

Leseprobe

Eva von Redecker
Revolution für das Leben.
Philosophie der neuen Protestformen

S. Fischer Verlag, Frankfurt 2020
ISBN 978-3-10-397048-7

S. 127-141



REVOLUTION

Der Kapitalismus hat uns ein Leben in der Hollywoodschaukel versprochen. Stattdessen sitzen wir in einer hohtourigen Achterbahn, deren Gerüst bröckelt. Unsere Aneignungszirkel und Verwertungsstrudel erschöpfen innere wie äußere Natur. Sie fräsen sich blind in das Zusammenspiel der planetarischen Ökosysteme und der zärtlicheren sozialen Bezüge. Der Kapitalismus zerstört Leben, und er zerstört das Leben selbst. Lässt sich dieser Trip noch anhalten? Erstattet uns jemand die Ticketkosten zurück, oder sind wir gar selbst Anteilseigner? Wie kommen wir hier raus, in freier Fahrt und luftiger Höhe? Kann man das Ding anhalten oder zum Entgleisen bringen? Was, wenn wir zu fest angeschnallt sind? Wie soll das aussehen, eine Revolution für das Leben?

O Fortuna!

Es ist zum Allgemeinplatz geworden, dass das 1989 triumphal verkündete »Ende der Geschichte« eine Fehldiagnose darstellt – die letzten Jahrzehnte haben neue politische Frontstellungen, ökonomische und sogar erdgeschichtliche Ereignisse gesehen. Aber es ist auch wichtig, festzuhalten, dass die historisch einschneidenden Geschehnisse seither vom Westen kaum im Modus der Geschichte verarbeitet, sondern als

unvermittelt einbrechendes Geschick erfahren werden. 9/11, Finanzkrise, erstarkender Autoritarismus, Klimawandel, Migration, Covid-19 – wir starren gebannt und ungläubig auf die Ereignisse wie auf ein hypnotisches Glücksrad. Wir erkennen darin weder Sinn noch unser eigenes Wirken.

Wenn die Turbulenzen fühlbar werden, dann können sich immer noch einige, verschanzt hinter Airbags, die Schultertraumata der anderen vom Leib halten. Wenn schon nicht sämtliche Desaster, können wir doch weiterhin alle entscheidenden Zusammenhänge ausblenden. Dann ist es, als träfen uns jeweils bloß jähe Schicksalsschläge. Und etwas ist sogar dran an diesem Schicksalhaften: Wir haben es immer auch mit der Kreuzung aus unverfügbaren Mächten und Zufall zu tun, mit dem, was wir Kontingenz nennen. Der Zerstörungszusammenhang kommt zu uns zurück wie ein gauklerisches Mysterienspiel.

Die Figur der Glücksgöttin Fortuna, die nach Lust und Laune das Rad des Schicksals in Gang setzt, ist ein besonders im Mittelalter beliebtes Motiv. Jähe, überganglose Veränderungen ließen sich ihr zuschreiben; entsprechende Klagen finden sich etwa in der hochmittelalterlichen Liedersammlung *Carmina Burana*. Eines der bekanntesten Stücke darin ist das von Carl Orff vertonte »O Fortuna«. »Velat luna | statu variabilis« – »wie der Mond | von wechselhafter Art!« – wird darin das Schicksal beschrieben. Fortunas Wirken lässt sich mit den Gezeiten natürlicher Kreisläufe vergleichen. Bricht deren zyklischer Verlauf ins menschliche Planen und Leben ein, ist damit schwer fertig zu werden. »Schreckliches Glück und hohles, | kreisendes Rad du«, flucht der unbekannte Schreiber.

Ich verdeutliche mir die geschichtlichen Wechselfälle, die allein das letzte Jahr charakterisieren, manchmal in einem

persönlichen Paralleluniversum – einer möglichen Welt, wie Logiker_innen es nennen. Ich stelle mir vor, dass ich im Oktober die Dozentinnenstelle an der Uni Venedig bekommen hätte, für die ich mich beworben hatte. Ehrlich gesagt war mir schon beim Vorstellungsgespräch mulmig. Es schien absurd, sich mit angetrimmtem Karrierehunger für einen Job an einer Universität ins Zeug zu legen, von der man doch weiß, dass sie ohne klimapolitischen Kurswechsel vor Eintritt meines Rentenalters im Mittelmeer versunken sein wird. Ich verlief mich ständig, stand verwirrt in Mensentrauben und begegnete an jeder Ecke dem gleichen leeren Blick von Karnevalsmasken made in China.

