

Thomas Seibert

# Zur Ökologie der Existenz

Freiheit, Gleichheit, Umwelt

## Danksagung

Der kollektive Charakter politischen Philosophierens versteht sich von selbst und bezeugt sich in diesem Buch im freizügigen Gebrauch des Zitats und dem weitgehenden Verzicht auf Polemik. Glücklicherweise entbindet mich die Selbstverständlichkeit des Gemeinsamen nicht von der Freude, auch namentlich Dank sagen zu dürfen. An erster Stelle möchte ich Ivo Eichhorn, Mario Neumann und Michael Rammingen nennen, die den Text während der Niederschrift genau mitgelesen und kommentiert haben. Für weitere Einnisierungen danke ich Marek Arlt, Markus Dauss, David Döll, Uve Gierth, Martin Glasnapp, Monika Hufnagel, Christoph Kleine, Volker Köhnen, Nadja Meisterhans und Andrea Ypsilanti. Ein ganz besonderer Dank geht an die Rosa Luxemburg Stiftung, die es mir großzügig ermöglicht hat, ein halbes Jahr lang von morgens bis abends nichts anderes tun zu müssen als zu schreiben – grüßen möchte ich dazu Micha Brie, Mario Candeias, Alex Demirović, Irene Dölling, Katja Kipping und Rainer Rilling, grüßen möchte ich an dieser Stelle aber auch Katja Maurer. Ein anderer Dankesgruß geht nach Hamburg, zu Carola, Karl-Heinz und Milli. Danken möchte ich schließlich allen anderen Gefährte\*innen langer Jahre der politischen Aktion wie des philosophischen Streits und den Freund\*innen, die gut wissen, dass sie hier gemeint sind. Für B. R.

## Impressum

© LAIKA Verlag Hamburg 2017 // LAIKATheorie Band 73 // Thomas Seibert:  
*Zur Ökologie der Existenz – Freiheit, Gleichheit, Umwelt* // 1. Auflage // Satz  
und Cover: Schmidt/Pomplun // Foto des Autors: Katrin Schilling, Frank-  
furt // Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm // www.laika-verlag.de // ISBN:  
978-3-944233-75-8

## Inhalt

Willkommen in der kritischen Zone. Eine Einladung	9
<b>I. Zur Sache</b>	27
Kapitel 1 Warum und zu welchem Ende studiert man politische Philosophie? Eine Wegbeschreibung	29
Kapitel 2 Nach dem Ende der Geschichte ist vor dem Ende der Geschichte. Eine Ortsbegehung	39
Kapitel 3 Erweiterte Kampfzonen. Kurzer Lehrgang über einige unvergessliche Abenteuer	93
Rekapitulation im Übergang zum Erbe des Mai 68	143
<b>II. Mai 68 und die Folgen: Einführung in das Erbe des 20. Jahrhunderts</b>	145
Kapitel 1 Wegbeschreibung, gegebenenfalls wiederholt zu lesen	147
Kapitel 2 Die Welt verändern, das Leben ändern	153
Kapitel 3 Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand	187
Kapitel 4 Nicht eins. Feminismus und Feminismen	243
Kapitel 5 Politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum	259
Kapitel 6 Das unvollendete Projekt der Moderne	297
Rekapitulation im Übergang zur Kritik der Freiheit	312

III. Kritik der Freiheit	317
Kapitel 1 Wegbeschreibung, gegebenenfalls wiederholt zu lesen	319
Kapitel 2 Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit	327
Kapitel 3 Künste der Freiheit: Anarchismus, Sozialismus, Kommunismus	351
Kapitel 4 Plattformen der Reformation	393
Quellen	427
Register	455

Wir haben keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.  
Hebräer 13, 14

Gemeinsam in der Wüste zu leben, mit dem gemeinsamen Vorschuss, sich nicht mit ihr zu versöhnen, hierin besteht die Prüfung, und hierher rührt das Licht.

Tiqqun, *Theorie des Blooms*: 101

Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen – unbekümmert darum, dass es eine ›große Revolution‹ und wiederum eine ›große Reaktion‹ gegen dieselbe gegeben hat, ja dass es beides noch gibt: es sind doch nur Wellenspiele, im Vergleich mit der wahrhaft großen Flut, in welcher wir treiben und treiben wollen!

Friedrich Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Aphorismus 197

Wir waren auf der Suche nach anderen Möglichkeiten, uns zu jenem ganz anderen zu verhalten, das wir im Kommunismus verkörpert sahen. (...) Ein nietzscheanischer Kommunist sein, das war natürlich nicht praktikabel und, wenn Sie so wollen, lächerlich. Ich wusste das wohl.

Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*: 39

Wenn die Idee eines ›Kampfes um Anerkennung‹ als ein kritischer Interpretationsrahmen für gesellschaftliche Entwicklungsprozesse zu verstehen ist, dann bedarf es abschließend einer theoretischen Rechtfertigung des normativen Gesichtspunktes, von dem sie sich leiten lassen soll: die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang zu beschreiben verlangt nämlich, hypothetisch auf einen vorläufigen Endzustand vorzugreifen, aus dessen Blickwinkel heraus eine Einordnung und Bewertung der partikularen Ereignisse möglich ist.

Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*: 274

# Kapitel 4

## Plattformen der Reformation

Den Begriff der »Plattform« verdanke ich Hardt/Negri, die ihn im Schlusskapitel von *Common Wealth* einführen, der Sache nach aber schon in *Empire* verwenden. Dabei beschränken sich Hardt/Negri in beiden Büchern auf drei Plattformen, verweisen aber ausdrücklich darauf, dass ihre genaue Zahl letztlich in der »wirklichen Bewegung« der Geschichte wie der Werden bestimmt werden wird. Die strategische Bedeutung des Begriffs erschließt sich deshalb auch nicht in ihrer inhaltlichen, sondern in ihrer formalen Dreifalt. Einerseits stellt eine Plattform (1) eine Art gemeinsames Programm der Bewegung der Bewegungen bzw. der Multituden dar; sie ist insofern so etwas wie eine Übereinkunft über gemeinsamen zu erkämpfende Ziele, Rechte bzw. Forderungen. Andererseits benennt eine Plattform den Prozess des Durchkämpfens und zuletzt der Durchsetzung solcher Ziele, Rechte und Forderungen. Sie stellt insofern so etwas wie (2) einen organisierenden Prozess dar: das Programm ist in sich Organisation. Darüber noch hinaus aber ist eine Plattform der Ort der eminent zu verstehenden (3) Bildung ihrer Subjektivität: zunächst ein Ort von Subjektivierungen, zuletzt der Ort eines epochalen Subjekts. Allen Dimensionen einer Plattform kommen in je spezifischer Weise anarchistische, sozialistische und kommunistische Tendenzen zu.

Wenn ich mir Hardt/Negris Begriff der Plattform hier zueigen mache, bringe ich noch einmal die Besonderheit politischen Philosophierens zur Geltung. Sie liegt in der Verbindung eines zugleich philosophischen und politischen Diskurses mit Momenten der Selbstreflexion des Aktivismus und gewinnt dort ihr parteiliches »Wahrsprechen« (Foucault). In diesem Fall ist

das wortwörtlich zu verstehen, sofern ich den Gang durch die Plattformen der Reformation mit der Debatte um die »verbindende Partei« beginne, die alle Plattformen – deshalb heißt sie so – aufeinander beziehen will und darin die gefährlichste aller politischen Fragen stellt: die Machtfrage.

#### 4.1 Verbindende Partei

Wie einige andere Debatten geht auch die um eine verbindende Partei letztlich auf Marx zurück, der zwar nicht von einer verbindenden, dafür aber von einer »Partei im großen historischen Sinne« gesprochen hat. Die Wendung findet sich in einem Briefwechsel zwischen Marx und dem Dichter Ferdinand Freiligrath aus dem Jahr 1860, in dem beide um Sinn und Zweck der Partei streiten und sich dabei auch auf den acht Jahre zuvor aufgelösten *Bund der Kommunisten* beziehen. In künstler\*innenkritischer Perspektive wertet Freiligrath die Auflösung des *Bundes* als Befreiung und schreibt dem Freund am 28. Februar: »Auch die Partei ist ein Käfig, und es singt sich, selbst für die Partei, besser draus als drin.« Nur einen Tag später antwortet ihm Marx: »Der *Bund*, wie die *société des saisons* zu Paris, wie hundert andere Gesellschaften, war nur eine Episode in der Geschichte der Partei, die aus dem Boden der modernen Gesellschaft naturwüchsig sich bildet. (...) Als ob ich unter »Partei« einen seit acht Jahren verstorbenen Bund oder eine seit zwölf Jahren aufgelöste Zeitungsredaktion verstehe. Unter Partei verstand ich die Partei im großen historischen Sinne.«

Die in diesem Briefwechsel eröffnete Debatte zieht sich durch die gesamte moderne Revolutionsgeschichte und hat ihre letzten großen Wendungen nicht zufällig 1968, dann in der Zeit nach 1989 und schließlich im Aufbruch der Bewegung der Bewegungen im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts gefunden. Strategischer Punkt war und ist dabei die zuerst 1968, dann 1989 vollzogene Abwahl der sozialdemokratischen und marxistisch-leninistischen Parteien, die schon bald in die Suche nach einer »Partei neuen Typs« überführt wurde. Geschah dies praktisch in einer Vielzahl von Um- oder Neugründungen an den Rändern der sozialistischen und kommunistischen und in der Bildung erster grüner Parteien, kann das hier bereits nacherzählte Gespräch zwischen Lefebvre und Régulier (1977) als eine erste, noch heute

aktuelle Reflexion des Prozesses verstanden werden. Von untergründig weltweit weiter Bedeutung war 1980 die Gründung der brasilianischen *Partido dos Trabalhadores e das Trabalhadoras* (PT, Partei der Arbeiter und Arbeiterinnen). Sie sammelte noch unter der Militärdiktatur Versprengte aller Strömungen der gewaltsam zerschlagenen Linken zu dem Versuch, eine Partei weder marxistisch-leninistischen noch sozialdemokratischen Typs zu schaffen. Seine Verdichtung fand dieses Experiment in dem Begriff einer »Bewegungspartei«, der in der Rückbindung der PT einerseits an die Gewerkschaften, andererseits an die Bewegungen der ländlichen und städtischen Armen realisiert wurde. Dabei verstand sie sich bald als integraler Teil eben nicht nur der brasilianischen, sondern auch der globalen Bewegungen: wesentlich mit ihrer Unterstützung entstand das Weltsozialforum als der erste Versuch, die sozialen Kämpfe des 21. Jahrhunderts in einer Internationalen zu koordinieren. Seit 2003 von den im Städtischen Angekommenen in Regierungsposition gewählt, verfiel auch die PT einem Prozess der Korruption und Absorption – ohne doch gänzlich abgestorbenen zu sein.

Seither ist es überall auf der Welt zu ähnlichen Aufbrüchen gekommen. Anfang des 21. Jahrhunderts stand die gleichsam unter programmatischem Titel angetretene *Partito Rifondazione Comunista* (PRC, Partei der kommunistischen Neugründung) im Brennpunkt nicht nur italienischer, sondern internationaler Aufmerksamkeit. In jüngerer Zeit folgten ihr die gerade genannte SYRIZA Griechenlands, kurz nach ihr die spanische PODEMOS (Wir können); einen anderen Weg eröffnete schließlich die als ungewolltes Beiprodukt der deutschen »Wiedervereinigung« entstandene Partei DIE LINKE. Von wiederum weltweiter Aufmerksamkeit begleitet wurde schließlich die im Jahr 2016 bewusst unter dem Slogan einer »political revolution« angetretene Wahlkampagne des der *Democratic Party* der USA entstammenden Sozialisten Bernie Sanders, deren organisationspolitische Folgen gerade erst diskutiert werden. In dessen Kontext gehört zuletzt der unter dem Vorsitz Jeremy Corbyn's unternommene Versuch einer linken Erneuerung der britischen *Labour Party*. Für alle diese Experimente gilt, dass sie einen im Grundmotiv vergleichbaren strategischen Ansatz nach den historisch jeweils gegebenen, meist noch immer nationalen Bedingungen variieren.

#### 4.1.1

Die gleichsam idealtypische Rolle der aktuell bereits in einem Nachfolgeprojekt aufgehenden italienischen *Rifondazione* zeigt sich daran, dass ihren strategischen Debatten die Formel der *partito connettivo* (verbindende Partei) entstammt, zu deren Erläuterung ich jetzt Mimmo Porcaro das Wort gebe, einem der PRC verbundenen Theoretiker und Aktivisten.

