEU, Pierre. 2005 [1992]. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. VSA. Hamburg.

BOURDIEU, Pierre. 2004 [2000]. Vorwort, in Bourdieu, Pierre: *Gegenfeuer.* UVK. Konstanz: 131-136.

BOURDIEU, Pierre. 2004 [1999]. Für eine engagierte Wissenschaft, in Bourdieu, Pierre: *Gegenfeuer.* UVK. Konstanz: 153-159.

BOURDIEU, Pierre. 2004 [1999]. Für ein Regressionsverbot, in Bourdieu, Pierre: *Gegenfeuer.* UVK. Konstanz: 17-19.

BOURDIEU, Pierre. 2004 [1998]. Der Neoliberalismus. Eine Utopie grenzenloser Ausbeutung wird Realität, in Bourdieu, Pierre: *Gegenfeuer*. UVK. Konstanz: 120-129.

BOURDIEU, Pierre. 2004 [1997]. Prekarität ist überall, in Bourdieu, Pierre: *Gegenfeuer.* UVK. Konstanz: 107-113.

BOURDIEU, Pierre. 2004 [1996]. Der Mythos „Globalisierung" und der europäische Sozialstaat, in Bourdieu, Pierre: *Gegenfeuer.* UVK. Konstanz: 50-63.

BRAND, Ulrich. 2002 [2000]. Grenzüberschreitungen, in Brand, Ulrich/ Cece**ña**, Ana Esther (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas" und ein anderes Politikverständnis*. Verlag Westfälisches Dampfboot. Münster: 8-25.

BRECHT, Bertold. 1982 [1949]. Die Tage der Commune, in Brecht, Bertold: *Die Stücke von Bertold Brecht in einem Band*. Suhrkamp. Frankfurt am Main: 839-874.

CAPPUCCINI, Monia. 2014. Urban spaces and anti-neoliberal social movements: the case of Exarchia neighbourhood in Athens, in Cellamare, Carlo/ Cognetti, Francesca (Hg.): *Practices of reappropriation.* Planum Publisher Books. Rom: 109-116.

CECEÑA, Ana Esther. 2002 [2000]. Die veränderte Bedeutung von Sprache und Politik, in Brand, Ulrich/ Cece**ña**, Ana Esther (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas" und ein anderes Politikverständnis*. Westfälisches Dampfboot. Münster: 26-41.

CHRISTOPOULOS, Dimitris. 2014. „Very unhappy to Say That to Some Point It's True": Fascist Intrusion Within Greek Police, in Brekke, Jaya Klara/ Dalakoglou, Dimitris/ Filippidis, Christos/ Vradis, Antonis (Hg.): *Crisis-Scapes: Athens and Beyond.* Crisis-scape.net. Athen: 47-50.

COOPER, Davina. 2014. *Everyday Utopias. The Conceptual Life of Promising Spaces*. Duke University Press. Durham.

CROUCH, Colin. 2008 [2003]. *Postdemokratie.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.

DAHLMANN, Dittmar. 1996. Einleitung zur Neuausgabe, in Wittkop, Justus F.: *Unter der schwarzen Fahne. Aktionen und Gestalten des Anarchismus*. Karin Kramer Verlag. Berlin: VII-XXIX.

DAREDEVIL. 2010. Wir greifen in den alltäglichen Fluss der Dinge ein, um ihn zu unterbrechen, in A.G. Schwarz/ Sagris, Tasos/ Void Network (Hg.): *Wir sind ein Bild der Zukunft – Auf der Straße schreiben wir Geschichte. Texte aus der griechischen Revolte*. Laika. Hamburg: 270-273.

DE ANGELIS, Massimo. 2012. Krise, Kapital und Vereinnahmung – braucht das Kapital die Commons?, in Helfrich, Silke/ Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat.* Transcript. Bielefeld: 227-235.

DEGEN, Hans Jürgen. 2009. Anarchismus in Deutschland nach 1945. Umbruch, Neuorientierung; Bruchstücke, in Degen, Hans Jürgen/ Knoblauch, Jochen (Hg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahme. Perspektiven.* Schmetterling. Stuttgart: 9-30.

DEGEN, Hans Jürgen/ **KNOBLAUCH**, Jochen. 2009. Nachwort, in Degen, Hans Jürgen/ Knoblauch, Jochen (Hg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahme. Perspektiven.* Schmetterling. Stuttgart: 308-309.

EXNER, Andreas/ **KRATZWALD**, Brigitte. 2012. *Solidarische Ökonomie & Commons*. Mandelbaum. Wien.

FANON, Frantz. 2008 [1961]. *Die Verdammten dieser Erde*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

FEDERICI, Silvia. 2012. *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*. Edition Assemblage. Münster.

FEDERICI, Silvia. 2012 [2010]. Der Feminismus und die Politik der Commons, in Federici, Silvia: *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*. Edition Assemblage. Münster: 87-105.

FISHER, Mark. 2017 [2013]. Nachwort zur deutschen Ausgabe: Unerledigt im kapitalistischen Realismus, in Fisher, Mark: *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?* VSA. Hamburg: 96-112.

FRIEDMAN, Milton. 1982 [1962]. *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press. Chicago.

FROMM, Erich. 2012 [1976]. *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft.* dtv. München.

FROMM, Erich. 1999 [1955]. *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, in Fromm, Erich: *Gesamtausgabe*, Band 4. dtv. München: 1-254.

GRAEBER, David. 2012. *Inside Occupy*. Campus. Frankfurt am Main.

GRAEBER, David. 2012 [2011]. *Schulden. Die ersten 5.000 Jahre*. Klett-Cotta. Stuttgart.

HABERMAS, Jürgen. 1983. Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik, in Glotz, Peter (Hg.): Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat. Suhrkamp. Frankfurt am Main: 29-53.

HARVEY, David. 2017. Die schwarze Materie des Kapitals, in Greffrath, Mathias (Hg.): *Re: Das Kapital. Politische Ökonomie im 21. Jahrhundert.* Verlag Antje Kunstmann. München: 187-2008.

HARVEY, David. 2014. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Profile Books. London.