Schon vier Wochen später war Venedig dann vorübergehend tatsächlich untergegangen. Das brackige Lagunenwasser stand 1,87 Meter über dem Normalpegel, füllte Erdgeschosse, Gassen und Plätze. Etwas am Hochwasser folgt wiederkehrenden Zyklen: Jedes Jahr kommt es im November bei Vollmond zum Höchststand. Etwas bricht aber auch aus dem Kreislauf aus: Der marmorne Markusdom wurde in seiner neunhundertjährigen Geschichte insgesamt sechsmal geflutet. Zwei der sechs Male fallen in die letzten beiden Jahre. »Velat luna | statu variabilis«.

Hat der drohende Untergang der Hauptstadt aller Flitterwochen dazu geführt, dass die europäischen Emissionen gesenkt wurden? Nein. Immerhin startete die *Vogue* eine Spendenaktion. Man habe das Cover zum Fundraising zur Verfügung gestellt. Man hatte auch das perfekte Setting gefunden, um ein Model vor morbider Kulisse im schwarzen Fledermausärmelkleid abzulichten. Als die Zeitschrift in ihrer Februarausgabe, die in Erwartung der Mailänder Fashion Week zweisprachig gedruckt wurde, den Aufruf wiederholte, griff in Veneto und Mailand bereits das neue Corona-Virus um sich. Die Modemesse wurde abgesagt, und wenige Wo-

chen später erstarrte ganz Italien unter der drakonischsten Ausgangssperre der Neuzeit. Es wäre ein »schreckliches Glück« gewesen, diese Stelle zu kriegen, und es ist insgesamt ein »schreckliches Glück«, unsere Gegenwart zu durchleben. Nur: Woher soll, während uns diese Wechselfälle schon so in Atem halten, die Perspektive für grundlegenden Wandel herkommen?

In Spätantike und lateinischem Mittelalter gab es verschiedene Wege, mit Fortunas Willkür umzugehen. Der aus Bergamo stammende Gelehrte und Politiker Boethius etwa söhnt sich im Jahr 525 mit seiner Verleumdung und Gefangenschaft aus, indem er in seinem Buch *Consolatio* die personifizierte Philosophie auftreten lässt. Sie erklärt dem gefallenen Mann, dass Fortuna ihm nichts anhaben könne, wenn er sich darauf besinne, dass Reichtum, Ruhm und Ansehen – und selbst sein Leben – keine wahren Besitztümer seien. Nur, was nicht geraubt werden könne, sei wirklich unser Eigen. Die Empfehlung lautet gewissermaßen, von allem Beweglichen Abstand zu nehmen und sich, soweit es geht, auf die Mitte des rotierenden Rads zu besinnen. Dort muss schließlich ein Fixpunkt auszumachen sein. Die einfallsreiche Scholastik reservierte diesen Platz für Gott, der ja an sich nicht allzu gut mit dem heidnischen Fortuna-Bild zusammenzubringen ist.

Neben solcher Weltabkehr erlaubt das Glücksrad auch eine trotzig-politische Wendung. Die Vergänglichkeit des Glücks verrät schließlich, dass nichts gänzlich feststeht. Die Mächtigen, unter denen man heute ächzt, können morgen weggefegt sein. So steht denn oft folgender Spruch neben Illustrationen von Fortunas Rad: »Regnabo; regno; regnavi; sum sine regno.« – »Ich werde König sein, bin König, bin König gewesen, bin ohne Herrschaft und Reich.«

Politik und ihr Radius

In der Moderne ist es nicht Fortuna, die Könige absetzt, sondern die Revolution. Und sie bringt nicht nur einzelne Könige zu Fall: In Paris wurde die Monarchie selbst und in Port-au-Prince das Kolonialregime als solches gestürzt.