Porcaro unterscheidet die verbindende Partei nicht nur von der marxistisch-leninistischen wie von der sozialdemokratischen Partei, sondern überhaupt von jeder Partei wortwörtlichen Sinnes und spricht ihr deshalb zunächst einmal den ebenso weichen wie nach innen und außen offenen Charakter eines »Gewebes« zu. Dieses Gewebe durchwirkt er dann mit zwei anderen, gleichermaßen diffusen Formationen, die er zum einen als »gesellschaftliche«, zum anderen als »führende Partei« bezeichnet. Auch sie sind keine Parteien üblichen Verständnisses, heißen aber so, weil sie je für sich und doch gemeinsam die Funktionen erfüllen sollen, die früher der einen, in sich geschlossenen, zuletzt stets ebenso bürokratisierten wie korruptierten Partei zukamen: »kulturelle und theoretische Ausarbeitung, soziale Analyse, Sozialisierung der Massen usw.«. Im Widerspiel der gesellschaftlichen, der verbindenden und der führenden Partei sollen diese Funktionen aber nicht mehr von einem, sondern von einer Vielzahl von politischen Subjekten wahrgenommen werden. Dem entspricht der hybride Charakter ihres Netzwerks, der »Vereine, Zeitungen, Bewegungen, intellektuelle Gruppen, Gewerkschaften und Arbeiterkollektive und auch Parteien im eigentlichen Sinn« in Kommunikation bringen soll, ohne deren Eigenständigkeit aufzuheben. Entscheidend ist dabei, dass dieses Cross-Over kein notgedrungen hingenommenes Provisorium, sondern die auf Dauer gewollte Sache selbst sein soll. Streng genommen wäre insofern gar nicht von einer Partei, sondern von einer Dialektik »verbindender Praktiken« (Mario Candéias) zu sprechen, also vom (verbal verstandenen) Wesen des Politischen selbst.

Im Begriff der verbindenden Partei bzw. der verbindenden Praktiken kommt nun allerdings auf den Punkt, dass sich das Gewebe der verbindenden, gesellschaftlichen und führenden Partei zuletzt doch in sich verdichten muss: Als Menge aller Mengen ist die verbindende Partei zugleich ein Teil

ihrer selbst. Dabei gibt es, und auch das ist eigens gewollt, keine für alle Situationen passende Blaupause: »Die Idee der *partito connettivo* beschränkt sich darauf, ein Problem zu benennen, das unterschiedlich gelöst werden kann: durch ein loses und flexibles Netzwerk; oder es entwickeln sich Netznoten mit größerer Bindekraft. Die Vielfalt kann in einer Partei aufgenommen werden, die – formal einheitlich – so organisiert ist, dass verschiedene Formen von Teilhabe, Aktivität und Dissens vorgesehen sind. Oder sie kann die Form eines Zusammenschlusses von Parteien, Vereinen oder Bewegungen annehmen. Schließlich kann die Bezeichnung *partito connettivo* dem Gesamt der verbundenen Subjekte zustehen, oder der Partei, die die Aufgabe der Verbindung übernimmt.«

Die in die verbindende Partei verwobene, doch für sich eigenständige gesellschaftliche Partei setzt sich aus sozialen Organisationen zusammen, die ihren Ort in der verschlungenen »Kette von Festungen und Kasematten« haben, die Gramsci als *società civile*, als »Zivilgesellschaft« bezeichnet hat. Ihr Eigengewicht bewährt sich darin, das Verhältnis von gesellschaftlicher und verbindender Partei nicht zu einem Verhältnis der Repräsentation, sondern zu einem des gemeinsamen, in sich hybriden und gegebenenfalls konfliktiven, in jedem Fall aber postrepräsentationalen Regierens der Gesellschaft zu machen: praktische Gegen-Hegemonie und sogar Gegen-Gouvernementalität von unten, Vergesellschaftung des Staates von links.

#### 4.1.2

Nicht ihren wichtigsten, wohl aber ihren gefährlichsten Zug ziehen die verbindende und die gesellschaftliche dann aber in der »führenden Partei«. Ihr soll im Gesamtgewebe der verbindenden Praktiken zunächst einmal die Rolle zufallen, die bei Lenin dem Zentralkomitee zukam: Porcaro geht hier so weit, ihr der Reihe nach die Bestimmung von Strategie und Taktik, die Ausarbeitung eines »Grundsatzprogramms«, den »Entwurf einer neuen Form des Sozialismus« und schließlich die Zusammenführung »marxistischer, ökologischer, feministischer und anderer Ansätze« in zuletzt doch einem einzigen »Ansatz« zuzuschreiben. Allerdings soll, und hier trennen sich das Alte und das Neue, die Erfüllung dieser Aufgaben »nicht von einer politischen Einheit

allein übernommen werden, sondern muss von einer breiten Führungsgruppe gebilligt werden, der aufgeschlossene Menschen aus möglichst unterschiedlichen Zusammenhängen mit unterschiedlichen Erfahrungen angehören«.

Verdichtet wird das Neue schließlich in der Bestimmung des wechselnden Charakters der – entscheidend zuletzt! – immer nur auf befristete Zeit führenden Partei. Der stete Wechsel schließt den Wechsel ihres Subjekts ein: Je nach Situation kann die Führungsaufgabe von einer Partei wortwörtlichen Sinns, einer anders gearbeiteten Vereinigung, auch von einer Gewerkschaft, ja sogar von einer Zeitschrift erfüllt werden. Dem entspricht, dass es Porcaro zufolge »keineswegs sicher ist, ob eine solche richtungsweisende Gruppe aus einer der heutigen politischen Parteien hervorgehen kann«. So wird sich die führende Partei in der verbindenden Partei »wahrscheinlich aus politischen und intellektuellen Gruppen« bilden, »die auch aus Parteimitgliedern bestehen, sich aber nicht mit den Parteien selbst decken. Eine Stärke der verbindenden Partei liegt darin, dass sie solche informellen Mechanismen der Politikgestaltung, die in der traditionellen Massenpartei nicht geduldet waren, als wichtige Ressource anerkennt.«

Die eigentliche Bewährungsprobe dieser Partei neuen Typs soll dann aber in ihrem »Leninischen Moment« liegen. Darunter versteht Porcaro einen in der Kollektivität der führenden Partei auszubildenden »Stil des Denkens und Handelns«, der sich durch extreme Offenheit noch gegenüber den unscheinbarsten Veränderungen der jeweils gegebenen Situation auszeichnet, im Denken und Handeln des bolschewistischen Revolutionsführers seine idealtypische Ausprägung fand und deshalb mit seinem *nome de guerre* belegt wird: »»Lenin« ist daher die kontinuierliche Bewegung in und von Brüchen gegenüber jenen Überzeugungen, politischen Linien und Organisationsformen, die in einer vorherigen Konstellation gereift sind, träge ihre Problemsichten und Lösungen wiederholen und somit Gefangene der alten Klassenverhältnisse bleiben. Das ist der Kern des Parteikonzepts bei Lenin: die Idee einer Politik, die kontinuierlich die einfachen und direkten Reaktionen der Bewegungen und der Partei selbst so entwickelt, dass es möglich wird, die wechselseitigen Beziehungen zwischen allen Klassen und dem Staat zu verstehen und deshalb auch den ständigen Wandel dieser Beziehungen zu begreifen – letztlich für ein kommunistisches Ziel, das selbst ständig Gegenstand unaufhörlicher Neubestimmung ist.«

Konsequenterweise schließt dieser »Stil des Denkens und Handelns« eine rigorose Kritik der beiden zählbaren Trugbilder ein, die dem »kommunistischen Ziel« von Anfang an im Weg standen und noch heute im Weg stehen. Das erste Trugbild zeigt uns den Kapitalismus als eine bereits absterbende Gesellschaftsformation und reduziert Partei und Bewegung der Geschichte auf die Rolle von Geburtshelfer\*innen. Das zweite Trugbild präsentiert den Kapitalismus umgekehrt als die Gesellschaftsformation des bereits erreichten Endes der Geschichte, das zwar hier und dort verbessert, doch definitiv nicht mehr übersritten werden kann. Natürlich enthält das Bestehende Momente, an die Befreiung anschließt und anschließes muss – andernfalls wären immanente Kritik und immanente Transzendenz schlicht unmöglich. Doch treibt die kumulative Entfaltung der Freiheitspotenziale stets auf einen Punkt des Bruchs zu, der nicht einfach »ergriffen«, sondern immer auch, und sei es in einem winzigen Moment, aus dem Nichts gesetzt werden muss – in unseren Begriffen: aus der Antwort der existenzökologischen Freiheit auf die Freiheit: »die noch vor Sein und Zeit liegt«. Diesen Punkt des Ereignisses nennt Porcaro emphatisch »die Stunde Lenins«, weil es in ihr nicht länger um die bloße »Entwicklung des Potenzials einer gegebenen Situation«, sondern um »die Schaffung einer Situation« geht, »die noch nicht existiert«. Auf diese »Stunde Lenins« und dieses »Leninische Moment« muss das Gewebe und Sich-Verweben aller verbindenden Praktiken vorbereitet sein. Genau deshalb aber geht es bei all dem nicht um »Leninismus«, nicht um »die Rückkehr Lenins zu uns« und nicht um »unsere Rückkehr zu Lenin«. Es geht, in meinen Worten, nicht um Gläubigkeit (»Leninismus«), sondern allein um den Glauben (»Leninisches Moment«), also um das Vermögen der Partei, von einem Gewebe partieller Zusammenschlüsse zur universalen Partei der Geschichte zu werden.

#### 4.1.3

Im strategischen Projekt der verbindenden, dabei aber zu sich selbst in Differenz bleibenden Partei wird deutlich, dass und wie Kommunismus, Sozialismus und Anarchismus heute ins Gespräch kommen können. Das Gespräch selbst ist damit aber noch nicht geführt, im Gegenteil. Das zeigt sich schon

daran, dass Porcaros Theorie einer Partei tatsächlich neuen Typs schon im Entwurf hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt. Dieser Rückstand ist in fast jedem seiner Texte nachzulesen. Sie lassen, trotz der Offenheit ihrer wichtigsten Formulierungen, keinen Zweifel am Primat der Klassen und des Klassenkampfs: im Verhältnis zu ihm artikulieren alle anderen Kämpfe immer nur »Nebenwidersprüche«. Natürlich wird Porcaro das abstreiten und zu Recht darauf verweisen, dass er den Klassenkampf nicht bloß rhetorisch, sondern aus systematischen Gründen ausdrücklich als Sache »der Bürgerinnen und Bürger und Arbeiter und Arbeiterinnen« bezeichnet. Gleichen Rechts kann er darauf verweisen, dass er den derart ausdifferenzierten Klassenkampf eher im gesamtgesellschaftlichen Streit um die öffentlichen Güter und Dienste als in betrieblichen oder gar in Tarifauseinandersetzungen verortet. Doch setzt sich das letztlich unüberwundene Schema von Haupt- und Nebenwiderspruch wider die eigene Absicht schon durch das der Analyse zugrunde gelegte begriffliche Raster durch: In ihm können alle Differenzen, die keine oder nicht in erster Linie Klassenpositionen artikulieren, immer erst nachträglich zur Kenntnis genommen werden und folglich auch nur nachträglich zur Geltung kommen. Dem entspricht, dass die zu Recht eingeforderte Zusammenführung »marxistischer, ökologischer, feministischer und anderer Ansätze« offensichtlich als deren Einschreibung ins marxistische Register angelegt wird, das Porcaro eben nicht zufällig als ersten »Ansatz« nennt.

