

Aneignen oder Ausbremsen?

Als Karl Marx 1850 schrieb, dass »die Revolutionen die Lokomotiven der Geschichte« seien, hatte er eine klare Aufgabenstellung vor Augen: Die Arbeiter_innenklasse solle sich das Gefährt aneignen. Revolutionäre Politik besteht für ihn nicht im Lebendighalten irgendeines Rebellentums, sondern darin, Lokführer_in zu werden. Die Dampfmaschine soll denen gehören, die die Kohle schaufeln, nicht denen, die sie schneffeln. Armut und Entbehrung, Ausbeutung und Entfremdung wären ein für alle Mal überwunden. Für die Übernahme der Maschinen sind die Proletarier_innen aus marxistischer Sicht bestens gerüstet. In gewisser Weise haben sie sich die Fabriken bereits angeeignet, denn die Arbeitenden sind ja diejenigen, die darin den gesellschaftlichen Reichtum schaffen. Anders als die Bosse sind die Arbeiter_innen unentbehrlich, denn sie wissen auch in Abwesenheit der Fabrikbesitzer_innen, wie alles funktioniert. Sie tun, was getan werden muss, damit alles läuft. Dieser Umstand verleiht dem Proletariat eine besondere Macht, sein revolutionäres Interesse durchzusetzen. »Alle Räder stehen still, / Wenn dein starker Arm es will«, heißt es im Bundeslied des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins, der Vorgängerorganisation der SPD.

Der Stillstand dient der proletarischen Revolution als Druckmittel, um die Vergesellschaftung der Produktionsmittel zu erzwingen. Per Generalstreik soll die kapitalistische Maschinerie zum Halten gebracht und die Regierung der Besitzenden in die Knie gezwungen werden. Wir schaufeln erst wieder Kohle, wenn uns die Lokomotive gehört; wir bringen das Rad erst wieder ins Rollen, wenn wir es selbst besitzen. Dieser konzertierte Stillstand setzt einen ungeheuren Grad an Organisation voraus. Die Streikkassen müssen gefüllt sein, so dass die Arbeitenden und ihre Familien

weiterhin ernährt werden können. Man muss sicherstellen können, dass die Werktätigen nicht einfach gegen erpressbarere oder obrigkeitstliebendere Arbeitswillige ausgetauscht werden, und darauf vertrauen, dass die Streikenden nicht zusammengeschossen werden. Und vor allem braucht es überhaupt erst mal diese geeinte Entschlossenheit, den gesamten Laden lahmzulegen, anstatt seinen persönlichen Selbstbesitz zur Mittelstandsproprietät auszubauen. In den Arbeitskämpfen der Gegenwart scheint der Traum solcher Stärke einer mythischen Zeit anzugehören. Das geschlossene Abtreten vom Rad, das es erlauben würde, ihm endlich göttinnengleich von außen in die Speichen zu fassen, ist illusorisch geworden. Globale Standortkonkurrenz spielt dem Kapital zusätzlich in die Hände, selbst bei Produktionsstopp bieten sich ihm lukrative Investitionsmöglichkeiten: in Finanzmarktprodukt oder Plattformen, die die Daten offiziell nicht arbeitender Internetnutzer verwerten. Ein Teil der Betriebe und vielleicht auch ganze Branchen mögen pleitegehen. Aber der Kapitalismus geht weiter, solange das Kapital noch eine Stelle findet, wo es sich re-investieren kann. Auch das Proletariat findet sich somit »zwischen Heldentum und Elend« wieder.

Der größte wirksame Generalstreik der deutschen Geschichte hat auch tatsächlich nicht zur Übernahme der Fabriken geführt, sondern auf die Abwehr faschistischer Gefahr gezielt. Die allgemeine Arbeitsniederlegung vom 15. bis zum 20. März 1920 trug entscheidend dazu bei, dass der Kapp-Putsch scheiterte. Es scheint dieser rettende Effekt zu sein, der Walter Benjamin in seinem Nachdenken über Revolution und Generalstreik leitete. Nicht die Übernahme der Lokomotive gilt ihm als Ziel der Revolution, sondern das Anhalten einer fatalen Entwicklung: »Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem

gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.«

Benjamins Bild ist ausgesprochen anschlussfähig für die apokalyptische Grundstimmung der Gegenwart. Die Notbremsung scheint direkt auf die Katastrophenvergegenwärtigung zu antworten. Denn wenn wir uns vor Augen geführt haben, dass unsere Produktionsweise nicht nur die Arbeit ausbeutet, sondern das Leben zerstört, dann ist mit Fahrer_innenwechsel nicht viel gewonnen. Wir müssen anhalten, nicht nur zum Schichtwechsel, sondern für immer. Dieses Gefährt, diese kohlekraftstrom- oder dieselbetriebene Lok, gehört ausrangiert, und alles, was wir neu bauen, müssen wir anders bauen, als wir bislang zu bauen gewöhnt sind. Was auch heißt, dass bislang noch niemand alle Fähigkeiten besitzt, derer es in einer befreiten Welt bedürfte.