Die Revolution leiht zwar ihren Namen von stetigen Umdrehungen, dem als *re-volutio* bezeichneten Kreisen der Himmelskörper, aber im modernen Geschichtsverständnis ist es gerade die Erfahrung der Revolution, die das Bild schicksalsgleicher Rotation ablöst. In den großen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts, in Nordamerika, der Karibik und in Frankreich, schälte sich eine neue Deutung politischen Handelns heraus. Die Revolution war keine immer wieder passierte Durchgangsstation, sondern der Ausgangspunkt für eine neue Ordnung und weitere Fortschritte in ihr. Und die Revolution verdankte sich weder kosmischen Launen noch astronomischen Gesetzen. Sie geschah nicht automatisch und nicht von selbst; sie wurde von den Menschen gemacht, die erkannten, dass ihre Lage kein bloßes Schicksal war, sondern das Ergebnis vergangener und gegenwärtiger Herrschaft.

Die Erkenntnis, die gesellschaftlichen Verhältnisse gestalten zu können, ist keine einmalige Einsicht, es ist eher eine Erfahrung, die sich im Zuge des Aufbegehrens und der Selbstregierung einstellt und rückblickend verfestigt. Immanuel Kant formulierte aus der ostpreußischen Zuschauerperspektive, dass diese historische Lektion »sich nicht mehr vergisst« – umso mehr gilt das für diejenigen, die beteiligt sind. Freiheit als die Erfahrung, sich gemeinsam einigen und regieren zu können, vergisst sich nicht. Es ist ein einmaliges, köstliches Gefühl, aber auch ein Wissen, hinter das es kein Zurück gibt. Jedwede neue Herrschaft steht in einem anderen

Licht: dass sie revolutioniert werden kann. Das strahlt auch auf die Knechtschaft aus: Niemand gehorcht mehr vollkommen alternativlos.

Aber was regiert man, wenn man sich selbst regiert? In demokratischer Politik zeichnen sich zwei gegenläufige Impulse ab. Die Freiheit von Fremdherrschaft kann in zwei unterschiedlichen Formen gewahrt werden, teilend oder besitzstandswahrend. Die erste, die oft am Beginn revolutionärer Erhebungen steht, geht den großen Revolutionen lange voraus. Sie findet sich in »Maroon«-Gemeinschaften, in Allmenden und Bauernaufständen, unter Schiffsbesatzungen und Vagantengruppen, sie lebt fort in der Pariser Kommune von 1871, im kurdischen Rojava und bei den mexikanischen Zapatisten, auf der Open-Source-Plattform GitHub und in vielen Kollektiven. Es ist die Regierung der Teilenden. Über das, was zwischen den Menschen liegt und sie verbindet, wird hier zusammen bestimmt. Das setzt voraus, dass es überhaupt etwas gibt, was die Menschen gemeinsam besitzen und worauf alle einen Anspruch haben. Die Tradition der demokratisch Teilenden ist deshalb eng verknüpft mit Kämpfen um Zugangsrechte und Gemeineigentum. Die frühesten schriftlichen Dokumente dieser Tradition finden sich in der englischen Magna Carta von 1215, die eine Fehde zwischen englischer Krone und Adel beilegte, und den zwölf Artikeln der Bundgenossen im Bauernkrieg von 1525. Der Magna Carta wurde eine in der Überlieferung nahezu vergessene »Carta des Waldes« beigefügt. Auch im Programm der frühneuzeitlichen Revolte stand neben der Befreiung aus Leibeigenschaft als zentrale Forderung der freie Zugriff auf baumbestandenes Land. Das Ausmaß dieser Forderung erschließt sich erst, wenn man sich vor Augen führt, welche Rolle Holz in der vorindustriellen Ökonomie einnahm. Es war Brennstoff, Baumaterial für Häuser und Zäune und in Form von Wur-