Wie aber kann, so ist jetzt zu fragen, die verbindende Partei als »Partei im großen historischen Sinne« näher bestimmt werden, wenn sie nicht (nur) als Organisation der in ihr zusammengeschlossenen gesellschaftlichen Gruppen und deshalb auch nicht (nur) als das »populäre Bündnis« identifiziert werden soll, in dem Porcaro sie ja nicht zu Unrecht aufgehen lässt? An dieser Stelle kommt zum Tragen, dass und warum ich die Debatte um die verbindende Partei dem Gang durch die Plattformen der Reformation vorangestellt habe: Ihre Grundbestimmung als »Partei im großen historischen Sinne« realisiert sie erst dann, wenn sie nicht nur *de jure*, sondern auch *de facto* zu der Plattform wird, die alle anderen Plattformen ins Gespräch und zur gemeinsamen Aktion bringt. Wie eingangs angedeutet, verstehe ich unter einer »Plattform« die Verdichtungen der epochalen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in (1) einem gemeinsamen Programm der Multituden, (2) den hybriden Prozess

des Durchkämpfens dieses Programms und (3) die Kommunikation seiner verschiedenen Subjektivierungen in einem epochalen Subjekt. Letzteres, das epochale Subjekt, ist dann aber eben keine soziologische Kategorie, sondern allein eine Kategorie des Denkens und der Aktivierung dieses Denkens in Praxis und Existenz. Die Ent-Formalisierung dieser Bestimmung ergibt sich erst aus dem Austausch der Plattformen selbst, der auf immer vielstimmig und also strittig bleiben wird.

Wendet man sich an dieser Stelle auf die »wirkliche Bewegung« der von ihrer neoliberalen Globalisierung durchherrschten Geschichte, versteht man nahezu unmittelbar, warum Hardt/Negri aus der Vielzahl ihrer Plattformen drei besonders hervorgehoben haben: eine Plattform der »Unterstützung des Lebens gegen das Elend«, eine Plattform der Teilhabe einer jeden »an der Konstitution der Gesellschaft«, und eine Plattform »gegen die Barrieren des Privateigentums« und für den »freien Zugang zum Gemeinsamen«. In den beiden ersten kommt die Spontanität der gegenwärtigen Kämpfe zur Sprache, die aus gegebenem Anlass einerseits Kämpfe gegen die jahrzehntelange Prekarisierung des Überlebens, andererseits Kämpfe gegen die imperiale Verwaltung der weltgesellschaftlichen Verhältnisse sind. Dabei legen Hardt/Negri großen Wert darauf, beide Plattformen zugleich als solche der Ankunft im Städtischen und darin als solche eines doppelt transnationalen Metropolenstreiks zu verstehen: transnational schon an jedem einzelnen Ort wie in der Vernetzung der kommunalen Demokratien zu ihrer verbindenden Partei. Damit ist zugleich gesagt, dass auch sie an jedem einzelnen Ort wie in der Vernetzung aller ihrer Orte transnational sein muss: für uns hier heißt das, dass die verbindende Partei nur eine europäische sein kann.<sup>35</sup>

Die dritte Plattform soll dann die Kämpfe »gegen die Barrieren des Privateigentums« und für den »freien Zugang zum Gemeinsamen« verdichten und stellt für Hardt/Negri deshalb die eigentlich strategische Plattform dar, die des Übergangs in einen revolutionären, auf die Abschaffung des Kapitals gerichteten Prozess aller Plattformen. Obwohl ich den Richtungssinn dieser Anordnung teile, glaube ich, dass auch sie sich einer Verhaftung ans marxistische

35 Den bislang reifsten Anlauf dazu unternimmt aktuell das *Democracy in Europe Movement 2025* (DIEM 25), vgl. dazu sein 2016 veröffentlichtes *Manifest*: <https://diem25.org/manifesto-lange-version/>.

Register verdankt. Dabei geht es mir nicht um eine Relativierung des anti-kapitalistischen *telos*, im Gegenteil: Nach dem Ende der Geschichte politisch zu sein, heißt auch für mich, noch immer vor dem Ende der Vorgeschichte zu stehen, d. h. vor der unumgänglichen Abschaffung der privaten Verfügung über den Reichtum des Gemeinsamen. Doch führt der Weg zu diesem *telos* nicht mehr direkt über die »soziale Frage« des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern über eine »Auge-in-Auge mit dem Kosmos« zu gewinnenden Perspektive, die sich erst aus dem Gesichtspunkt der existenzökologischen Freiheit ergibt. Deshalb spreche ich jetzt drei anderen, sich aufeinander beziehenden Plattformen strategischen Rang zu: der des Postwachstums, der des Guten Lebens und der der Rechte der Menschheit an unserer eigenen Person.

## 4.2 Postwachstum

Im September 2014 versammelten sich in Leipzig über 3000 Menschen zur 4. *Internationalen DeGrowth-Konferenz*: deutlich mehr, als zu allen Großveranstaltungen, zu der die Linke im selben Zeitraum aufrief. »DeGrowth« ist der englische Ausdruck für das, was ich hier »Postwachstum« nenne und anderswo »Entwachstum«, »Wachstumsrücknahme« oder »Wachstums-wende« heißt. Die Leipziger Konferenz war erklärtermaßen keine Versammlung nur der Linken, so wenig wie die ihr vorausgegangen Konferenzen von Paris, Barcelona, Montreal und Venedig. Sie brachte, um das gleich auf den kritischen Punkt zu bringen, Kräfte zusammen, die zunächst wenig gemeinsam haben. So kamen in Leipzig politische Protagonist\*innen der weißen metropolitane Mittelklassen zu Wort, die ein Ethos des Verzichts vorbringen, das für die Mehrzahl der Bewohner\*innen der Erde sinnlos wäre, weil sie nichts von dem haben, auf das verzichtet werden soll. Ihnen nicht allzu fern standen all diejenigen, die sich für einen »Green New Deal« einsetzen, also für eine ökologische Modernisierung des Kapitals. Das Wort ergriffen aber auch Aktivist\*innen und intellektuelle aus Bewegungen der Unterklassen oder indigener Gruppen, die an vielen Orten des globalen Südens militanten Widerstand gegen technologische Großprojekte leisten: auch gegen solche, die von erklärtermaßen sozialistischen Regierungen initiiert werden. Der Konsens dieser Regenbogenallianz kann gegenwärtig nur sehr allgemein umrissen

werden und ist deshalb noch weit davon entfernt, für das Gemeinsame der globalen Multituden einstehen zu können. Doch verleiht gerade dieser Rückstand der Plattform des Postwachstums strategische Bedeutung für ausnahmslos alle anderen Plattformen: weil die Konstruktion eines solchen Gemeinsamen wesentlich an der Frage des Wachstums hängt. Dies belegt bereits der aktuell erreichte Konsens aller Beteiligten, der zunächst »nur« darin besteht, Grenzen des Wachstums anzuerkennen, mit deren Überschreitung das Leben selbst bis zur Vernichtung aufgezehrt und die Erde so unbewohnbar wird wie der Mond.

Mit dieser Übereinkunft weist sich die Wachstums-Debatte als Echo der Studie des *Club of Rome* aus, in der sich der politische Durchbruch der Ökologie-Bewegungen verdichtete (1972). Auch wenn dieser Durchbruch noch immer nicht wirklich hegemonial geworden ist: empirisch liegt auf der Hand, dass die Grenzen noch heute dort liegen, wo der *Club of Rome* sie ausgemacht hat: »Wenn die gegenwärtige Zunahme der Weltbevölkerung, der Industrialisierung, der Umweltverschmutzung, der Nahrungsmittelproduktion und der Ausbeutung von natürlichen Rohstoffen unverändert anhält, werden die absoluten Wachstumsgrenzen auf der Erde im Laufe der nächsten hundert Jahre erreicht.«

Damit ist dann bereits der zweite Grund genannt, warum ich hier mit der Plattform des Postwachstums beginne: Das auf ihr verhandelte Problem macht uns insoweit »gemein«, als es uns allen eine Frist setzt, die selbst nicht zur Verhandlung steht. Vieles spricht dafür, dass wir an ihr scheitern werden: Die Hälfte der hundert Jahre, die uns 1972 eingeräumt wurden, wird bald verstrichen sein. Läuft die Frist ab, steht das, was uns an Möglichkeiten des Politischen dann noch geblieben ist, unter definitiv postapokalyptischen Bedingungen. Sie werden für die gelten, die ihnen schutzlos ausgeliefert sind, sie werden aber auch für die gelten, die dann noch über Schutzräume verfügen und ihre *gated communities* bedingungslos gegen die verteidigen, die das Pech haben, »draußen vor der Tür« zu sein. Die Ausgeschlossenen ihrerseits werden gar nicht umhin kommen, ihren menschenrechtsverbürgten Anspruch auf Teilhabe mit allen ihnen noch zur Verfügung stehenden Mitteln einzufordern: die Gewalt-sanktheit der bisherigen Klassen- und Anerkennungskämpfe wird dazu nur ein laues Vorspiel gewesen sein. Tritt die angekündigte Katastrophe ein, wird sich

die hier schon kurz angesprochene eigentliche Wahrheit allen apokalyptischen Denkens bestätigen. Sie lag und liegt in dem Schrecken, dass sich die Katastrophe immer schon ereignet hat und wir unser Leben immer schon als postapokalyptisches Leben führen. Dem Kollektiv Tiquun und allen, die ihm auf ihre eigene Weise folgen wollen, wird dann die Aufgabe zufallen, den Beweis dafür anzutreten, dass die Apokalypse die Freiheit so lange nicht ausgelöscht haben wird, wie sich auch auf einer verwüsteten Erde Kommunen zusammenfinden, die sie miteinander teilen. Die Geschichte aber, von der wir seit Hegel, von der wir nach und auch gegen Hegel gesprochen haben, diese Geschichte wird dann definitiv zugrunde gegangen und ins Werden zurückgesunken sein.

#### 4.2.1

Der Leipziger Konsens benennt aber auch die Grenze der ganzen Debatte, die präzise darin liegt, bis jetzt wenig mehr als eine Debatte über Grenzen zu sein. Nun kann zwar naturwissenschaftlich kaum bestritten werden, dass es solche Grenzen gibt. Doch liegt zugleich auf der Hand, dass ein Diskurs über Grenzen immer dann zur Unterwerfung aufruft, wenn er sie als unverrückbar vorgegeben und folglich unüberschreitbar setzt: als Grenzen einer nicht in Frage zu stellenden Endlichkeit, also einer generischen Entfremdung. Damit habe ich den dritten Grund benannt, um mit der Plattform des Postwachstums anzufangen: Selbst wenn der Diskurs des Postwachstums immer auch ein naturwissenschaftlicher sein muss, darf er weder zuerst noch zuletzt den Naturwissenschaften überlassen werden. Stattdessen muss er zu einem Diskurs des Politischen, also zu einem solchen der Existenz, der Praxis und ihrer Dialektik werden, zu einem öko-anarchistischen, öko-sozialistischen und öko-kommunistischen Diskurs. Enger an der Sache gesprochen: Der Diskurs des Postwachstums muß zur Sache einer »tiefen« und nicht einer »flachen« Ökologie werden (*deep ecology*; *shallow ecology*), darin aber zur Sache einer Existenzökologie. Im selben Zug schon verwischen die Grenzen. Sie tun dies zunächst in politischer Hinsicht: Weil es ein Unterschied ums Ganze ist, ob Grenzen des Wachstums aus der Position weißer Mittel- oder farbiger Unterklassen angesprochen werden, muss dem Begriff des Ent- oder Postwachstums der vor allem in Lateinamerika geprägte Begriff des Anti- oder Post-

Extraktivismus an die Seite gestellt werden (*anti- oder post-extractivismo*). Er bindelt den Widerstand gegen »neo-extraktivistische« Strategien der rückhaltlosen Plünderung natürlicher Rohstoffe zugunsten einer export- und folglich weltmarktorientierten »Entwicklung« und stützt sich dabei auf traditionelle Wirtschaftsweisen eines schonenden Umgangs mit der Erde (vgl. Quellen). Zugleich aber, und daran hängt hier alles, fordert der Anti- oder Post-Extraktivismus globale Gerechtigkeit in den Verhältnissen der Produktion und Konsumtion zur Erde: müssen Grenzen des Wachstums politisch festgelegt werden, werden sie zwar nicht allein, doch zuerst dem globalen Norden, in jedem Fall aber dem Kapital und dem Prozess kapitalistischer Globalisierung gezogen werden müssen. Eben diese Einsicht wird längst nicht von allen Protagonist\*innen des Postwachstums geteilt, allen voran von jenen nicht, die nach einem »Green New Deal« mit dem Kapital suchen. Der dritte Grund, mit dem Postwachstum zu beginnen, bewährt sich folglich darin, dass es dabei »nur« insoweit um ökologische Fragen geht, als es darin um Fragen der Gerechtigkeit und Gleichheit und also um solche der Freiheit geht. Und: Sie stellen sich auf einer so tief gelegten Ebene, dass erst auf ihr ernsthaft von »sozialen Fragen« und von »Demokratiefragen« die Rede sein kann. Das heißt natürlich nicht, dass es im Tagesgeschäft des Politischen nicht auch ein paar Nummern kleiner ginge: Taktisch gesehen können Kämpfe um bezahlbaren Wohnraum im eigenen Stadtteil erst einmal wichtiger sein als solche gegen den Klimawandel. Strategisch aber können soziale und Demokratiefragen gleich welcher Art und Dimension nur noch beantwortet werden, wenn sie als Fragen des Übergangs in eine globale Postwachstumsgesellschaft gestellt werden. Alles andere ist »Klassenpolitik« im elendsten Sinn des Wortes, d. h. in einem Sinn, der bourgeoise und proletarische Positionen nicht einmal mehr durch einen Millimeterspalt trennt.