HARVEY, David. 2014. Alienation and Urban Life, in Brekke, Jaya Klara/ Dalakoglou, Dimitris/ Filippidis, Christos/ Vradis, Antonis (Hg.): *Crisis-Scapes: Athens and Beyond.* crisis-scape.net. Athen: 195-204.

HARVEY, David. 2007. *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*. Rotpunktverlag. Zürich.

HEINRICH, Michael. 2005. *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Schmetterling. Stuttgart.

HELFRICH, Silke/ **BOLLIER**, David. 2012. Commons als transformative Kraft. Zur Einführung, in Helfrich, Silke/ Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat.* Transcript. Bielefeld: 15-23.

HENNING, Christoph. 2015. *Theorien der Entfremdung*. Junius. Hamburg

HEYER, Andreas. 2009. *Sozialutopien der Neuzeit. Bibliographisches Handbuch: Band 2: Bibliographie der Quellen des utopischen Diskurses von der Antike bis zur Gegenwart.* LIT. Berlin.

HOLLOWAY, John. 2010. *Kapitalismus aufbrechen*. Westfälisches Dampfboot. Münster.

HOLLOWAY, John. 2002 [2000]. Der Aufstand der Würde, in Brand, Ulrich/ Ceceña, Ana Esther (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion. „Chiapas" und ein anderes Politikverständnis*. Westfälisches Dampfboot. Münster: 110-135.

HORSTER, Detlef. 2005. *Ernst Bloch. Eine Einführung*. Junius. Wiesbaden.

JAEGGI, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Campus. Frankfurt am Main.

KALAMARAS, Panagiotis. 2010. Viele Leute hatten den Eindruck, die Revolution sei noch unvollendet, in A.G. Schwarz/ Sagris, Tasos/ Void Network (Hg.): *Wir sind ein Bild der Zukunft – Auf der Straße schreiben wir Geschichte. Texte aus der griechischen Revolte*. Laika. Hamburg: 31-33.

KARAMESSINI, Maria. 2013. Strukturkrise, Schocktherapie und Gender in Griechenland, in Kurz-Scherf, Ingrid/ Scheele, Alexandra (Hg.): *Macht oder ökonomisches Gesetz? Zum Zusammenhang von Krise und Geschlecht.* Westfälisches Dampfboot. Münster: 187-205.

KATSIAFICAS, George. 2014. Preface, in Van der Steen, Bart/ Katzeff, Ask/ Van Hoogenhuijze, Leendert (Hg.): *The City is Ours. Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present.* PM Press. Oakland: IX-XII.

KERKELING, Luz. 2012. *¡La Lucha Sigue! [Der Kampf geht weiter!]. EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands*. Unrast. Münster.

KIOUPKIOLIS, Alexandros/ **KARYOTIS**, Theodoros. 2013. *Self-management in contemporary Greece*. Conference Paper.

KOEFOED, Minoo. 2015. *Constructive Resistance in Crisis-Hit Greece: The Syntagma Square Movement and its Experiments with Radical Democracy.* Unveröffentlicht.

KOMPSOPOULOUS, Ioannis. 2016. Zentrale Strukturelemente des griechischen Kapitalismusmodells, in Agridopoulos, Aristotelis/ Papagiannopoulos, Ilias (Hg.): *Griechenland im europäischen Kontext. Krise und Krisendiskurse*. Springer. Wiesbaden: 91-105.

KÖPER, Jonas/ **TARABEN**, Usama. 2015. *Der Fall Griechenland. Fünf Jahre Krise und Krisenkonkurrenz*. GegenStandpunkt. München.

KORNETIS, Kostis. 2013. *Children of the Dictatorship. Student Resistance, Cultural Politics, and the "Long 1960s" in Greece.* Berghahn. New York.

KRITIDIS, Gregor. 2014. The Rise and Crisis of the Anarchist and Libertarian Movement in Greece, 1973-2012, in Van der Steen, Bart/ Katzeff, Ask/ Van Hoogenhuijze, Leendert (Hg.): *The City is Ours. Squatting and Autonomous Movements in Europe from the 1970s to the Present.* PM Press. Oakland: 63-93.

KROPOTKIN, Peter. 2014 [1892]. *Die Eroberung des Brotes*. Alibri. Aschaffenburg.

KROPOTKIN, Peter. 2011 [1902]. *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Trotzdem. Frankfurt.

LANDAUER, Gustav. 2003 [1907]. *Die Revolution*. Unrast. Münster.

LAPAVITASA, Costas et al. 2012. *Crisis in the Eurozone*. Verso Books. London.

LATOUCHE, Serge. 2012 [2007]. *Farewell to Growth*. Polity. Cambridge.

MAKRYGIANNI, Vaso/ **TSAVDAROGLOU**, Haris. 2011. Urban planning and revolt: a spatial analysis of the December 2008 uprising in Athens, in Vradis, Antonis/ Dalakoglou, Dimitris (Hg.): *Revolt and Crisis in Greece. Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come.* AK Press & Occupied London. Oakland: 29-57.

MALATESTA, Errico. 1987 [1918]. *Anarchismus und Gewalt*. Edition Anares. Bern.

MARCUSE, Herbert. 2008 [1969]. *Versuch über die Befreiung*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

MARX, Karl/ **ENGELS**, Friedrich. 1983 [1894]. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 3, in Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke. Band 25.* Dietz. Berlin (DDR).

MARX, Karl/ **ENGELS**, Friedrich. 1976 [1844]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke. Band 1.* Dietz. Berlin (DDR): 378-391.

MARX, Karl/ **ENGELS**, Friedrich. 1972 [1848]. Das Manifest der kommunistischen Partei, in Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke. Band 4.* Dietz. Berlin (DDR): 459-493.

MARX, Karl/ **ENGELS**, Friedrich. 1968 [1867]. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1, in Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke, Band 23.* Dietz. Berlin (DDR): 11-802.

MARX, Karl/ **ENGELS**, Friedrich. 1968 [1844]. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke. Ergänzungsband, 1. Teil.* Dietz. Berlin (DDR): 465-588.

MARX, Karl/ **ENGELS**, Friedrich. 1962 [1875]. Konspekt von Bakunins Buch "Staatlichkeit und Anarchie", in Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke. Band 18.* Dietz. Berlin (DDR): 597-642.

MARX, Karl/ **ENGELS**, Friedrich. 1962 [1867]. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, in Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke. Band 23.* Dietz. Berlin (DDR).