zeln und Schösslingen auch Viehfutter. Dadurch, dass ein Teil der Bäume regelmäßig »geköpft«, das heißt auf den Stamm zurückgeschnitten wurde, entstand schnell nachwachsendes und leicht aufzuteilendes Material; außerdem konnte um die Bäume herum Gras aufwachsen und abgeweidet werden. Im eigentlichen Wald sollten kleinere Wildtiere gejagt sowie Pilze und Beeren geerntet werden können. Wenn die Bundgenossen um Thomas Müntzer die eingehegten Allmenden und Waldflächen wieder für die »gemeinen Leute« – diejenigen, die nichts als das Gemeingut besaßen – öffnen wollten, käme das in der heutigen Wirtschaft einer Vergesellschaftung aller Ölvorkommen und Energieträger, einer kostenfreien Mitgliedschaft in Wohnungsbaugenossenschaften und einer materiellen Grundversorgung gleich. Gegen die Begehrlichkeiten der Mächtigen konnte weder das Waldrecht noch der ebenbürtige Zugang zu anderen Gemeingütern oder *commons* langfristig verteidigt werden, so dass die Tradition der Teilenden nur episodisch in der Geschichte aufflackert. Ihre Prinzipien, die der Ideengeschichtler Massimiliano Tomba als »rebellischen Universalismus« zusammenfasst, haben gerade deshalb eine unbezähmbare Reichweite. Denn um teilhaben zu können, braucht man keine Voraussetzungen zu erfüllen. Man muss nichts besitzen, denn die Welt ist bereits da. Es braucht auch keine Gemeinsamkeiten oder vorab bewiesene Gleichberechtigung, um sich als »Gemeine« zusammenzutun, denn die Gleichheit untereinander entsteht in der teilenden Verbindung.

Auch die Französische Revolution wurde von dem Impuls eines rebellischen Universalismus vorangetrieben. Das Aufbegehren gegen Herrenrechte an Wald, Land und Untertanen bewegte die Nationalversammlung in der berühmten »Nacht des 4. August« dazu, das Ende aller feudalen Privilegien zu proklamieren. Aber die Ansprüche der Gemeinen wurden

bald in einer neuen eigentumsverhafteten Form der Politik eingeeht.

Im gleichen Zuge wie die Französische Revolution sich gegen alte Privilegien wendete, heiligte sie nämlich das Privateigentum. Der französische Ökonom Thomas Piketty spricht deshalb von einer postrevolutionären »proprietaryistischen Ideologie«, unter deren Deckmantel die ungleichen Besitzverhältnisse des *ancien régime* größtenteils weiterlebten. Frondienste galten nun eben als Pacht, für die Freilassung aus der Leibeigenschaft waren Ablösesummen zu entrichten, die Verfügung über Großgrundbesitz wurde als absolute Sachherrschaft exklusiver als je zuvor. Ein solcher Besitzstandsimpuls durchzog neben der Güterverteilung auch die neue, demokratischere Politik. Die 1791 verabschiedete revolutionäre Verfassung kannte für die Teilhabe an politischer Gestaltung eine wichtige Qualifikation: Nur besitzende Männer galten als Bürger und sollten fortan vom Wahlrecht Gebrauch machen können. Diese Regelung, die der jakobinische Nationalkonvent auszuhebeln versuchte, kehrte im napoleonischen Kodex wieder und wurde in fast alle europäischen Länder exportiert.

Die neuerrungenen Menschenrechte nahmen selbst die Form von Eigentumstiteln an: unveräußerliche individuelle Verfügungsansprüche. Individuelle Grundrechte »gehörten« den einzelnen Subjekten gewissermaßen und versicherten sie einer bestimmten Sphäre der Willkür – im Rahmen der Meinungsfreiheit kann ich sagen, was ich will; im Rahmen der Religionsfreiheit glauben, was ich will; im Rahmen der Vertragsfreiheit alle möglichen Verpflichtungen eingehen. Und meine demokratische Freiheit besteht darin, meine Stimme dem zu geben, von dem ich mir die Vertretung der allgemeinen oder im Zweifelsfall auch nur meiner eigenen Interessen erhoffe. Die Regierung der Besitzenden ist die in der Mo-

derne dominante Form der Demokratie geblieben. Sie hat sich inzwischen formal vom materiellen Besitz gelöst: Das nach Vermögen gewichtete Dreiklassenwahlrecht fiel in Deutschland auf Reichsebene 1871, in Preußen 1918. Umfassende Disziplinierung und ab den 1880er Jahren auch das Sozialversicherungsrecht führten dazu, dass nun auch Arbeiter als volle Eigentümer ihrer selbst gelten konnten. Das Wahlrecht von Frauen hing von ihrer Emanzipation aus patriarchaler Sachherrschaft ab und steht wie das von Minderheiten nach wie vor unter dem Schatten des Phantombesitzes – immer wieder muss frau erst ihre Vernunft und Selbstbeherrschung unter Beweis stellen, um mitreden zu dürfen.