Zur strategischen Vermittlung bietet sich der Begriff der »radikalen ökologischen Demokratie« an, der sich maßgeblich indischen Diskussionen verdankt. Er spricht die Führung des Kampfes denen zu, die je an ihrem Ort mit dem Widerstand gegen die Gewalt des Wachstums beginnen – wo auch immer dieser Ort geographisch liegen mag. Dabei hängt die synthetisierende Kraft dieses Begriffs daran, im selben Zug das Missverständnis abzuweisen, nach dem die politische Führungsrolle in sozialen Kämpfen aus der Unmit-

telbarkeit des Betroffenseins abgeleitet werden könne: Auch und gerade hier ist Führung weniger eine Machfrage als eine Funktion des Vermögens, einen zunächst »bloß« sozialen und deshalb immer partikularen Kampf in einen im eminenten Sinn des Wortes politischen, weil universalen Kampf aufzuheben. Für die Bestimmung der Grenzen des Wachstums folgt daraus dreierlei. Erstens: Ja, es gibt Grenzen des Wachstums, jenseits derer die Technik das Leben und die Erde nur noch verwüsten kann. Zweitens: Ja, diese Grenzen sind heute vielerorts schon überschritten – wir sind bereits inmitten der Wüste, vielleicht sogar schon auf verlorenem Posten. Drittens: Nein, diese Grenzen sind keine naturwissenschaftlichen Grenzen und auch keine Grenzen der politischen Ökonomie, sondern Grenzen des Selbst- und Mit-seins der Existierenden, d. h. Grenzen, deren Politisierung allein bei der Freiheit liegt. Dies gilt umso mehr, wenn die uns gesetzte Frist verstreicht, ohne zur völligen Verwüstung und damit zur Löschung des Unterschieds von Geschichte und Werden geführt zu haben. Von der Sache selbst zur Konkretion genötigt, muss auch an dieser Stelle gesagt werden, dass die Ebene der politischen Bewährung für uns hier nur die europäische sein kann und im Kampf um ein europäisches Commonwealth liegt, das als solches nur ein Commonwealth des Postwachstums sein kann.

### 4.3 Gutes Leben

In der bleibenden Ungewissheit stellt sich die Politisierung der Grenzen unserer Endlichkeit deshalb auch als eine Frage des Guten Lebens jeder Einzelnen und zugleich aller. Kennlich wird das schon daran, dass die bisherigen Debatten um das Wachstum meist um ein »Mehr oder Weniger« geführt werden: Eine Gesellschaft des Postwachstums scheint den Allermeisten eine Gesellschaft zu sein, in der wir weniger von dem haben werden, was wir in Wachstumsgesellschaften allemal haben können – trotz der Klassenspaltung des Angebots wie der Nachfrage (vgl. Quellen). Dabei unterstellt die Frage nach dem »Mehr oder Weniger«, dass es beim Wachstum wie beim Postwachstum um ein »Mehr« oder »Weniger« vom Selben gehe. Tatsächlich aber zielt der Übergang zu einer notwendig globalen Postwachstumsgesellschaft auf ein, wenn nicht auf das geschichtlich letztentscheidende Anderswerden der Welt

als der Umwelt unseres Anderswerdens. Deshalb liegt die lähmendste, die einschneidendste Grenze der Auseinandersetzungen um das Postwachstum darin, als flach-ökologische oder gar sozio-biologische Auseinandersetzung um das Überleben der Gattung geführt zu werden – statt als politischer Streit um das Gute Leben der Existierenden. Ihm sind wir hier zuletzt bei Platon begegnet, der es, nicht anders als Hegel, Heidegger oder Bataille, von allen Überlebenssorgen unterschieden und deshalb mit dem Sein zum Tode verknüpft hat. Genauer: mit dem »Daransetzen« des bloßen Überlebens eben nicht umwiltlen des Todes, sondern für ein wirklich gutes, für das Gute Leben.

In der Verdichtung der epochalen sozialen und politischen Kämpfe bringt die Plattform eines Guten Lebens zunächst dieselben Protagonist\*innen zusammen wie die des Postwachstums: Revoltierende der globalen Mittelklassen und Revoltierende aus den verdammten Regionen dieser Erde. Sie tut dies besonders in Lateinamerika, wo das *buen vivir* von den linken Regierungen, Parteien und Bewegungen Boliviens und Ecuadors 2008 bzw. 2009 zum Staatsziel mit Verfassungsrang erhoben wurde. Noch im selben Jahr folgte das im brasilianischen Belém tagende Weltsocialforum der Bewegung der Bewegungen mit einem Aufruf, in dem es paradigmatisch heißt: *No queremos Vivir Mejor, queremos vivir Bien!* (»Wir wollen nicht besser, wir wollen gut leben!«). Dabei verdankt sich der lateinamerikanische Akzent der Prominenz indigener Bewegungen in den sozialen Kämpfen des Kontinents – Bewegungen, die oft im Widerspruch auch zu linken, doch neo-extraktivistisch orientierten Regierungen stehen. In der Suche nach ihrem Guten Leben greifen diese Bewegungen auf ihre eigene Geschichte zurück und erneuern dort ein Ethos, das in den Quechua- und Aymara-Sprachen als *Sumak kawsay* oder *Alli kawsay* bzw. *suma gamana* angerufen wird. Dabei liegt die Betonung – anders als in der westlich-philosophischen Tradition und anders als in den Revoltanten der Mittelklassen – weniger auf der sich vereinzeln Einzelnen als auf dem »guten Zusammenleben« der lokalen Gemeinschaften und unterstreicht deren Gemeinsinn und Gemeinwohl.

Allerdings ist der Unterschied zwischen Vereinzelung und Vergemeinschaftung im Guten Leben nur ein relativer: Beide, die Einzelnen wie die Gemeinschaft, öffnen sich im *buen vivir* je auf ein ganz Anderes. So ist die Gemeinschaft des *Sumak kawsay* bzw. *Alli kawsay* im Quechua und Aymara

zugleich Gemeinschaft mit *Pachamama* oder *Mama Pacha*, der Mutter Erde oder Mutter Kosmos. Die Tiefe und Weite der so benannten spirituellen Öffnung erschließt sich aber nur, wenn erinnert wird, dass die muttergöttliche Symbolisierung der Umwelt eine Folge der christlichen Kolonisation ist und sich erst einer subversiven Aneignung des von der katholischen Mission aufgetrübten Marienkultus verdankt. Vor der Ankunft der Kolonisator\*innen und Missionar\*innen war nicht von *Mama Pacha*, sondern nur von *pacha* die Rede. Das Wort nennt den indigenen Namen des Seins selbst, der als solcher zugleich Name alles Seienden wie Name des Raumes und der Zeit ist. Als Name des Raumes ruft *pacha* eine Ober- und eine Unterwelt auf, ohne beide christlich als Räume des Guten (Himmel) und des Bösen (Hölle) zu scheiden: »Gut« kann zuletzt nur das Ganze und All-Eine sein, das selbst wieder eine in der Vielheit der Gött\*innen symbolisierte Kräftevielfalt ist. Als Name der Zeit ruft *pacha* den Kreisgang des Kommenden und des Vergangenen auf, der seinen immer neuen Zusammenschluss im jeweiligen Augenblick hat: wir sind auf diese nicht-lineare, aber eben auch nicht einfach zyklische Zeitlichkeit einer Wiederholung ohne Ursprung schon in Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen gestoßen.

Tatsächlich ist der lateinamerikanische Rückgang auf die eigene vor-koloniale Spiritualität kein singuläres Phänomen. So ergeben sich in der Suche nach einem ganz anderen Guten Leben Querverbindungen auch zur mystisch-abrahamitischen, zur afrikanischen und zur asiatischen Spiritualität. Auch sie haben sich von innen heraus politisiert: die erste in der lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Befreiungstheologie jüdischer, christlicher und islamischer Prägung, die zweite im Panafrikanismus der *Ujamaa* (Swahili für Dorfgemeinschaft, Familie, Familien- und Gemeinschaftssinn), die dritte im *sahyagraha*- bzw. *sadagraha*-Ethos der indischen Unabhängigkeitsbewegung wie der Bewegungen der Kastenlosen (Sanskrit für Festhalten an der Wahrheit bzw. am Guten). Auf allen Rückgängen in die vor-koloniale Lebens- und Umwelt kreuzen sich die Vereinzelung wie die Vergemeinschaftung bzw. Vergesellschaftung des Guten Lebens in einer zugleich ethischen (auf das Selbst gerichteten), politischen (auf alle gerichteten) und ontologischen (auf das Ganze des Chaosmos als der Umwelt gerichteten) und in diesem Dreischritt existenzökologischen Bewegung. In ihr ent-bindet sich die einzelne wie die

gemeinsame Existenz aus den westlichen Subjektivierungsformen des Individuums wie des Kollektivs und aus der neoliberalen Profanierung des Lebens. Derart auf ein Anderes geöffnet, soll die Existenz das Vermögen zurückgewinnen, in freier Kommunikation mit Mineralien, Tieren und Pflanzen wie mit den anderen, den Ahnen und den Göttlichen einen Chaosmos (*pacha*) zu falten, der keinem fernliegenden, insbesondere keinem ökonomischen Zweck unterworfen ist und deshalb, das ist der alles entscheidende *turning point*, in postreligiös-postsäkularem Sinn Scheu und Achtung gebietet. Die Probe all dieser Bewegungen liegt darin, ihren Ort heute nicht mehr in geschlossenen lokalen Räumen, sondern in den nach allen Seiten offenen sozialen Netzwerken des globalen Städtischen zu haben und derart der Weltgeschichte – und den Weltwerden zuzugehören. Bestanden wird diese Probe sein, wenn die Berufung aufs *buen vivir* den Widerstand abgelegener Dorfgemeinden gegen den Zugriff eines internationalen Konzerns auf ihr schutzlos preisgegebenes Land mit den Kämpfen verbindet, die überall auf der Welt um die Verwandlung des Städtischen zur Umwelt ausgefochten werden.