MAUSS, Marcel. 1990 [1924]. *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.

MICHALITSCH, Gabriele. 2006. *Die neoliberale Domestizierung des Subjekts. Von den Leidenschaften zum Kalkül*. Campus. Frankfurt am Main.

MILL, John Stuart. 1988 [1869]. *The Subjection of Women*. Hackett. Indianapolis.

MITTENDREIN, Lisa. 2013. *Solidarität ist alles, was uns bleibt. Solidarität in der griechischen Krise.* AG SPAK. Neu-Ulm.

MÜMKEN, Jürgen. 2009. Postanarchismus. Anarchistische Theorie (in) der Postmoderne, in Degen, Hans Jürgen/ Knoblauch, Jochen (Hg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahme. Perspektiven.* Schmetterling. Stuttgart: 139-157.

NDOMINO/ BELLEVILLE SIN PATRON. 2012. *Statuten für selbstverwaltete Betriebe*. Unveröffentlicht.

NEGT, Oskar. 2012. *Nur noch Utopien sind realistisch. Politische Interventionen*. Steidl. Göttingen.

NEGT, Oskar. 1987 [1984]. *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit.* Campus. Frankfurt am Main.

NEUPERT-DOPPLER, Alexander. 2015. *Utopie. Vom Roman zur Denkfigur*. Schmetterling. Stuttgart.

NOHLEN, Dieter et al. (Hg.). 1998. *Lexikon der Politik. Band 7: Politische Begriffe.* C.H. Beck. München.

NORDMANN, Jürgen. 2013. *Die neoliberale Gesellschaft. Ein theoretischer Umriss*. Institut für die Gesamtanalyse der Wirtschaft. Linz.

OFFENE GESAMTVERSAMMLUNG DER WOHNBESETZUNG NOTARA 26. 2016. *Mitteilung der Wohnbesetzung für Flüchtlinge und Migranten/Migrantinnen NOTARA 26 über den Brandanschlag vom 24. August.* Flugblatt.

OOSTINGA, Hansi. 2009. „Wir kriegen nur, wofür wir kämpfen!" – Anarchosyndikalismus heute, in Degen, Hans Jürgen/ Knoblauch, Jochen (Hg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahme. Perspektiven.* Schmetterling. Stuttgart: 41-55.

PAPADIMITROPOULOU, Panagiotis. 2010. Wahrnehmungen von Gewalt unter griechischen anarchistischen Gruppen, in A.G. Schwarz/ Sagris, Tasos/ Void Network (Hg.): *Wir sind ein Bild der Zukunft – Auf der Straße schreiben wir Geschichte. Texte aus der griechischen Revolte*. Laika. Hamburg: 70-86.

PFAFF, Friederike. 2009. Anarchafeminismus, in Degen, Hans Jürgen/ Knoblauch, Jochen (Hg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahme. Perspektiven.* Schmetterling. Stuttgart: 91-108.

POLANYI, Karl. 2013 [1944]. *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

PÓR, George. 2012. Commoning lernen, in Helfrich, Silke/ Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat.* Transcript. Bielefeld: 264-266.

POVINELLI, Elizabeth A. 2011. *Economies of Abandonment: Social Belongings and Endurance in Late Liberalism*. Duke University Press. Durham.

PROBST, Sonja/ **PROBST**, Ernst. 2011. *„Meine Worte sind wie die Sterne" – Die Entstehung der Rede des Häuptling Seattle*. GRIN. München.

PSARRAS, Dimitris. 2014 [2012]. *Neofaschisten in Griechenland. Die Partei Chrysi Avgi.* Laika. Hamburg.

REDaktion (Hg.). 1997. *Chiapas und die Internationale der Hoffnung*. Neuer ISP-Verlag. Köln.

REITTER, Karl. 2012. *Bedingungsloses Grundeinkommen*. Mandelbaum. Wien.

ROSA, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp. Berlin.

ROSA, Hartmut. 2014 [2013]. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit.* Suhrkamp. Berlin.

ROTH, Karl Heinz. 2012. *Griechenland: Was tun?* VSA. Hamburg.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1981 [1755]. Welches ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, und wie wird sie vom Naturgesetz bestätigt? Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen, in Rousseau, Jean-Jacques: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Winkler. München: 59-124.

SCHUHMANN, Maurice. 2009. Anarchismus als Kulturbewegung. Versuch einer Annäherung an eine anarchistische Kulturtheorie, in Degen, Hans Jürgen/ Knoblauch, Jochen (Hg.): *Anarchismus 2.0. Bestandsaufnahme. Perspektiven.* Schmetterling. Stuttgart: 235-246.

SOLIDARITY SOCIAL MEDICAL CENTER. 2014. *Ohne Titel*. Broschüre.

STIGLITZ, Joseph E. 2004 [2002]. *Die Schatten der Globalisierung.* Wilhelm Goldmann Verlag. München.

STIRNER, Max. 1986 [1844]. *Der Einzige und sein Eigentum*. Reclam. Stuttgart.

STOWASSER, Horst. 2012 [2007]. *Anarchie! Idee - Geschichte - Perspektiven*. Nautilus. Hamburg.

STRAUSS, Anselm/ **CORBIN**, Juliet. 1990. *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory Procedures and Techniques*. Sage Publications. Newbury Park..

UNMÜSSIG, Barbara. 2012. Vorwort, in Helfrich, Silke/ Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat.* Transcript. Bielefeld: 13-14.

VERSCHWÖRUNG DER FEUERZELLEN. 2014. *Warum wir eure Nächte in Brand stecken. Kommunikees griechischer Nihilisten.* Ohne Angabe.

VRADIS, Antonis/ **DALAKOGLOU**, Dimitris. 2011. Spatial Legacies of December and the Right to the City, in Vradis/ Antonis, Dalakoglou, Dimitris (Hg.): *Revolt and crisis in Greece. Between a present yet to pass and a future still to come.* AK Press & Occupied London. Oakland: 77-88.

WILDT, Andreas. 1998. Soldarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in Bayertz, Kurt (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem.* Suhrkamp. Frankfurt am Main: 202-216.