Man könnte zugespitzt sagen, dass nicht der Bürgerstatus vom Besitz gelöst wurde, sondern dass der Besitz breiter gefasst und auch in Form von Rechten und Identitäten gewährt wurde. So bleibt der Bürgerstatus ein bedingter: Man muss die Staatsbürgerschaft »besitzen« und sich als selbst-besitzende Person qualifizieren können. Nur Subjekte der Sachherrschaft dürfen sich also auch selbst regieren. Und bei denen können sich die Mächtigen bereits darauf verlassen, dass sie sich nicht allzu rebellisch gegen die festgefügte Eigentumsordnung wenden werden. Damit verlören sie sich schließlich selbst. Der Besitz des Selbst schafft die Arena für eine Politik, die der des Teilens entgegengesetzt ist. Eine Politik nicht des Waldes, sondern der Parzelle. Weniger das, was noch an Gemeinsamem geblieben ist, sondern die Interessen des eigenen privaten Hoheitsgebiets werden so zur Materie der Demokratie. Gemessen an Monarchie, Leibeigenschaft und Schicksalsglauben erhöht das die Freiheit. Aber es bleibt eine Freiheit im engen Radius der Sachherrschaft: das Versprechen, über einen fixierten Bereich nach Belieben schalten und walten zu können.

Die Demokratie der Teilenden, die in materiellen Zugangs-

rechten wurzelt, hat eine andere Form der Freiheit. Eine offene und bewegliche Freiheit, die Versorgung bietet und Selbstverwaltung verlangt. Sie basiert auf einer wilden Verbundenheit, miteinander und mit der geteilten Welt. Aber wo die Freiheit der Verbundenen ihre materielle Grundlage, den geteilten Besitz der Gemeinen, verliert, droht ihr die Auflösung.

Das große Hamsterrad

Die politische Revolution der Menschenrechte hat nicht nur einen recht engen Freiheitshorizont installiert – den garantierten Selbstbesitz –, sie hat auch das Feld für verschärfte sachliche Herrschaft bereitet, für die immer ungehemmtere Verwertung und Konkurrenz. Denn der jeweilige Radius der individuellen Freiheiten am Eigentum hält die Menschen nicht nur faktisch ungleich, getrennt in verschuldet, arm, reich und superreich, er stantzt auch das aus, worüber sie dann nicht mehr demokratisch verfügen. Wir bestimmen nur sehr begrenzt, wie mit der gemeinsam bewohnten Erde und mit dem auf ihr erwirtschafteten Reichtum umgegangen werden soll. Zaghafte Regulierungen berühren die Frage, was wie für wen produziert werden soll, nicht mal, und in den letzten Jahrzehnten sind politische Entscheidungsspielräume sogar nachdrücklich dazu genutzt worden, dem Markt das letzte Wort zu erteilen. So finden wir uns in der paradoxen Lage wieder, als Selbstregierende abermals an ein Glücksrad gefesselt zu sein.

Oben, an den Finanzmärkten, wird der Kapitalismus inzwischen ganz offiziell als Casino betrieben. Wert entsteht nicht an der Werkbank, sondern im Wetten auf die Einsätze anderer. Das über die Finanzkrise von 2008 hinweggerettete

Spekulationssystem ist in der Corona-Pandemie erneut von Regierungen und Zentralbanken aufgefangen worden – als würde ein Spielhöllenbetreiber seinen größten Stammkunden ab und zu das Spielgeld nachfüllen, damit sie den Laden am Laufen halten. Von unten, wo die Besitzlosen Einkünfte brauchen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten und nicht aus ihren Wohnungen geworfen zu werden, gleicht das Ganze einem ewigen Hamsterrad. Egal, wie viel schneller man sich abhetzt, es beschleunigt nur das Rad, nicht den individuellen Aufstieg. Wir eigentlich freien Menschen sind gefangen in Sachzwängen, abhängig von Lohnarbeit, sortiert nach Identitäten und ständig gestresst.