#### 4.3.1

Korrespondenzen ergeben sich deshalb auch zwischen den zeitgenössischen Bewegungen des *buen vivir* und den Versuchen einer Erneuerung der vorchristlichen Spiritualität der europäischer Antike, die im Namen des antiken Gottes Dionysos und seiner Nähe und Ferne zu Christus verdichtet wurden. Wie voranstehend schon erwähnt, haben ab dem 18. Jahrhundert viele europäische Dichter\*innen und Künstler\*innen solche Versuche gewagt: wir sind hier schon auf Artaud, auf Hölderlin und auf Rimbaud zu sprechen gekommen. Rimbauds 1871 im Alter von nur siebzehn Jahren verfassten »Scherbriele« sind seither zu geradezu heiligen Texten einer eben nicht archaischen, sondern – auch das ist eine Wendung Rimbauds – »absolut modernen« Gegen-Spiritualität des Westens geworden. Zu ihren Virtuos\*innen sollten Rimbaud zufolge die »entsetzlichen Arbeiter\*innen« einer auf das ganze Leben und Sprechen (der Menschen wie der Mineralien, Pflanzen, Tiere und Göttlichen) »ent-regelten« Dichtung werden:

»Ich ist ein Anderer. (...) Der Dichter macht sich sehend durch eine lange, immense und überlegte Ent-Regelung aller Sinne. Alle Formen der Liebe, des Leidens, des Wahns; er forscht selbst, er schöpft in sich alle Gifte aus, um nur die Quintessenzen zu bewahren. (...) Er gelangt zum Unbekannten, und wenn, ganz baf, er dann die Einsicht in seine Visionen verliert – er hat sie gesehen. Mag er bei seinem Springen durch die unerhörten und unbenehbaren Dinge kriechen: Es kommen andere entsetzliche Arbeiter, sie fangen bei den Horizonten an, wo der andere niedergesunken ist. (...) Der Dichter ist also wirklich der Dieb des Feuers. Er ist für die Menschheit, ja selbst für die Tiere zuständig; er wird seine Erfindungen spürbar, greifbar, hörbar machen müssen. Wenn das, was er von dort mitbringt, Form hat, gibt er Form: Ist es ungeformt, gibt er Ungeformtes.«

Die Philosophie folgt der Poesie nicht erst mit Nietzsche, Heidegger, Bataille oder Colli. Tatsächlich findet sich ein philosophischer »Diebstahl des Feuers« bereits bei Novals und anderen Denker\*innen der Romantik, aber auch in Hölderlins, Hegels und Schellings *Ältestem Systemprogramm des Deutschen Idealismus*: einer hier ebenfalls schon genannten Lehre des Guten Lebens, deren Subjektivierung sich einerseits auf die politische Aufhebung des Staates, andererseits auf die poetische Aufhebung der Religion anweist. Trotz aller Verschiebungen hält Hegel an dieser Intuition noch im Begriff des absoluten Geistes fest, in dem Kunst und Religion philosophisch aufgehoben werden sollen: Die nachhegelschen Rückgänge auf Dionysos bleiben in seiner Spur, entbinden sich allerdings von Hegels Christo- und Eurozentrismus.

Über die *Groupe Surrealiste, Le Grand Jeu, Contre-Attaque* und einige andere reformatorische Avantgarden fließt diese Tradition in das Denken des Mai 68 ein, wo sie ihre weiteste Artikulation in Guattaris Ökosophie der Chaosmose findet: auch sie haben wir ausführlich gewürdigt. Sie fließt aber auch in den »Hippie«-Flügel der Mai-Bewegungen ein, zu dem damals die weltweit nach Zehntausenden zählenden *Samnyasins* des indischen Philosophen Bhagwan Shree Rajneesh gehören (*Samnyāsī*, Sanskrit für die Entsagenden, von *samnyāsa*, Entsagung). Spätestens mit ihnen aber ist auf den Punkt gebracht, dass der postreligiös-postsäkulare Impuls des Mai nicht weniger

der Absorption verfiel als seine anderen Impulse: Die ebenso zynische wie mediokre Weltlichkeit des Bio- und Semiotikaltals verträgt sich seitdem auf das Intimste mit einer durch Versatzstücke der Psychoanalyse aufgemotzten Spiritualität dritter Hand. Die aber ist nicht nur geschäftsfruchtig, sondern nachweislich zugleich der neoliberalen Lebens- und Unternehmensführung zuträglich: Seminare zum *buen vivir* am Arbeitsplatz inbegriffen. Der Streit um das Gute Leben ist damit nicht überholt, im Gegenteil: Er ist noch einmal dringlicher und noch einmal gefährlicher geworden, weil er zugleich zu einer Sache der kleinsten Dinge des eigenen Alltags wie der gemeinsamen Teilhabe am Chaosmos geworden ist. An dieser Stelle ist deshalb eigens zu erinnern, dass sich Guattaris Ökosophie ebenso ausdrücklich wie der Cyber-Feminismus Haraways jenseits der überkommenen Scheidungen von Natur und Kultur oder Natur und Technik platzieren. *Nolens volens* gilt das auch für die Fragen des Guten Lebens wie zuvor schon für die des Postwachstums: Fordern sie uns zum Ausbruch aus dem Dämmer im Gestell der Kybernetik auf, heißt das nicht, dass sie uns in den »Idiotismus des Landlebens« zurückrufen, zu dessen elendsten Hervorbringungen ausnahmslos alle Formen des Aberglaubens gehören. Das Dasein auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen und mit den Sterblichen wird ein Dasein im Städtischen, besser noch: in der Revolution des Städtischen sein.<sup>36</sup> Es wird als solches ein materialistisches sein

36 In diesem Sinn ist der Erinnerung an die orange gewandeten *Samnyasins* die Erinnerung an die *Yippies* an die Seite zu stellen, die sich ebenfalls als Protagonist\*innen eines spirituell grundierten »Ausstiegs« verstanden. Im Verlauf der 1960er Jahre lösten sie sich sowohl von der »ordentlich« politischen Linken wie von der »blöb« subkulturellen Hippie-Bewegung ab und sammelten sich in der *Youth International Party*, die ihnen den Namen gibt. In Kooperation mit der *Black Panther Party* verwandelte die Yippies im August 1968 Massenproteste gegen den Parteitag der Demokraten in Chicago in ein karnevaleskes Festival zugleich der Politik, der Musik, des Theaters, der Poesie und der Spiritualität, auf dem sie ein Schwein unter dem Namen »Pigassus der Unsterbliche« zu ihrem Kandidaten für die kommenden Präsidentschaftswahlen küren. Als die Polizei durch Verhängung einer nächtlichen Ausgangssperre der Situation Herr zu werden versucht, kommt es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen. Wegen »Verschwörung« vor Gericht gestellt, verwandelt acht Wortführer der Yippies und der Panther Bobby Seale auch den Prozess in einen Karneval des kommenden Aufstands, der sich immer wieder auch auf die Straßen und Plätze um das Gerichtsgebäude ausweitete und zum Einsatz der schwer bewaffneten Nationalgarde führt. Nachdem Richter Julius Hoffman Seale gefesselt und geknebelt aus dem Gerichtssaal schaffen ließ und die »Chicago Eight« damit auf die »Chicago Seven« reduziert, erscheinen die Yippies Abbie Hoffman und

(von lat. *materia*, Stoff; von *materies*, Holz, Stämme, Bauholz, verbunden mit *mater*, Mutter; und *matrix*, Gebärmutter).

#### 4.4 Rechte der Menschheit an unserer eigenen Person

Unter der Maßgabe dieser einen und alles entscheidenden, philosophisch auf Kant zurückgehenden Lösung drehen wir jetzt das Steuer noch einmal herum und springen von der »inhaltlichen« Plattform des Guten Lebens auf die zuerst und zuletzt streng formale Plattform des Menschenrechts. Ihre vielleicht nicht gleich auf den ersten Blick zu sehende Verbindung zu den beiden ersten Plattformen zeigt sich in dem Augenblick, in dem die Fragen des Postwachstums wie des Guten Lebens aus dem Widerspruch ihres »für alle« und »für jede Einzelne«, also aus der Dialektik der Freiheit, der Gleichheit und der Umwelt gestellt werden, in der die Freiheit einer Jeden die Bedingung der Freiheit aller im Seinlassen einer gemeinsamen Umwelt ist.

Die Landung auf dieser Plattform wird dann allerdings durch den Umstand erschwert, dass die Militärapparate des Empire ihren »Krieg gegen den Terror« eben im Namen der Menschenrechte führen. Sie führen ihn zugleich, und das in geradezu schamloser Offenheit, auf Rechnung des Kapitals, des Liberalismus und unter souveräner Verletzung des Menschenrechts ihrer Feinde: Abu Ghurab und Guantanamo sind bekanntlich keine Ausnahmen, sondern definieren auch die Methode, der die Mordlust weißer Polizist\*innen in den

Jerry Rubin zur nächsten Verhandlung selbst in Richtertroben und versuchen ihren »Kollegen« davon zu überzeugen, sich durch Einnahme von LSD spirituell zu entspannen. Die Justizfrazee zieht sich noch über Monate hin und wird zum Bezugspunkt einer der ganzen USA erfassenden Demonstrationswelle, als Zeugen der Verteidigung kommen u. a. der Schriftsteller Norman Mailer, der Sänger Arlo Guthrie, der Hippie- und LSD-Philosoph Timothy Leary und der schwarze Geistliche Jesse Jackson zu Wort, der sich 1984 und 1988 um die Präsidentschaftskandidatur der Demokraten bewirbt. Im Februar 1970 werden die »Chicago Seven« wegen »Anstiftung zum Volksaufbruch« zu fünf Jahren Haft und einer Geldstrafe verurteilt. Eine Berufungsverhandlung hebt das Urteil 1972 wegen »Verfahrenstehlen« auf; zu ihnen gehört die Weigerung des Richters, die Geschworenen auf ihre »kulturelle Ausrichtung« befragen zu lassen. Von späterer Absorption waren allerdings auch die Yippies nicht frei: Rubin wird Unternehmer, investiert frühzeitig in den Apples-Konzern und bringt es so zum Multimillionär.

schwarzen Ghettos amerikanischer Städte folgt. Dabei reicht die Absorption der Menschenrechte schon auf den Augenblick ihrer allerersten Niederschrift zurück. Mit ihr wurden sie zur Grundlage der nationalstaatlichen Volkssouveränität und damit zum Legitimationsgrund einer Schreckensgeschichte, die die Gräueltat aller vor-revolutionären Tyrannen einmal in den Schatten stellt. Trotzdem wurde das Menschenrecht schon im selben Augenblick zur ersten letzten Berufungsinstanz der Millionen, die sich seit 1789 und noch heute eben diesen Volkssouveränitäten immer neu in den Weg stellen und stellen: War von Olympe de Gouges, der Verschwörung der Gleichen und den Revolutionär\*innen Haitis hier ebenso die Rede wie von den Aufständischen des Tahrir, ist dieser Liste aus gegebenem Anlass die Selbstverteidigungsbewegung *Black lives matters* hinzuzufügen, die sich gerade in den USA formiert.

Wie also verhält es sich mit dem Menschenrecht oder besser: mit dem Paradox des Menschenrechts? Diese und andere, gleichermaßen dringliche Fragen kommen in dem hier schon genannten Buch *Die Revolution der Menschenrechte* zur Sprache, das im 21. Jahrhundert sicher eines der wichtigsten politisch-philosophischen Bücher bleiben wird. Es gruppiert 26 Texte, die seit dem 18. Jahrhundert zum Thema verfasst wurden und stellt ihnen fünf je eigens akzentuierte Einleitungen der Herausgeber\*innen Christoph Menke und Francesca Raimondi voran. Zu einer Phänomenologie seines Geistes verbunden, machen diese Texte verständlich, dass es im Menschenrecht gerade nicht um den Schutz besonders gequälter Lebewesen, sondern um die Faltung der Freiheit auf sich selbst geht, an der nicht nur in Rechtsfragen buchstäblich alles hängt. Unter der Hand lösen Menke/Raimondi dabei eines der zentralen politischen Probleme der Kritischen Theorie. Denn gerade in ihrer Kritik der politischen Vernunft und folglich der rechtsförmigen Totalverwaltung des Lebens, Sprechens und Arbeitens bleiben Adorno/Horkheimer trotz allem der Revolution von 1789 verpflichtet, deutlicher und entschiedener als die meisten anderen Erb\*innen von Marx. Habermas macht die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dann sogar zum Kern eines »Verfassungspatriotismus«, den Honneth schließlich auf einen dem »europäischen Archiv kollektiver Freiheitsbestrebungen innewohnenden Patriotismus« öffnet, damit er der »Resonanzboden« bleiben kann, »um Wellen der Empörung von einem Land ins andere überschwappen zu lassen«. Erst Menke/Raimondi aber gelingt der

Nachweis des tatsächlich universalen Gehalts des zuerst im revolutionären Paris, also an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit von bestimmten Personen vollzogenen Freiheitsfortschritts. Dazu trennen sie zunächst die zwischenzeitlich ja erheblich erweiterte Vielzahl der materialen Menschenrechte von der Anzahl eines ihnen vorausgesetzten formalen Menschenrechts überhaupt, das sie dann auf nichts als auf den Akt seiner Erklärung gründen. In ihm erkennen sie nicht weniger als die seit Marx gesuchte »Permanenzklärung der Revolution« – ausgeführt als Permanenzklärung einer »Revolution der Menschenrechte«, in der das eine Menschenrecht die ihm folgenden Menschenrechte immer neu und immer anders politisiert. Konsequenz trennen sie den Akt der Erklärung des einen Menschenrechts von seinen liberalen und republikanischen Ausdeutungen ab und bezeichnen ihre dritte Deutung als »revolutionär«, weil und sofern sie den Erklärungsakt selbst auf seine beständige Wiederholung anweist: 1789, 1848, 1871, 1917, 1968, 1991, 2010ff. Vor einer schlechten Wiederkehr des Immer-Gleichen aber bewahrt sich die Wiederholung, sofern sie das allen anderen Menschenrechten vorausgesetzte eine Menschenrecht gleich in doppelter Weise bestimmt: als Recht auf Rechte und als Recht, seine Rechte nicht zu gebrauchen. Gehen wir dem nach.