WITTKOP, Justus F. 1996 [1973]. *Unter der schwarzen Fahne. Aktionen und Gestalten des Anarchismus*. Karin Kramer Verlag. Berlin.

ZELEPOS, Ioannis. 2014. *Kleine Geschichte Griechenlands. Von der Staatsgründung bis heute.* C.H.Beck. München.

ZIMBARDO, Philip. 2017 [2007]. *Der Luzifer-Effekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*. Springer. Berlin.

ZIPS, Werner. 2007 [2003]. *Gerechtigkeit unter dem Mangobaum. Rechtsanthropologische Forschung zu einer Insel des Rechts.* Facultas. Wien.

ZIPS, Werner. 2003. *Das Stachelschwein erinnert sich. Ethnohistorie als praxeologische Strukturgeschichte.* Facultas. Wien.

7.3. Hochschulschriften

APOSTOLIDOU, A. Sophia. 1991. *Wandlungen in der Sozialstruktur Griechenlands und Österreichs nach 1945 – unter besonderer Berücksichtigung der Bevölkerung, Verstädterung, und der sozialen Schichtung – ein Vergleich.* Diplomarbeit. Wien.

SOWA, Martin. 2016. *Landleben als Alternative in Zeiten der Wirtschaftskrise? Migrationstendenzen junger Menschen von der Stadt aufs Land in Griechenland*. Masterarbeit. Wien.

7.4. Zeitschriften

ANTONAKAKIS, Nikolaos/ **COLLINS**, Allan. 2015. The impact of fiscal austerity on suicide mortality. Evidence across the 'Eurozone periphery', in *Social Science & Medicine*. Vol. 145: 63-78.

DIETRICH, Wulf. 2014. Der Aderlass, in *Gesundheit braucht Politik. Zeitschrift für eine soziale Medizin.* Sonderausgabe „Austerität – tödliche Medizin für Griechenlands Gesundheitswesen": 27.

DIETRICH, Wulf/ **NIEDERMOSER**, Kathrin et al. 2014. „Die Sonntage haben ihre Farbe verändert…", in *Gesundheit braucht Politik. Zeitschrift für eine soziale Medizin.* Sonderausgabe „Austerität – tödliche Medizin für Griechenlands Gesundheitswesen": 4-5.

GKARTZIOS, Manelaos. 2013. Leaving Athens: Narratives of counterurbanisation in times of crisis, in: *Journal of Rural Studies* (32): 158-167.

HABERMANN, Friederike. 2011. Gutes Leben mit Ecommony, in *Streifzüge. Magazinierte Transformationslust.* N. 51. Frühling 2011: 8-10.

KENTIKELENIS, Alexander/ **KARANIKOLOS**, Marina/ **PAPANICOLAS**, Irene et al. 2011. Health effects of financial crisis: omens of a Greek tragedy, in *The Lancet*. Vol. 378: 1457-1458.

KENTIKELENIS, Alexander/ **KARANIKOLOS**, Marina/ **REEVES**, Aaron et al. 2014. Greece's health crisis: from austerity to denialism, in *The Lancet*. Vol. 383: 748-753.

KOKKINIDIS, George. 2014. Spaces of possibilities: workers' self-management in Greece, in *Organization*. Vol. 22, Issue 6, 2015: 847-871.

KÖSE, Dilan. 2016. „Wir sind der Zorn“ (Exoume thn Orgh). Die Romanos-Bewegung 2014 in Griechenland als konstituierender Bruch im postpolitischen Krisenregime, in *sub\urban. zeitschrift für kritische stadtforschung.* Band 4, Heft 1: 53-74.

KRITIDIS, Gregor. 2010. “Irgendwann nehmen die Tränen Rache”. Zur Renaissance des Anarchismus in Griechenland, in *Das Argument.* 289/2010: 826-838.

MONTEVERDE, Julio. 2015 [2011]. Utopie ein Brückenschlag, in *Utopie. Magazin fuer Sinn & Verstand.* 1. Ausgabe, Jahrgang 1: 11-25.

NOTOPOULOU, Katerina. 2014. Gesundheit wird zur Ware gemacht, in *Gesundheit braucht Politik. Zeitschrift für eine soziale Medizin.* Sonderausgabe „Austerität – tödliche Medizin für Griechenlands Gesundheitswesen“: 13-15.

SPIDERALEX. 2015. Technologische Souveränität, in *Utopie. Magazin fuer Sinn & Verstand.* 1. Ausgabe, Jahrgang 1: 71-77.

STRASSEN AUS ZUCKER. 2014. Von Torten und Turnschuhen. Was wir von bedingungslosem Grundeinkommen und Degrowth halten, in *Straßen aus Zucker*. #12: 14-15.

THEODOSSOPOULOS, Dimitiris. 2016. Philanthropy or solidarity? Ethical dilemmas about humanitarianism in crisis-afflicted Greece, in *Social Anthropology*. Volume 24, Issue 2: 167-184.

WEEKS, Kathi. 2015 [2011]. Das Problem mit der Arbeit. Feminismus, Marxismus, Anti-Arbeitspolitik und Post-Arbeitsvorstellungen, in *Utopie. Magazin fuer Sinn & Verstand.* 2. Ausgabe, Jahrgang 2: 58-71.

WEINBERG, Harald. 2014. Die Krise als Vorwand zur Zerstörung…, in *Gesundheit braucht Politik. Zeitschrift für eine soziale Medizin.* Sonderausgabe „Austerität – tödliche Medizin für Griechenlands Gesundheitswesen“: 18-20.

XANTHOS, Andreas. 2014. Verbesserungswürdig, aber offen für Alle, in *Gesundheit braucht Politik. Zeitschrift für eine soziale Medizin.* Sonderausgabe „Austerität – tödliche Medizin für Griechenlands Gesundheitswesen“: 11-12.

7.5. Tonträger

CHAPMAN, Tracy. 1988. Mountains O‘ Things, aus Tracy Chapman: *Tracy Chapman*. LP. Elektra.

COHEN, Leonard. 1992. Anthem, aus Leonard Cohen: *The Future*. CD. Columbia.

K.I.Z. 2015. Hurra die Welt geht unter (feat. Henning May), aus K.I.Z.: *Hurra die Welt geht unter*. LP. Vertigo Records.