Das mag sich wie Schicksal anfühlen, aber es ist keine Göttin, die das Rad in Gang bringt. Der moderne Kapitalismus hat die vermeintlich vormoderne Ohnmacht wieder errichtet, aber als selbstbetriebenes *perpetuum mobile*. Das nagelneue Glücksrad ist aus dem Bausatz der Sachherrschaft gezimmert. Es fügt besitzbare Natur, besitzbare Zeit und besitzbare Zuwendung zusammen. Dass etwas besitzbar wird, ist mehr als bloße Nutzbarmachung. Das moderne Eigentum, wie es in der Französischen Revolution gerade festgeschrieben wurde, erlaubt nicht nur den Gebrauch. Als einzige allgemeine Verfügungsform in der Menschheitsgeschichte berechtigt es ebenso zu Missbrauch und Zerstörung. Rohstoffe begegnen uns deshalb als tote Erde wieder, Arbeit als öde Zeit, Fürsorge als erzwungene Liebe. Und die angeblich bereits emanzipierten Menschen treten als belastete Selbsteigentümer auf den Plan. Sie sind Phantombesitzer ihrer Person, aus der sie um jeden Preis etwas machen müssen: vorankommen, die Speichen des Rads emporklettern, sie herausbrechen, wenn es sein muss, sie zu Leitern umbauen, um noch höher über den Rand hinauszukommen, vorbei am Rest. Denn das Gestell kommt durch den Wirbel der sachlichen Herrschaft in

Bewegung. Nach der Eigentumsfixierung also die Profitmaximierung: den Wert vermehren, das Nichtige aussondern, nach den Sternen greifen, dem Morast entfliehen. An der Radnabe, da, wo manche mittelalterliche Deutungen Gott als die ruhende Mitte aller Bewegung ansiedelten, steht nun das Kapital. Es ist selbst in ständiger Bewegung, wie ein Kugellager. Je höher die Umdrehungszahl, je schneller der Takt der algorithmisierten Aktienan- und -verkäufe, desto größer die Wertschöpfung.

Und je entzweiter die im Rad Strampelnden, desto glatter der Antrieb. Kaum einer reicht dem anderen die Hand. Mit der Speiche in der Faust kann man als Phantombesitzer doppelt auftrumpfen, den anderen in den Nacken steigen, sie in die Form eigentlich überlebter Herrschaftsansprüche zwingen. Material aus dem Bausatz der Sachherrschaft auch das: Menschen, die sich nicht bewegen dürfen, Menschen, die nicht »nein« sagen können, Menschen, die über Bord geworfen werden. Jeder Schritt und Tritt hat einen Rückstoß; der hält das Rad in Gang. Angesägt, brüchig, alle Last geballt am Außenrand – kein Wunder, dass das Gerät heiß läuft.

Aber es ist kein Schicksal. Wir sind nicht bloß der Bausatz, Ballast oder blinde Passagiere. Wir sind auch selbst die Göttinnen. »Nagelneue Klassiker« – »Brand New Ancients« – nennt Kate Tempest in ihrem Versepos unter demselben Titel sämtliche Zeitgenoss_innen und charakterisiert damit speziell unsere modernen Handlungsspielräume. Nicht als Halbgöttin oder Heroin, sondern als Individuum ist zumindest eine leise Schicksalslenkungs-kraft auf jede_n von uns übergegangen.

Früher machten wir uns mit Mythen verständlich.
Heute fehlen uns die Worte für den unendlichen Hass
auf uns selbst, auf das, was wir selbst aus uns machten,

für die krasse Selbstverachtung.
Wir fallen uns selbst zur Last und verstricken
uns in uns selbst und ersticken fast daran.

Und doch: Wir sind immer noch mythisch.
Wir schwanken immer noch pausenlos zwischen
Heldentum und Elend.
Wir sind immer noch göttlich;
das macht uns so schrecklich.
Nur haben wir scheinbar vergessen, wir sind viel mehr
als die Summe all dessen,
was uns gehört.*

Kate Tempest erweist sich in vielen ihrer Texte als ausgesprochen zeitgenössische Dichterin. Geschult am Rap – der wie so viele künstlerische Innovationen des 20. Jahrhunderts zunächst eine afroamerikanische Kunstform war –, bestehen ihre Zeilen darauf, dass alles, was wir haben, »jetzt« ist. Ein Werk, das die sozialen Alltagsrealitäten der Gegenwart überspringt, wäre gescheitert. Hoffnung, von der ihre Dichtung getragen ist, darf sich nicht bei der Zukunft bedienen. Was der schnöde, spätkapitalistische Moment nicht hergibt, gibt es nicht. Aber dann plötzlich Göttlichkeit? Sie schalten sich ein, weil der Wille zur Gegenwart eine beträchtliche Ausweitung kennt: dass nichts, was je war, vollkommen spurlos vergangen