#### 4.4.1

Der Akt der Menschenrechtserklärung war historisch zugleich der Akt, in dem sich die Bürger\*innen Frankreichs (wie zuvor die der USA) von der königlichen Souveränität ent-banden, der sie bis dahin unterworfen waren. Die Ausdeutung dieses Akts hat deshalb notwendig das Verhältnis von Menschenrecht und Volkssouveränität, also das Verhältnis von Menschenrecht und Demokratie zu klären.

(1) Die liberale Deutung erhebt das Menschenrecht zum »Naturrecht« und ordnet es logisch der Demokratie vor. Sie setzt dem geschichtlichen Akt der Erklärung damit einen vor- und übergeschichtlichen Seinsgrund voraus und stuft ihn dadurch zum bloß nachträglichen Akt, zum bloßen Nach-Vollzug herab. Doch indem sie die Freiheit auf ihren universellen Seinsgrund festlegt, macht sie deren Verwirklichung unter der Hand zur immer bloß partikularen Sache der negativen Freiheit im engsten und engstirnigsten Sinn

ihres Begriffs: zur Privatsache. Auf den Punkt gebracht: Liberal verstandene Menschenrechte sind Rechte, in denen eine negative Freiheit der jeweils anderen und alle negativen Freiheiten zusammen der Geschichte, d. h. dem Politischen eine Grenze setzen. Damit liefert der Liberalismus die Menschenrechte (gewollt wie ungewollt) denen aus, die das Vermögen haben, die Begrenzung des Politischen im »wohlverstandenen Eigeninteresse« auszunutzen – den Ausdruck »Vermögen« im Sinn eines ökonomischen, aber auch eines kulturellen Privilegs verstanden.

(2) Die republikanische Deutung verfährt umgekehrt und versteht den Akt eben nicht als nachträgliche Verkündigung eines immer schon gegebenen Naturrechts, sondern als den Gründungsakt der Freiheit in ihrer konkret-historischen Substantialität und Subjektivität: also als den Akt stets einer besonderen Bürger\*innenschaft, die sich mit ihm zu ihrer eigenen Souveränität ent-bindet. Deshalb sind die republikanisch verstandenen Menschenrechte der Volkssouveränität nach- oder sogar untergeordnet und damit Rechte allein der Bürger\*innen einer gegebenen, meist nationalstaatlichen Einheit oder Gemeinschaft, Rechte der Gleichen, deren Preis die Ungleichheit zu zahlen haben. Zu ihnen gehören die Un-Personen, die keiner politischen Gemeinschaft angehören, deshalb kein Bürger\*innenrecht und damit kein Menschenrecht haben. Sie schließt zuletzt aber auch die ein, denen das Bürger\*innenrecht, damit aber auch ihr Menschenrecht entzogen wird: was das bedeuten kann, haben wir in den Exzessen der Volkssouveränität des 20. Jahrhunderts zur Genüge erfahren müssen.

(3) Die revolutionäre Deutung des Akts öffnet demgegenüber eine Dritte Option, weil sie den Akt nicht nur von seinem naturrechtlichen Seinsgrund, sondern auch aus seiner republikanischen Identifikation mit einer konkreten politischen Gemeinschaft ent-bindet: Sind (a) die liberalen Menschenrechte der Politik vorgeordnet und deshalb tendenziell bloßes Ideal und sind (b) die republikanischen Menschenrechte der Politik untergeordnet und tendenziell Verfügungsmasse ihres nationalen Souveräns, so sind (c) die revolutionären Menschenrechte der Politik weder vor- noch nachgeordnet, sondern immer neue Wiederholungen des politischen Akts selbst – als solche aber, daran hängt alles, Wiederholungen ohne Original, d. h. ohne Ankerung in einer wie auch immer gefassten Natur. Sie demokratisieren die Demokratie deshalb zu

einem Commonwealth, dessen in der Zahl nie zu begrenzenden Bürger\*innen sich im Teilen ihrer Umwelten gegenseitig ihre Freiheit und Gleichheit, also immer auch ihre existenzielle Ungleichheit zuerkennen (sollen). Revolutionäres Menschenrecht kann deshalb niemandem »von oben« gewährt und für niemanden herbeigebohrt werden, sondern immer nur das Resultat eines offenen Prozesses der Selbsternächtigung sein: als gleiches Recht aller auf ihre je singuläre Selbstbetreffung zur Freiheit.

#### 4.4.2

Menke/Raimondi fassen das so verstandene eine Menschenrecht dann als Recht »auf Menschheit oder Subjektivität« und beziehen sich darin ebenfalls auf die hier schon zwei Mal aufgerufene »Menschheitsformel« des kategorischen Imperativs.<sup>37</sup> Die mit Kant und Heidegger streng formal verstandene »Menschheit« bestimmen sie dann inhaltlich in der historischen Unterscheidung zwischen der ursprünglich stets religiös gefassten »Würde des Menschen« und der erst im Ereignis des Jahres 1789 ent-bundenen (und

37 In der Bestimmung des einen Menschenrechts als eines Menschenrechts schlechthin auf Subjektivität liegt der Grund, warum ich eingangs gesagt habe, dass seine Plattform zuerst und zuletzt als eine streng formale verstanden werden muss: als eine Plattform des »Wie«, nicht des »Was« der »Menschheit in unserer eigenen Person«. Aus dem Formalismus des einen Menschenrechts folgt dann nicht nur die Vielzahl der inhaltlich bestimmten Menschenrechte, sondern auch die Unabschließbarkeit dieser Vielzahl. Dass diese Vielzahl nicht mit einer schlechten Unendlichkeit verwechselt werden darf, lässt sich an der in sich systematischen Geschichte der Menschenrechtsrevolution erfahren, in der bis auf den heutigen Tag drei aufeinander folgende »Generationen« von inhaltlich bestimmten Menschenrechten politisiert wurden. Umfasst die im Ereignis von 1789 erkämpfte erste Generation die politischen Rechte aller und einer jeden, folgt ihr in der Dynamik des Ereignisses von 1917 die zweite Generation der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte und in der Dynamik des Ereignisses von 1968 die dritte Generation der sog. »Kollektivrechte der Völker«. Zu ihnen zählt das Recht auf eine saubere Umwelt einschließlich eines Rechts auf sauberes Wasser sowie das Recht auf einen gerechten Anteil an den Schätzen der Natur und, *last but not least*, das Recht auf Kommunikation. Dass die letztgenannten, im eminenten Sinn des Wortes ökologischen Menschenrechte (Rechte des Wohnens in der Umwelt) in ihrer Sache wie in ihrer Form und Formulierung noch immer umstritten sind, bestimmt die besondere Erfahrung des Politischen, in der die Plattformen des Postwachstums, des Guten Lebens und des Menschenrechts erst noch zu Plattformen der Freiheit, der Gleichheit und der von allen geteilten Umwelt werden müssen.

seither den demokratischen Verfassungen einbeschriebenen) »Menschenwürde«: Verträgt sich die christlich ja bereits ausnahmslos allen Einzelnen zuerkannte Gotteskindschaft (Würde des Menschen) zwanglos mit der systematischen Rechtsgleichheit in den Herrschaftsverhältnissen etwa von Grundeigentümer\*innen und Leibeigenen oder von Kolonist\*innen und Kolonisierten, schließt die Gleichheit der ausnahmslos allen zuerkannten Subjektivität (Menschenwürde) zwingend die Gleichheit der sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Rechte ein und nötigt die historischen Verfassungsprozesse zumindest normativ zur fortlaufenden Revision ihres jeweiligen Bestands. Mehr noch: Übersetzt sich die Gleichheit an Rechten nicht notwendig in die faktische Freiheit von sozialer, wirtschaftlicher, kultureller und politischer Ungleichheit (wie prominent im Fall der Rechtsgleichheit von »Arbeitgeber\*innen« und »Arbeitnehmer\*innen«), treibt die normative Macht gegenseitig zuerkannter Subjektivität (Menschenwürde) die Kämpfe gegen diese Ungleichheiten immanent dazu an, sich früher oder später als Kämpfe um verletzte oder vorenthaltene oder als Kämpfe um eine Erweiterung der bisher geltenden Rechte zu artikulieren. Sofern die permanente Revolution der Menschenrechte nie nur als »politisch revolutionärer Prozess«, sondern darüber hinaus stets als der reformatorische Prozess einer »Revolution im Begriff der Normativität oder der Vernunft« verstanden werden muss, liegt zugleich auf der Hand, dass dieser »Begriff der Normativität oder der Vernunft« als »existierender Begriff« verstanden werden muss: als eine Sache, die jede Einzelne je in der Singularität ihrer Existenz und Umwelt begreifen und »vollbringen« soll.

Gerade deshalb aber setzen gleich mehrere Texte des Sammelbands *Revolution der Menschenrechte* der Bestimmung des einen Menschenrechts als eines Rechts auf Rechte eine zweite Bestimmung zur Seite, deren radikalste Ausformulierung sich in Werner Hamachers Formel vom »Recht, Rechte nicht zu gebrauchen« findet. Mit ihr wird eigens zur Sprache gebracht, dass sich die revolutionär verstandene Menschenwürde erst dort vollendet, wo sie sich auch aus ihrer Subjektivierung in der bürgerlichen Rechtsperson entbindet und ihre wiedervereinzelte Existenz noch und gerade der eigenen Bürger\*innenschaft voranstellt. Für Hamacher führt diese nie abzuzählende »Menschheit« deshalb sogar über Demokratie und Kommunismus hinaus

und bezeichnet damit den Übergang von einer (vielleicht) zu vollendenden Geschichte in die keinem Ende verpflichteten Werden: »Es gehört nämlich zum Begriff aller Rechte (...), dass sie das Recht einschließen, sich ihrer nicht zu bedienen. Wer immer dazu geneigt ist, kann auf die Wahrnehmung des Rechts auf Eigentum und auf Sicherheit, kann auf die Nutzung des Widerstandsrechts und selbst auf den Gebrauch des Rechts auf Freiheit verzichten. Er verzichtet damit nicht auf das Recht, noch weniger verwirkt er es, er verzichtet allein darauf, das Recht in Anspruch zu nehmen, an es zu appellieren und es zum Grund seiner Handlungen zu machen. (...) Dieses Vor-Recht, Rechte nicht zu gebrauchen, ist die in keiner Verfassung und keiner Rechtsdeklaration explizierte, aber von jeder implizierte Freiheit vor dem Gesetz und vor dem Recht auf Freiheit.«

Die bewusst drei Mal verwendete Bestimmung »vor« ist hier jeweils im logischen wie im faktischen Sinn, darin aber als die Wahrheit zu verstehen, nach der die Selbstbehauptung der Menschenwürde erst und allein im Anarchismus zu sich kommt, also in den gegebenenfalls unsichtbaren und unhörbaren, darin aber immer »unvernehmlichen« Revolten des Lebens, Sprechens und Arbeitens gegen jede identifizierende Vergesellschaftung.<sup>38</sup> Ethisch und politisch relevant ist die letztendliche Zuordnung des Menschenrechts zum Anarchismus auch für unsere Frage nach dem negativ-dialektischen Verhältnis der Geschichte und ihres möglichen Endes zu den noch über dieses Ende hinausstreibenden Werden: Indem das Menschenrecht (in seinen Elementarformen des Rechts auf Rechte wie des Rechtes, seine Rechte nicht zu gebrauchen) noch und gerade in einer *societas perfecta* das unveräußerliche Vor-Recht der Einzelnen (einer jeden und aller Einzelnen) bleibt, ist in nicht zu überbietender Deutlichkeit ausgesprochen und festgehalten, dass selbst eine solche Gesellschaft keine »harmonische« sein wird und vom Gesichtspunkt der Freiheit her auch nicht als eine solche gedacht werden darf. Das gilt dann auch und gerade für die voranstehend entworfene Plattform des Guten Lebens: Der auf ihr auszutragende Streit um das Wahre und Schöne bleibt an die Freiheit einer jeden

38 Der Begriff des »Unvernehmlichen« geht auf Rancière zurück und meint eine Ent-Bindung aus dem »Einvernehmen«, das jeder Mehrheit, jeder Gouvernamentalität, jeder Hegemonie, Polis und Stitlichkeit, also dem Man-Selbst zugrunde liegt.

gebunden, sich im »Draußen-sein« ihrer Welt ein anderes Wahres, Gutes und Schönes zu wählen – oder sich einer solchen Wahl zu verweigern. Je nach Lage der Dinge kann sie sich dazu entweder auf ihr Recht auf Rechte oder auf das Recht zu berufen, ihre Rechte nicht zu gebrauchen.