SCHNEEWITTCHEN. 1978. Unter dem Pflaster liegt der Strand, aus Schneewittchen: *Zerschlag deinen gläsernen Sarg*. LP. Philips.

SMITH, Patti. 1988. People Have the Power, aus Patti Smith: *Dream of Life*. LP. Arista.

THE KINKS. 1970. Apeman, aus The Kinks: *Lola Versus Powerman and the Moneygoround, Part One*. LP. Pye.

TON STEINE SCHERBEN. 2015 [1972]. *Keine Macht für Niemand*. LP. David Volksmund Produktion.

TON STEINE SCHERBEN. 1971. Macht kaputt was euch kaputt macht, aus Ton Steine Scherben: *Warum geht es mir so dreckig?* LP. David Volksmund Produktion.

THE MINUTEMEN. 1984. This Ain't No Picnic, aus The Minutemen: *Double Nickels on the Time.* LP. SST Records.

WECKER, Konstantin. 2011. Empört euch, aus Konstantin Wecker: *Wut und Zärtlichkeit.* CD. Sturm & Klang.

7.6. Internet

AGAMBEN, Giorgio/ **SCHÜMER**, Dirk. 2013. *Giorgio Agamben im Gespräch. Die endlose Krise ist ein Machtinstrument.* http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/giorgio-agamben-im-gespraech-die-endlose-krise-ist-ein-machtinstrument-12193816-p3.html (abgerufen am 29.8.2017).

ALTHAUS, Sarah. 2016. *Psiri, Monastiraki und Exarchia – Athens coolste Viertel*. http://www.rapunzel-will-raus.ch/psiri-monastiraki-und-exarchia-athens-coolste-viertel/ (abgerufen am 8.9.2017).

BERNATH, Markus. 2016. *Flüchtlinge in Griechenland. Mini-Oase im Flüchtlingschaos*. Neue Zürcher Zeitung. https://www.nzz.ch/international/europa/fluechtlinge-in-griechenland-mini-oase-im-fluechtlingschaos-ld.108994 (abgerufen am 16.5.2017).

BIRNBAUM, Robert/ **ZIEDER**, Christopher. 2015. *Griechenland gerettet, Europa kaputt*. Der Tagesspiegel. http://www.tagesspiegel.de/themen/reportage/alexis-tsipras-griechenland-gerettet-europa-kaputt/12049614.html (abgerufen am 23.1.2017).

CHOMSKY, Noam. 2011. *Studenten sollen Anarchisten werden*. http://www.zeit.de/campus/2011/04/sprechstunde-chomsky/seite-3 (abgerufen am 7.9.2017).

CHRISTIDES, Giorgos. 2017. *Ausbeutung in Griechenland. Urlaub bis zum Umfallen*. http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/griechenland-wie-die-reisebranche-griechische-beschaeftigte-ausbeutet-a-1158299.html (abgerufen am 21.9.2017).

DONNERBAUER, Paul. 2016. *City Plaza: Das Refugee-Hotel im Herzen von Athen*. Vice. https://www.vice.com/de_at/article/city-plaza-das-refugee-hotel-im-herzen-von-athen-123?utm_source=viceFBalps (abgerufen am 16.5.2017).

ENZINNA, Wes. 2015. *A Dream of Secular Utopia in ISIS' Backyard*. http://www.nytimes.com/2015/11/29/magazine/a-dream-of-utopia-in-hell.html (abgerufen am 7.9.2017).

EUROPEAN WOMEN'S LOBBY. 2012. *The price of austerity. The impact on women's rights and gender equality in Europe.* www.womenlobby.org

GALIATSTOS, Panagis. 2016. *Griechenland verkauft seine Bahn für 45 Millionen Euro an Italien*. Neue Zürcher Zeitung. https://www.nzz.ch/wirtschaft/wirtschaftspolitik/erfolgreiche-griechische-privatisierung-griechenland-verkauft-seine-bahn-fuer-45-millionen-euro-an-italien-ld.106041 (abgerufen am 23.1.2017).

GOECKE, Henry/ **PIMPERTZ**, Jochen/ **SCHÄFER**, Holger/ **SCHRÖDER**, Christoph. 2013. *10 Jahre Agenda 2010: ein Faktenpapier*. Institut der deutschen Wirtschaft Köln. http://www.iwkoeln.de (abgerufen am 23.1.2017).

HAN, Byung-Chul. 2014. *Warum heute keine Revolution möglich ist*. Süddeutsche Zeitung. http://www.sueddeutsche.de/politik/neoliberales-herrschaftssystem-warum-heute-keine-revolution-moeglich-ist-1.2110256 (abgerufen am 17.5.2017).

HARING, Nikolai. 2015. Ein europäischer „New Deal"? Wiener Zeitung Online. http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/literatur/buecher_aktuell/767106_Ein-europaeischer-New-Deal.html (abgerufen am 29.8.2017).

HÖHLER, Gerd / **SIMANTKE**, Elisa. 2015. *Worum es im Referendum genau geht.* Der Tagesspiegel. http://www.tagesspiegel.de/politik/griechenland-vor-der-volkabstimmung-worum-es-im-referendum-genau-geht/12008480.html (abgerufen am 23.1.2017)

IWF. 2013. *Greece: Ex Post Evaluation of Exceptional Access under the 2010 Stand-By Arrangement*. IMF Country Report No. 13/156. http://www.imf.org/external/pubs/ft/scr/2013/cr13156.pdf (abgerufen am 23.1.2017).

KÁLNOKY, Boris/ **MOUTZOURI**, Dimitra. 2014. *Griechenland in Angst vor linker Terrorwelle*. http://www.welt.de/politik/ausland/article124006562/Griechenland-in-Angst-vor-linker-Terrorwelle.html (abgerufen am 8.9.2017).

KAMPOURAKIS, Ioannis. 2017. *Political disillusionment in Greece: towar a post-political state?* Open Democracy. https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/ioannis-kampourakis/political-disillusionment-in-greece-toward-post-political-state (abgerufen am 6.9.2017).

KARYOTIS, Theodoros. 2014. *Vio.Me: workers‘ control in the greek crisis.* http://www.workerscontrol.net/authors/viome-workers-control-greek-crisis (abgerufen am 21.9.2017).