* In the old days / the myths were the stories we used to explain ourselves. / But how can we explain the way we hate ourselves, / the things we've made ourselves into, / the way we break ourselves in two, the way we overcomplicate ourselves? // But we are still mythical. / We are still permanently trapped somewhere between the heroic and the pitiful. / We are still godly; / that's what makes us so monstrous. / But it feels like we've forgotten we're much more than the sum of all / the things that belong to us.

ist. Wir könnten immer noch darauf zurückkommen. Die Allmende, die Haitianische Revolution, die Pariser Kommune. Insofern sie nicht vollkommen vergessen sind, bieten sie Anhaltspunkte. Wir könnten dort anknüpfen. Aber dafür müssten wir erst mal dieses Rad anhalten. Kann man das von den Altvorderen lernen? Griechische Gött_innen scheinen eher auf Kriege spezialisiert als auf Revolutionen. Wir Nagelneuen mögen längst selbst Fortuna sein und allein für die Umdrehung sorgen, aber zu stoppen wissen wir sie offenbar genausowenig wie zuvor, als Fortuna sich taub für unsere Klagen zeigte.

Dass wir tatsächlich neue alte Griechen sein können, ist einer der Grundgedanken von Hannah Arendts politischer Theorie. Für sie ist eine Demokratie der geteilten Welt von nichts als dem Handeln der Menschen selbst abhängig. Auch ohne weitreichende Grundlagen an Gemeinbesitz könne Politik auf das bauen, was zwischen den Menschen liegt. Arendt entkoppelt den Begriff der Interessen von der Fixierung auf die Besitzstandsmehrung kalkulierender Individuen und macht sie zum geteilten Bezugspunkt, zu einem »Zwischenraum« des Handelns: »Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ›inter-est‹, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden.«

Wir sind also auch in der Lage, uns zu verbinden, wenn uns der Gemeinbesitz verwehrt bleibt. Aus der Möglichkeit, sich in Meinungs austausch und Entschlussfassung zusammenzutun, erwächst für Arendt eine menschliche Freiheit, um die uns Götter und Sagengestalten beneiden könnten: gemeinsam mehr zu vermögen als alle Einzelnen zusammen, nämlich zu Neuanfängen fähig zu sein. Die revolutionäre Grundform der Politik sieht Arendt gerade nicht in der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution besie-

gelt, sondern in den spontanen Rätebildungen, die am Anfang etlicher Revolutionen standen und sich oft gegen deren eigene autoritäre Zentralisierung wandten, so wie die Kronstädter Matrosen 1923 nach der Russischen und die Münchener Räte 1920 nach der deutschen Novemberrevolution. Die Form der demokratischen Selbstverwaltung, in der die Mandate von Delegierten an ihre Basis rückgebunden bleiben, lässt sich sogar bis in die Bauernkriege zurückverfolgen, wo die Bundesordnung vom 7. März 1525 festlegt, »es sollen von jedem Haufen dieser Vereinung ein Obersten und vier Rät geordent und gesandt werden; ... damit die Gemeind nicht allwegen zusammen müsse.« Räte bildeten sich auch im anti-stalinistischen Ungarischen Aufstand von 1956, sie finden sich auf den Plätzen des Arabischen Frühlings, bei Besetzungen und in sozialen Bewegungen. Überall kommen sehr ähnliche Koordinationsmechanismen zur Anwendung. Entweder eine Vollversammlung oder ein Plenum, auf dem Delegierte von ihrerseits demokratisch verfassten Untergruppen zusammenkommen, Erörterung aller Vorschläge und Bedenken, Fassung von Beschlüssen, die bindend sind, ohne dass ihre Berücksichtigung erzwungen werden könnte. Solche Versammlungen führen die Tradition des rebellischen Universalismus auch dort fort, wo vorerst nur Interessen geteilt werden, weil die Welt immer noch der Herrschaft gehört, und sie können auch im virtuellen Raum stattfinden. Aber kann sich diese ortlose Politik den Kräften von Eigentumsfixierung und Profitmaximierung entgegenstellen? Können wir das Rad zwischen uns rücken und es gemeinsam umgestalten, anstatt daran geheftet bloß Privatinteressen zu verfolgen?