## 4.5 Konstituierende und destituierende Macht

Die universale politische Sprengkraft des singularen Rechts auf Subjektivität verdrängt sich im Paragraphen 28 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, in dem es heißt: »Jede\*r hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.« Im gegebenen weltgeschichtlichen Augenblick bringt dieser Paragraph nicht nur die Plattformen des Postwachstums und des Guten Lebens, sondern alle Plattformen der Reformation mit der des Menschenrechts zusammen. Er bringt aber auch die anarchische, die sozialistische und die kommunistische Subjektivierung des Politischen zusammen. Setzen sich die Sozialist\*innen, um in der Mitte zu beginnen, für die von Reform zu Reform fortschreitende Globalisierung einer Ordnung des Menschenrechts ein, werden Kommunist\*innen auf dem revolutionären Bruch bestehen, in dem die private Verfügung über das Gemeinsame definitiv beseitigt wird.<sup>39</sup> Beiden gegenüber werden die Anarchist\*innen auf ihrer Ent-Bindung noch aus dieser Ordnung bestehen – eben weil auch sie eine Ordnung bleiben wird, d. h. eine endliche Anordnung von Praktiken der Macht, des Wissens und der Subjektivierung. Damit führt uns der § 28 auch auf das Problem der verbindenden Partei bzw. der verbindenden Praktiken zurück. Deren Dreh- und Angelpunkt haben wir in ihrem »Leninischen Moment« ausgemacht, in dem es nicht länger um die bloße »Entwicklung des Potenzials einer gegebenen Situation«, sondern um »die Schaffung einer Situation« geht, »die noch nicht existiert«.

39 Aus gegebenem Anlass kann die Rede vom revolutionären Bruch aktuell in der Auseinandersetzung um das TTIP-Abkommen konkretisiert werden. Wird diese Auseinandersetzung vom Empire gewonnen und dessen Sieg in dem Recht der Konzerne auf Schutz ihrer Investitionen verdrängt, können sich die Multituden diesem Recht nur durch einen Rechtsbruch entziehen, d. h. durch die Herbeiführung des revolutionären Ausnahmezustands, der neu entscheidet, was oder wer hier zuletzt »souverän« sein wird.

In den Debatten um die verbindende Partei wird dieses Problem mit den Begriffen der konstituierenden und destituierenden Macht gefasst, deren Richtungssinn sich zunächst in ihrer allerdings unscharfen Übersetzung erschließt. Danach entspricht die konstituierende der verfassungsgebenden und darin »rechts-setzenden« Macht (*constitution*, engl./frz. für Verfassung, von lat. *constitutio* für Zusammensetzung, Anordnung), während die destituierende Macht die Kräfte bündelt, die eine verfasste Ordnung untergraben und in der »Ent-Setzung« ihres Rechts zuletzt zum Einsturz bringen (*destitutio*, lat. für unehrenhafte Amtsenthebung, Absetzung, Entsetzung, auch Täuschung und Treulosigkeit, im älteren Deutsch Entantmung). Wenn Konstitution und Destitution ebenso wenig sauber voneinander zu scheiden sind wie De- und Reterritorialisierung und De- und Recodierung, findet sich das politisch in all' den Ereignissen belegt, in denen der Sturz einer Verfassung einen Ausnahmezustand schuf, der dann so oder so zu entscheiden war. Wenn an diesem »so oder so« letztlich alles hängt, liegt das auch darin, dass ihm ein dritter Begriff, damit aber eine dritte Macht entspringt: der Begriff und die Sache selbst der »konstituierten«, also der bereits verfassten Macht. Verdankt sich die konstituierte Macht dem rechts-setzenden Akt der konstituierenden Macht, ist sie im selben Augenblick bereits der rechts-entsetzenden Wählerbeit der destituierenden Macht ausgeliefert: Im Unterschied von Rechts-Setzung und Rechts-Entsetzung bestimmt sich die konstituierte Macht deshalb als »rechts-erhaltende« Macht. Sie ist zunächst und zumeist die erste, damit aber die vor-herrschende Macht. Nicht zufällig führt die politische Konkrektion für uns auch hier auf die europäische Ebene, in der die Debatte um eine Rechts-Setzung, Rechts-Entsetzung und Rechts-Erhaltung verbindende Partei der Multituden ihre strategische Orientierung nicht zufällig in der Debatte um die De- und Re-Konstitution der Europäischen Union gewinnt und sich aktuell in der Forderung nach einer »von unten« einzuberufenden »verfassungsgebenden Versammlung« verdichtet.

Das Dreiecksverhältnis der konstituierenden, der konstituierten und der destituierenden Macht lässt sich unschwer auf das Dreiecksverhältnis der kommunalistischen, der sozialistischen und der anarchistischen Politik abbilden. Die Verortung des Sozialismus im Feld der bereits konstituierten Macht zeigt sich in dem systematischen Gewicht, das Honneth den hegemonial-gouvernemen-

talien Institutionen und Habitus einer demokratischen Sittlichkeit und ihrer Verpflichtung auf die »beständige Reproduktion der übergeordneten Einheit der Gesamtgesellschaft« verleiht. Weil es unter dem Gesichtspunkt der Freiheit heute aber eher um die Sprengung als um die Bewahrung der »Gesamtgesellschaft« geht, schließen wir unseren Gang durch die Plattformen der Reformation jetzt mit der Dialektik ab, die sich zwischen ihrer anarchistischen und ihrer kommunistischen Subjektivierung entfaltet. In der Debatte um die verbindende Partei haben sich dazu aus kommunistischer Position Negris Gefährte Michael Hardt und aus anarchistischer Position Giorgio Agamben zu Wort gemeldet, der maßgebliche philosophische Lehrer des Kollektivs Tiquun.

#### 4.5.1

Für Hardt ist die destituierende Macht eine notwendige, aber eben nicht zureichende Voraussetzung der konstituierenden Macht und ihres Vorrangs vor jeder konstituierten Macht. Paradigmatisches Beispiel der Destitution sind für ihn die städtischen Aufstände des Frühjahrs 2011, die er als »bloß« vor-revolutionäre »Aufstände gegen tyrannische Regimes« versteht, weil sie »einen Prozess« subjektivieren, »in dessen Verlauf herrschende Kräfte und Institutionen zerstört werden«. Den weitesten Richtungssinn der destituierenden Macht fasst Hardt in ihren »präfigurativen« Praktiken. Sie heißen so, weil es in ihrer Negativität zugleich um die »Vorwegnahme eines künftigen solidarischen Zusammenlebens« geht: »Wir reden hier zum Beispiel vom Camp auf dem zentralen Platz in der Innenstadt, wo auf einer Mikroebene die sozialen Beziehungen aufgebaut und gelebt werden können, die wir uns wünschen.« Doch so befreiend diese im Sinne Deleuze/Guattaris molekularen Experimente auch sind und sein mögen – sie »beinhalten nicht von sich aus das Potenzial, diese kleine schöne Welt im Camp in eine allgemeine, wirkliche soziale Transformation zu überführen. Denn letztere ist niemals spontan oder unmittelbar. Stattdessen sind konstituierende Prozesse notwendig, um gesellschaftsübergreifend neue und nachhaltige Formen des Zusammenlebens aufzubauen.«

Damit unterstreicht Hardt den Fortschritt, in dem die Kommunismus-Debatte ab den 1990er Jahren die im Mai 68 gewonnene Position

Deleuze/Guattaris wie Foucaults über sich hinausgeführt hat. Danach kommen die destituierenden (deterritorialisierenden, decodierenden) Min-der-Werden der anarchistischen Revolven nur dann zum Tragen, wenn sie in konstituierenden Prozessen der kommunistischen Revolution wie in der konstituierten Macht sozialistischer Reformen reterritorialisiert und recodiert werden: ein Argument, dem Honneth aus sozialistischer Position ausdrücklich zustimmen würde. Gerade dieser Punkt wird dann aber von Agamben bestritten, der damit wieder auf Deleuze/Guattari und Foucault zurückkommt. Agamben sieht sich und uns nahezu ausweglos in der bio- und semiokapitalistischen Technik eingeschlossen und erkennt deren Ursprung in der jahrtausendalten Geschichte der Verrechtlichung des Lebens, Sprechens und Arbeitens – also in seiner Konstitution (Verfassung). Spätestens seit dem Gegen-Ereignis des 11. September 2001 verdichtet sich deren politische Form auch für Agamben im globalen »Sicherheitsstaat« des Empire, dessen alles durchdringende Macht ihm zufolge auf der Reduktion des Politischen auf »Sicherheitsgründe« beruht. Im so verstandenen Empire spielt dann aber, das ist sein zentrales Argument, nicht nur jeder Akt konstituiertes, sondern auch jeder Akt konstituierender Macht gegen seine innere Absicht immer nur der imperialen Macht in die Hände: »Das Sicherheitsmodell impliziert, dass jeder Dissens, jeder mehr oder minder gewaltsame Versuch, die Ordnung zu stürzen, zu einer Gelegenheit wird, diese Aktionen in eine nützliche Richtung zu lenken. Das zeigt sich in der Dialektik, die Terrorismus und Staat in einem endlosen Teufelskreis miteinander verbindet. Seit der Französischen Revolution hat die politische Tradition der Moderne radikale Veränderungen als einen revolutionären Prozess aufgefasst, der als *pouvoir constituant* agiert, als »konstituierende Gewalt« einer neuen Gesellschaftsordnung. Wir müssen uns von diesem Modell verabschieden und versuchen, so etwas wie eine *puissance destituante* zu denken, eine rein »destituierende Macht, die sich nicht in die Sicherheitsspirale hineinziehen lässt.«

Der unausweichlichen Absorption ins Empire sind Agamben zufolge auch und gerade die Massenversammlungen von Tunis und Kairo verfallen. Trotz ihres Anspruchs auf eine wieder in eigene Regie genommene Politik haben sie letztlich nur dem imperialen Sicherheitsregime zugearbeitet. Vollends sichtbar

wird das allerdings erst dann, wenn man versteht, dass das Ziel dieses Regimes gar nicht die Beseitigung des Ausnahmezustands in der Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung ist, sondern dessen auf Dauer gestelltes Management: Die permanente Krise und der entfristete Ausnahmezustand sind der fruchtbare Nährboden, den das Empire zur Selbsterhaltung braucht und pflegt. Will sich die rechts-entsetzende Macht der Destitution auf diesem blutgetränkten Boden zugleich der Rechterhaltung (konstituierte Macht) und der Rechtssetzung (konstituierende Macht) entziehen, bleibt ihr nur die Wahl, sich radikal »unvernünftig« zu machen, um an den Rändern des Empire auf wortwörtlich verlorenem Posten vielleicht den »Zugang zu gewinnen zu einer neuen Gestalt jenes politischen Lebens, dessen Erneuerung der Sicherheitsstaat um jeden Preis auslöschen will.«

#### 4.5.2

Trotz seines selbstauferlegten Verbots, die »Praxis destituierender Macht« in einem Bild zu fassen, hat Agamben an anderer Stelle dann doch zumindest einen Hinweis auf das mit ihr gemeinte »politische Leben« gegeben. Fündig geworden ist er im »zönobitischen Projekt« der historischen Mönchs- und Nonnenbewegungen (zönobitisch, in klösterlicher Gemeinschaft lebend, von gr. *koinós bión*, mit anderen gemeinsam lebend), also wiederum in einem postreligiös-postsäkularen und darin existenzökologischen Rückgriff auf die hier schon mehrfach erinnerten »Mystiker\*innen aller Religionen«. Natürlich haben sich auch die Klöster in Rechtssetzung und Rechterhaltung verloren, trotz ihrer Flucht aus der dem Recht unterworfenen Welt. Doch hat vor allem die franziskanische Bewegung zuletzt eine Schwelle überschritten, in der erprobt und deshalb auch erfahrbar wurde, was es heißen könnte, »in den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen«. Dessen Faltung in die eigene Existenz, Praxis und Umwelt macht Agamben in der zönobitischen Differenz zwischen einem rechtsverbürgten »Eigentum« an den Personen, Lebewesen und Dingen der Welt einerseits und ihrem rechts-entsetzenden, weil jederzeit allen zuerkann-ten und deshalb gerade nicht besitzergreifenden »Gebrauch« andererseits aus. Weil das Vorbild eines allem Eigentum entsagenden und zugleich zum

freien Gebrauch aller Gaben der Schöpfung ermächtigten Lebens im Leben Christi selbst lag, fanden die franziskanischen Mönche und Nonnen in ihm auch das eigentliche Verstehen des Rufes in die Nachfolge des Gottessohnes. Im gemeinsam praktizierten Armutsgelöbnis vernahmten sie deshalb auch die Bestimmung dessen, was sie im Abschied von der Sünde (der Korruption der Eigentümer\*innen) als die »wahre« *religio* bezeichneten (lat. für gewisshafte, sorgfältiges Verhalten, von *religare*. Acht geben oder Acht haben auf... alltagsprachlich zunächst für die sorgfältige Beachtung von Vorschriften gebraucht).