LAFAZANI, Olga. 2015. *Migrant's Social Center (Steki* Metanaston)*. http://www.analyzegreece.gr/solidarity/item/40-steki-metanaston (abgerufen am 8.9.2017).

MARCUSE, Herbert. 1965. Repressive *Toleranz*. http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65reprtoleranzdt.htm (abgerufen am 8.9.2017).

MÜHSAM, Erich. 1932. *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat. Was ist kommunistischer Anarchismus?* https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/erich-muehsam/168-erich-muehsam-befreiung-der-gesellschaft-vom-staat

MUIŽNIEKS, Nils. 2013. *Report. Following his visit to Greece, from 28 January to 1 February 2013*. https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?p=&id=2053611 (abgerufen am 8.9.2017).

PAVLOPOULOS, Dimitirs/ **VASSALOS**, Yiorgos. 2015. *Greece And The European Neoliberal Cage*. New Left Project. http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/greece_and_the_european_neoliberal_cage (abgerufen am 29.8.2017).

PONS. 2017. Stichwort: Krise. https://de.pons.com/%C3%BCbersetzung?q=krise&l=deel&in=&lf=de (abgerufen am 5.10.2017).

REINBOLD, Fabian/ **HEBEL**, Christina. 2011. *Alle Macht für die Technokraten*. Spiegel Online. http://www.spiegel.de/politik/ausland/italien-und-griechenland-alle-macht-fuer-die-technokraten-a-797304.html (abgerufen am 23.1.2017).

RÖTTELE, Stefan. 2016. *Populisten im Aufwind*. Frankfurter Neue Presse. http://www.fnp.de/nachrichten/politik/Populisten-im-Aufwind;art673,1980146 (abgerufen am 11.1.2018).

RÜTHER, Christian. 2010. *Soziokratie. Ein Organisationsmodell. Grundlagen, Methoden und Praxis*. http://soziokratie.org/wp-content/uploads/2011/06/soziokratie-skript2.7.pdf (abgerufen am 17.11.2017).

SCHÄFER, Dorothea. 2017. *Geborgtes Vertrauen auch nach zehn Jahren Dauerfinanzkrise*. Deutsches Insititut für Wirtschaftsforschung. Wochenbericht Nr. 32+33/2017: 1. http://www.diw.de/documefnts/publikationen/73/diw_01.c.563108.de/17-32-3.pdf (abgerufen am 29.8.2017).

STAVRIDES, Stavros. 2009. *The December 2008 Youth Uprising in Athens: Glimpses of a Possible City of Treshholds.* Veröffentlicht auf http://courses.arch.ntua.gr/stavrides.html

STELTER, Daniel. 2017. *Vor dem nächsten Großbrand*. http://www.manager-magazin.de/politik/weltwirtschaft/10-jahre-finanzkrise-vor-dem-naechsten-grossbrand-a-1160083.html

SVARNA, Foteini. 2014. *Financial Crisis and Domestic Violence – The Case of Greece*. http://thewip.net/2014/05/29/financial-crisis-and-domestic-violence-the-case-of-greece (abgerufen am 21.9.2017).

SCHMITT, Jan/ **OTTO**, Kim/ **KONOPATZKI**, Frank. 2015. *Milliarden-Deals mit Griechenland: Wer sind die Profiteure der Privatisierung?* ARD. http://www1.wdr.de/daserste/monitor/sendungen/milliarden-deals-mit-griechenland-100.html (abgerufen am 23.1.2017).

SMITH, Flo. 2017. *Die Presse ist beim G20-Gipfel in Hamburg nicht mehr sicher.* http://www.huffingtonpost.de/flo-smith/die-presse-ist-hier-nicht-sicher_b_17434624.html (abgerufen am 8.9.2017).

SUBCOMANDANTE MARCOS. 1996. *Erste Erklärung von La Realidad.* http://www.sterneck.net/politik/marcos-realidad/index.php (abgerufen am 8.9.2017).

THELEN, Raphael. 2013. *Drogenkonsum in Griechenland steigt. Überdosis Krise*. TAZ. http://www.taz.de/!5063185 (abgerufen am 8.10.2017).

TEUNE, Simon/ **HUMMEL**, Thomas. 2017. *„Die Strategie der Polizei ist kolossal gescheitert"*. http://www.sueddeutsche.de/politik/protestforscher-ueber-g-chaos-die-strategie-der-polizei-ist-kolossal-gescheitert-1.3579457 (abgerufen am 8.9.2017).

VRADIS, Antonios/ **DALAKOGLOU**, Dimitris K. 2009. Anarchism, Greece, in Ness, Immanuel (Hg): *The International Encyclopedia of Revolution and Protest*. Blackwell Reference Online. http://www.revolutionprotestencyclopedia.com/subscriber/tocnode.html?id=g9781405184649_chunk_g978140518464964 (abgerufen am 8.9.2017).

WAGENKNECHT, Sahra. 2013. *10 Jahre Agenda 2010*. http://www.sahra-wagenknecht.de/de/article/1669.10-jahre-agenda-2010.html (abgerufen am 23.1.2017).

URL1: http://www.taz.de/!5015409/ (abgerufen am 29.8.2017).

URL2: https://www.griechenland.net/nachrichten/politik/6582-oppositionsf%C3%BChrer-tsipras-bezeichnet-griechenland-als-%E2%80%9Eversuchskaninchen%E2%80%9C (abgerufen am 29.8.2017).

URL3: https://www.theguardian.com/politics/2013/apr/08/margaret-thatcher-quotes (abgerufen am 29.8.2017).

URL4: https://www.trend.at/politik/international/griechenland-eurogruppe-hilfsprogramm-5521452 (abgerufen am 29.8.2017).

URL5: http://www.n-tv.de/wirtschaft/Interview-mit-Okonom-Holger-Schmieding-Die-Bilanz-von-Syriza-ist-katastrophal-article15045431.html (abgerufen am 29.8.2017).

URL6: http://www.duden.de/rechtschreibung/Krise (abgerufen am 29.8.2017).

URL7: http://www.bpb.de/apuz/28383/wirtschaftsverfassung-fuer-europa?p=all (abgerufen am 29.8.2017).

URL8: http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/2262/beggar-my-neighbour-politik-v8.html (abgerufen am 4.9.2017).

URL9: http://www.statistik.at/web_de/statistiken/wirtschaft/oeffentliche_finanzen_und_steuern/maastricht-indikatoren/index.html (abgerufen am 23.1.2017).

URL10: http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/exportmacht-bundesrepublik-warum-deutschland-ein-neues-wirtschaftswunder-erlebt-1.1279112 (abgerufen am 23.1.2017).

URL11: https://www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2017/01/PD17_006_51.html;jsessionid=90942C4B0DC43E2EF2B4B5C3CF67777D.cae4 (abgerufen am 23.1.2017).

URL12: http://www.derstandard.at/2000050775798/Griechen-verdienen-immer-weniger (abgerufen am 23.1.2017).

URL13: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/14538/umfrage/wachstum-des-bruttoinlandsprodukts-in-griechenland/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL14: http://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=de&pcode=tsdec450 (abgerufen am 23.1.2017).

URL15: http://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/8194181/3-31082017-AP-DE.pdf/81952aab-1b88-4f57-b37d-668b641137c2 (abgerufen am 4.9.2017).

URL16: http://www.griechenland-blog.gr/2016/04/griechenland-hat-niedrigstes-arbeitslosengeld-in-europa/2137052/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL17: https://www.jungewelt.de/2016/12-20/058.php (abgerufen am 23.1.2017).

URL18: http://www.griechenland-blog.gr/2016/01/die-haelfte-der-haushalte-in-griechenland-ist-von-renten-abhaengig/2136663/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL19: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/14538/umfrage/wachstum-des-bruttoinlandsprodukts-in-griechenland/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL20: http://www.zeit.de/politik/ausland/2011-11/papandreou-referendum-absage (abgerufen am 23.1.2017).

URL21: http://ec.europa.eu/economy_finance/bef2009/speakers/mario-monti/index.html (abgerufen am 23.1.2017).

URL22: http://www.syriza.gr/article/SYRIZA---THE-THESSALONIKI-PROGRAMME.html (abgerufen am 23.1.2017).

URL23: http://www.morgenpost.de/incoming/article205446911/Umstrittener-Popstar-Wer-ist-Yanis-Varoufakis.html (abgerufen am 23.1.2017).

URL24: http://www.consilium.europa.eu/de/council-eu/eurogroup/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL25: http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/europa/europaeische_union/881046_Der-Sueden-der-Schnaps-und-die-Frauen.html (abgerufen am 22.3.2017).

URL26: http://www.bild.de/politik/ausland/wladimir-putin/oder-alexis-tsipras-wer-ist-fuer-uns-gefaehrlicher-39827922.bild.html (abgerufen 22.2.2015)

URL27: https://www.youtube.com/watch?v=fYcBSVkLszw (abgerufen 22.2.2015).

URL28: http://tvthek.orf.at/program/ZIB-24/1225/ZIB-24/9269202/Unmut-ueber-Griechen-waechst/9269204 (abgerufen am 23.2.2015)

URL29: http://www.griechenland-blog.gr/2015/07/ergebnis-des-referendums-in-griechenland/2135445/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL30: https://www.statista.com/statistics/276402/urbanization-in-greece/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL31: http://www.derstandard.at/1332323970738/Landwirt-werden-Junge-Griechen-wollen-massenhaft-in-Provinzen-ziehen (abgerufen am 23.1.2017).

URL32: https://panjikacooperative.wordpress.com/home/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL33: http://www.griechenland-blog.gr/2013/03/dramatischer-appell-einer-schuldirektorin-in-griechenland/12550/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL34: http://www.griechenland-blog.gr/2014/12/kinderarmut-in-griechenland-bei-40-prozent/2134017/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL35: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_de.pdf (abgerufen am 23.1.2017).

URL36: http://www.griechenland-blog.gr/tag/aerztemangel/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL37: http://www.mkiellinikou.org/en/2014/07/06/the-social-trojan-horse-has-arrived/ (abgerufen am 23.1.2017).

URL38: http://www.ekathimerini.com/207673/article/ekathimerini/news/free-healthcare-medicines-to-begin-on-june-1 (abgerufen am 4.9.2017).

URL39: https://placard.ficedl.info/IMG/arton4015.jpg?1329068241 (abgerufen am 8.9.2017).

URL40:
http://www.europarl.europa.eu/meps/de/125092/KOSTADINKA_KUNEVA_home.html (abgerufen am 8.9.2017).

URL41: http://www.ansamed.info/ansamed/en/news/sections/politics/2012/05/11/Greece-than-half-police-officers-voted-Neonazi-party_6854190.html (abgerufen am 8.9.2017).

URL42: http://www.focus.de/politik/deutschland/g20-cdu-politiker-fordert-schliessung-linker-szenetreffs_id_7331819.html (abgerufen am 8.9.2017).

URL43: http://derstandard.at/2000061132480/Nach-G-20-Sobotka-will-Versammlungsrecht-nachschaerfen (abgerufen am 8.9.2017).

URL44: http://diepresse.com/home/ausland/aussenpolitik/5249625/Nach-G20Gipfel_Kommt-europaweite-ExtremistenDatei (abgerufen am 8.9.2017).

URL45: http://www.faz.net/aktuell/politik/europawahl/europawahl-2014-syriza-siegt-in-griechenland-12957907.html (abgerufen am 8.9.2017).

URL46: https://de.sputniknews.com/german.ruvr.ru/2012_09_22/89044026/ (abgerufen am 8.9.2017).

URL47: https://en.squat.net/2014/06/07/athens-shots-fired-at-kvox-squat/ (abgerufen am 8.9.2017).

URL48:
http://diepresse.com/home/wirtschaft/international/4719707/Griechenland_Varoufakis-im-Zentrum-Athens-attackiert (abgerufen am 8.9.2017).

URL49: http://www.sueddeutsche.de/news/panorama/kriminalitaet-autonome-werfen-brandsaetze-auf-haus-des-griechischen-staatsministers-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-160605-99-193088 (abgerufen am 8.9.2017).

URL50: http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Unemployment_statistics (abgerufen am 8.9.2017).

URL51: http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/eurokrise/griechenland/griechen-bekommen-oeffentlich-rechtlichen-sender-ert-zurueck-13565153.html (abgerufen am 8.9.2017).