Der alles entscheidende Punkt der Differenz von immer partikularem, weil den anderen entzogenen Eigentum und universellem, weil allen offen stehendem Gebrauch liegt in ihrer ethischen Übersetzung in die Differenz eines korruptierten und eines generativen Existierens. Ihr *turning point* ist die Einsicht, dass uns auch und gerade die Existenz nur zum Gebrauch und eben nicht als Eigentum gegeben wurde. Mit ihr korrigiert das Denken der Existenz seine wohl umstrittenste Wendung und befreit sich endlich von der Verwechslung seines »Draußen-seins« bei den Anderen und bei dem Anderen der Umwelt mit dem Sicheinhausen der bürgerlichen Eigentümer\*innen in sich und ihre Eigentumswohnung. Deshalb ist der Rückruf in die Klöster und Kommunen auch dann, wenn nur wenige ihm folgen, ein Ruf, der in Form und Richtungssinn an jede Einzelne, damit aber an alle – und heute an die Blooms dieser Welt ergeht. Die frühe Geschichte klösterlicher Bewegungen klingt dabei insoweit mit an, als dieser Ruf schon damals unter der Drohung eines sich verallgemeinernden Bürger\*innenkriegs erging.<sup>40</sup>

40 Die vorletzte Seite ist ein guter Ort, um noch einmal auf die Religion zu sprechen zu kommen. Ich werde das im besten Sinn des Wortes dialektisch, d. h. gesprächsweise tun. Emilie Durkheim hat das Axiom geprägt, nach dem das Religiöse zuletzt nichts anderes als das Soziale sei und alle religiösen Probleme ihre Klärung deshalb in der Klärung gesellschaftlicher Probleme finden. Er hat damit auch gesagt, dass die Gesellschaft der weiteste Horizont ist, in den wir gestellt sind: eine These, die prominent auch Marx vertritt und die Lukács, wir sprachen davon, gegen Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ausspielen wollte: ihnen warf er vor, »den wichtigsten, entscheidenden Teil der Geschichte« irrümlicherweise »in den Wandlungen der religiösen Vorstellungen der Menschen« gesehen zu haben. Der hier ebenfalls schon erwähnte Calasso, ein Denker zugleich der Existenz und des Religiösen, bekräftigt dann aber gerade diesen »Irrtum«: »Kehren wir also das Axiom um und sagen wir: Das Soziale ist das Religiöse.« Anders als Durkheim und Marx sieht uns Calasso in einen

Indem ich an dieser Stelle auf eine weitere Vermittlung verzichte und den Gang durch die Extreme an einem scheinbar – wer will das heute entscheiden? – weit abgelegenen Außenposten unseres gegenwärtigen *oikos* unterbreche, verweise ich ein letztes Mal auf den negativen Charakter der Dialektik von Existenz und Praxis. Unsere verbindenden Praktiken ent-sprechen ihr in der Offenheit für das Ereignis, dessen Vorspiel der Mai 68 gewesen sein wird. Bis dahin kommt es allein auf die Funken an, die beim Schließen der Kanten aufsprühen.

Horizont gestellt, der sich weit vor allem Gesellschaftlichen öffnet und weit über alles Gesellschaftliche hinausführt, weil er von der Verlassenheit vom Sein, der grund- und ziellosen Überfülle des Seienden, der Übermacht des Zufälligen, der Vereinzelung, dem Tod und Totenmüssen und von der Unstillbarkeit der Begierde und der Sorge aufgeschlagen wird. In früheren Zeiten hat man diese Mächte, so (nicht nur) Calasso, als die Mächte des Heiligen gefürchtet und verehrt und (nicht immer und überall, aber oft) in Gött\*innen angebetet. »Gesellschaft« ist dabei »nur« das, was in diesem Horizont eine stets prekäre Ordnung abzugrenzen sucht. Hier liegt der Grund, warum sie stets auch mit freiwilliger Knechtschaft zusammenfällt. Dass das Soziale zuerst und zuletzt das Religiöse ist, folgt aus dem Umstand, dass seine Ordnung durch das religiöse Opfer gestiftet, besiegelt und regelmäßig wiederhergestellt werden muss. Die mächtigste aller Religionen, d. h. aller Versuche, im Chaosmos durch das Opfer »Gesellschaft«, also Ordnung zu schaffen, ist auch für Calasso das kybernetische System der Technik. In ihm hat das ordnungsstiftende Opfer die jetzt nicht mehr einzuhegende Form des wissenschaftlichen Experiments angenommen und damit einen Prozess in Gang gesetzt, der mit der Überfülle des Lebens auch das Leben selbst aufzuzehren droht. Das hat ihn zu der Auffassung gebracht, dass die Geschichte und insbesondere die moderne Revolutionsgeschichte gescheitert seien und aus diesem Scheitern auch nicht herausfinden werden: Uns, so glaubt Calasso, bleibt nur noch die »absolute Literatur«, die die Erinnerung an die alten wie die Ahnung anderer, unbekannter Gött\*innen offen hält. Präzise an dieser Stelle trenne ich mich von Calasso und halte beide Formeln – das Religiöse ist das Soziale, das Soziale ist das Religiöse – existenzkologisch in der Schwebe. Mit Unentschiedenheit hat das nichts zu tun: Wer verkennet, dass unsere Gesellschaften von einer Wiederkehr des Problems des Religiösen bestimmt werden, für das der westlich-liberale Athanismus keine Lösung bereithält, der oder die wird den Kampf gegen den Fundamentalismus ebenso verlieren wie den Kampf gegen das kybernetische System der Technik. Wer sich wieder von dem einen noch von dem anderen opfern lassen will, wird einen Glauben brauchen, der zugleich postreligiös und postsozial ist, weil ihm die Umwelt größer und weiter als alles bloß Gesellschaftliche ist. Giraud, von dem hier auch schon die Rede war, hat diesen Glauben als den *esprit religieux sans religion* bezeichnet: den religiösen Geist ohne Religion. Konstitutiv für diesen *esprit* ist die Gleichursprünglichkeit von Ironie und Milizanz, von der hier nicht zufällig gleich zu Beginn gesprochen wurde.

- 398: Porcaro, *Linke Parteien*: 34.  
Porcaro, *Occupy Lenin*: 138.  
Ebd.: 135.
- 399: Ebd.: 138 bzw. 135.  
Ebd.: 138.
- 400: Vgl. Porcaro, *Tendenzen*, wo die sich durch das ganze Buch hindurchziehende Formel »Bürgerinnen und Bürger, Arbeiterinnen und Arbeiter« schließlich ausdrücklich auf den Umstand bezogen wird, dass »der Raum, in dem es heute möglich ist, eine Passage in Richtung Sozialismus zu öffnen, (...) nicht die Produktion, sondern die Sphäre des Öffentlichen und des Staates« ist. A. a. O.: 91.  
Ebd.: 95 ff.
- 401: Hardt/Negri, *Common Wealth*: 387 f.
- 403: Donella H. Meadows u. a., *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart 1987: 17. Meinen Vorbehalt gegen ökonomische Bevölkerungskontrollen habe ich bereits genannt.
- 404: Zur Differenz von tiefer und flacher Ökologie vgl. Naess, *Zukunft*: 53 ff. u. pass.
- 405: Ulrich Brandt, *Degrowth und Post-Extraktivismus: Zwei Seiten einer Medaille? Working Paper*, Typoskript 2015.  
Eine exemplarisch verfahrenende Geschichte solcher Widerstände findet sich bei Mackinger, *Radikale Ökologie*; der Begriff der radikal-ökologischen oder »Erddemokratie« wird auf den Seiten 40–44 diskutiert. Vgl. auch Ashish Kohari, *Degrowth and Radical Ecological Democracy*, <http://blog.postwachstum.de/degrowth-and-radical-ecological-democracy-a-view-from-the-south-20140627>. Für eine Thematisierung aus deutscher Perspektive vgl. Hans Thie, *Rotes Grün. Pioniere und Prinzipien einer ökologischen Gesellschaft*, Hamburg 2013.
- 406: Vgl. dazu Dennis Eversberg, *Soziale Infrastruktur und Postwachstum. Gutes Leben im und gegen den flexiblen Kapitalismus. Vortrag auf dem Symposium der Stiftung medico international*, Frankfurt 2016, <https://www.medico.de/symposium-2016-16413/>.
- 410: Arthur Rimbaud, *Die Zukunft der Dichtung. Die Seher-Briefe. Mit Essays von Philippe Beck und Tim Trzaskalik*, Berlin 2010: 25–30. Die Wendung »Il faut être absolument moderne« (man muss absolut modern sein) findet sich in Rimbauds Prosagedicht *Eine Zeit in der Hölle*: 82. In seinem Foucault-Buch bringt Deleuze den dichterischen »Diebstahl des Feuers« und die universelle Verantwortung der Dichter\*innen »für die Menschheit, ja selbst für die Tiere« ausdrücklich mit Nietzsches Übermenschlichen zusammen, vgl. Deleuze, *Foucault*: 188 f.
- 411: Marx/Engels, *Manifest*: 466.  
Vgl. trotzdem: Jerry Rubin, *Do it! Scenarios für die Revolution. Vorwort von Etridge Cleaver*, Reinbek 1971. Vgl. auch, auf Deutsch im selben Jahr erschienen: Bobby Seale, *Wir fordern Freiheit. Der Kampf der Black Panther*, Frankfurt 1971.
- 413: Honneth, *Recht der Freiheit*: 623 f.
- 416: Vgl. Hannah Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*. In: Menke/Raimondi, *Revolution der Menschenrechte*: 394–411.
- Fn: Christoph Menke, *Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde. Das Subjekt der Menschenrechte*: 18. In: WestEnd, *Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2/2006: 3–21.
- 417: Menke, *Menschenwürde*: 20.
- 418: Vgl. Werner Hamacher, *Vom Recht, Rechte nicht zu gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur*: 235. In: Menke/Raimondi, *Revolution der Menschenrechte*: 215–243. Vgl. a. a. O. auch die Beiträge Derridas, Foucaults, Ballbars, Jacques Rancières und der leider früh verstorbenen Cornelia Vismann.
- Fn: Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt 2002.
- 419: Generalversammlung der Vereinten Nationen, *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, vgl. <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>.
- 420: Benjamin Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* ist und bleibt insoweit der kanonische Text der gesamten Debatte, vgl. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt 1965: 29–66.  
Vgl. auch dazu das bereits erwähnte Manifest von DIEM 25, <https://diem25.org/manifesto-lange-version/>.
- 421: Michael Hardt/Ben Trott, *Von den destituierenden Bewegungen zur konstituierenden Macht. Ein Interview mit Michael Hardt*. In: Arranca 47/2013, a. a. O.
- 422: Giorgio Agamben, *Vom Kontrollstaat zur Praxis destituierender Macht*: 32. In: LUXemburg 1/2014: 26–33.
- 423: Ebd.: 33.  
Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordnungsregeln und Lebensform. Homo sacer IV, 1*, Frankfurt 2012: 25.  
Ebd.: 152.
- 424, Fn: Vgl. Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin 2007.  
Vgl. Calasso, *Untergang*: 195.