URL52: https://www.degrowth.de/de/2016/11/einen-grossen-schritt-weiter-auf-dem-weg-zur-utopie (abgerufen am 21.9.2017).

URL53: https://best-hotel-in-europe.eu (abgerufen am 21.9.2017).

URL54: http://solidarity2refugees.gr/ (abgerufen am 21.9.2017).

URL55: http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-01/fluechtlinge-eu-kommission-griechenland-unterkuenfte-kritik (abgerufen am 21.9.2017).

URL56: https://skoros.espivblogs.net/what-is-skoros (abgerufen am 21.9.2017).

URL57: http://genossenschaftsgruendung.de/was-ist-eine-genossenschaft (abgerufen am 21.9.2017).

URL58: http://www.viome.org/p/deutsch.html (abgerufen am 21.9.2017).

URL59: http://www.graswurzel.net/405/viome.php (abgerufen am 21.9.2017)

URL60: http://www.time-exchange.gr (abgerufen am 21.9.2017).

URL61: www.koino.com.gr (abgerufen am 8.12.2017).

URL62: https://countryeconomy.com/unemployment/greece?dr=2013-07 (abgerufen am 21.9.2017).

URL63: https://countryeconomy.com/unemployment/greece?dr=2017-04 (abgerufen am 21.9.2017).

URL64: http://www.griechenland-blog.gr/2012/03/anstieg-der-prostitution-in-athen-um-ueber-1500-prozent/7174/7174 (abgerufen am 21.9.2017).

URL65: http://www.unsereuropa.at/infos/solidarity4all.htm (abgerufen am 21.9.2017).

URL66: http://diepresse.com/home/ausland/eu/4653381/Griechenland_Suizidrate-massiv-angestiegen (abgerufen am 21.9.2017).

8. Anhänge

8.1. Abstract

Durch die multidimensionale Krise in Griechenland wurde die Lebensperspektive vieler Griech_innen stark eingeschränkt. Der Arbeitsmarkt und das ohnehin traditionell schwache Sozialsystem sind unter dem Druck der ökonomischen Depression und der Austeritätspolitik der Troika beinahe vollkommen zum Erliegen gekommen. Diese allgegenwärtigen Problemfelder können bei den Betroffenen zu einer Entfremdung und dem Hinterfragen von politischen und ökonomischen Institutionen (von der Europäischen Union über politische Parteien bis hin zur Geldwirtschaft) führen.

Durch diese Entfremdung kann wiederum eine Werteverschiebung hin zu postmateriellen Idealen ausgelöst werden. Parallel dazu versuchen Akteur_innen durch kollektiven Widerstand gegen Austeritätspolitik und Sozialabbau Handlungsmacht wiederzuerlangen. Zusammen mit genanntem Wertewandel bildet dieser kollektive Widerstand die Grundlage für die Entstehung selbstverwalteter und solidarischer Strukturen, die über rein materielle Bedürfnisbefriedigung hinausgehen.

Der Hauptteil dieser Forschungsarbeit liegt auf denjenigen Initiativen, die eine reine Protesthaltung hinter sich gelassen haben und utopische, den Status quo überschreitende Elemente beinhalten. Diese alltagsutopischen Initiativen können in ihrer Ausrichtung recht unterschiedlich sein. Teil meiner Untersuchung ist u.a. eine Zeitbank, ein Ökodorf, ein Schenkladen, eine kollektiv verwaltete Fabrik, Konsum- und Dienstleistungsgenossenschaften sowie ein besetztes und Refugees zur Verfügung gestelltes Hotel. In diesen nichtstaatlichen Zusammenschlüssen werden althergebrachte Annahmen und Denkweisen über Themenfelder wie Organisation, Arbeit, Besitz oder zwischenmenschliche Beziehungen radikal in Frage gestellt.

Die selbstverwalteten Initiativen erfüllen sowohl materielle (Nahrung, Wohnraum etc.) als auch immaterielle Bedürfnisse (etwa nach nicht-entfremdeten Beziehungen). Sie erweitern die Gestaltungsoptionen der Beteiligten und können utopisches Denken und Handeln anstoßen. In ihnen können neue Ideen im kleinen Rahmen ausgetestet werden.

Schlagwörter: Griechenland, Krise, Entfremdung, Widerstand, Utopie, Postdemokratie, Selbstverwaltung, Organisation, Arbeit, Squatting, Anarchismus

8.2. Danksagung

Mein Dank gilt an erster Stelle denjenigen Griech_innen, die für mich weit mehr waren als bloße „Informant_innen“ oder Interviewpartner_innen und die gewissermaßen zu einer zweiten Familie geworden sind. Durch eure persönliche Offenheit und Großzügigkeit habe ich Griechenland lieben gelernt und tiefere Einblicke in die gegenwärtige Situation erhalten, als es mir durch rein wissenschaftliche Methoden je möglich gewesen wäre. Eugenia, Doros, Gogo, Maria, Christine, Stelios und Christos – wir sehen uns bald wieder!

Ausgesprochen wichtig war die Unterstützung von Manuela Banoža, mit der ich die gesamte Feldforschung absolvierte und deren Forschung sich mit dieser Masterarbeit ausgezeichnet ergänzen wird. Danke für unzählige Stunden gemeinsamer Diskussionen und Reflexionen. Nicht vergessen möchte ich an dieser Stelle Inés Morales, die nicht nur in Athen eine große Unterstützung war und mit der wir hoffentlich bald wieder durch Exarchia ziehen werden.

Großer Dank geht an alle geduldigen Korrekturleserinnen: Julia Schranz, Steffi von der *Librería Utopía*, Milena Gegios und Karina Grandits.

Zu guter Letzt möchte ich mich bei meinem Betreuer Werner Zips bedanken, der mir so viel Freiheit wie möglich und so viel Unterstützung wie nötig gegeben hat. Außerdem entstand auf dem Feldpraktikum in Leonidio und Patras die Grundidee für diese Arbeit. Danke auch dafür.

Georg Rosenitsch

Wien, im Jänner 2018

P.S.: Liebe Eltern, solltet ihr hier jemals einen Blick hineinwerfen: Danke natürlich auch an euch. Einfach so.