Aber verhilft das Anhalten, so revolutionär es aus Sicht des Mit-Volldampf-Voran erscheint, zu grundlegendem Wandel? Staatlich verordnete Quarantänemaßnahmen haben uns jüngst vorgemacht, dass sich ein Großteil der Wirtschaft runterfahren lässt. Wir können also durchaus einiges anhalten, aber weder zu Schlüsselübergabe noch zu Kurswechsel. Vielleicht hat der Stillstand den Sinn, sich überhaupt ein Bild der Lage machen zu können. Manche Dinge werden auf eine Art klar, die der laufende Betrieb vernebelt. Welche Leistungen wirklich unverzichtbar sind. Wie viehisch zum Teil die Arbeitsbedingungen sind. Wie vollkommen unfähig der Markt ist, lebensnotwendige Güter und Dienste bereitzustellen. Weniger klar bleibt, wie die Normalität anders organisiert werden könnte. Und was es überhaupt ist, das wir organisieren sollten. »Lokomotive« ist schließlich bloß ein Bild.

Allerdings wählte Marx, als er von der Lokomotive sprach, ein Bild auf der Höhe der Zeit. Die Dampflok versinnbild-

licht die Mobilität und Produktivität seiner Gegenwart. Mit der Lokomotive ist nicht nur eine Metapher für den Antrieb gesetzt, sondern auch eine Momentaufnahme der von Menschen freigesetzten Kräfte angesprochen: die Fähigkeit, mit hydraulischen Pferdestärken Kontinente durchmessen und die Wirkkraft unserer arbeitenden Hände vervielfachen zu können. Inzwischen wissen wir, dass die Menschheit mit dem industriellen Verfeuern fossiler Energieträger noch ganz andere Kräfte entwickelt hat. Wenn die Revolutionen des 19. Jahrhunderts die Lokomotiven der Geschichte waren, dann müssten Revolutionen inzwischen auch der CO₂-Ausstoß der Weltgeschichte sein. Wir haben die Erde mit nahezu unvergänglichen Stoffen wie Atommüll und Mikroplastik überzogen, wie haben die Sonneneinstrahlung erhöht und den Meeresspiegel angehoben. Wir haben nicht nur produziert, sondern auch emittiert und zerstört. Das sind unsere Kräfte. Soll man sich die aneignen? Muss man sie nicht vor allem unschädlich machen?

Die Perspektive der Wiederaneignung vergegenständlichter Kräfte besteht darauf, dass das, was uns da an Unwägbarkeiten zustößt, keine äußeren Ereignisse sind. Der Klimawandel ist fraglos eine Folge unserer Wirtschaftsweise. Aber selbst die Covid-Pandemie ist kein bloßer Schicksalsschlag. Zerstörte Ökosysteme und schrumpfende Wälder schaffen den Selektionsdruck, der den Virus so mutieren lässt, dass er von Tieren auf menschliche Träger_innen übergeht. Seine Ausbreitung folgt den Warenströmen und Menschenballungen, Feinstaubpartikel nehmen ihn huckepack, durch schlechte Luftqualität geschwächte Lungen erliegen ihm leichter. Derzeit kontrollieren wir solche Effekte, die sich verselbständigt haben, nicht, sondern sie uns: sachliche Herrschaft. Aber die Effekte beruhen auf etwas, das wir kontrollieren sollten: auf menschlicher Schaffenskraft. Eine umfas-

sende soziale Revolution muss sich zu den im menschlichen Handeln freigesetzten Kräften verhalten. Mit dem Bremsen allein ist es nicht getan, denn es geht nicht nur darum, das Kapital und die Viren und die Nachfolger des Kapp-Putsches zu stoppen, sondern darum, all das, was wir blind angerichtet haben, in selbstbestimmte Gestaltung zu überführen.

Aber müssten wir dafür nicht wahrhaft göttliche Handlungskraft haben? Wenn unser Koordinationsgrad schon nicht für einen Generalstreik reicht, wie soll er dann zur Kontrolle aller menschengemachten Kettenreaktionen taugen? Marx hätte vermutlich, wie manche Marxisten noch heute, zu einem prometheischen Optimismus geneigt. Jetzt, wo wir unsere Klimawandel-Potenz entdeckt haben, werden wir besser Wetter machen: grandiose neue Technologien schaffen, galaktische Sonnensegel aufspannen, Tropenstrände in Trier einrichten und Wasserbüffel-Burger in Laboren züchten. Ich wage das zu bezweifeln. Denn das Bild der halbgöttlichen Aneignung setzt weiterhin voraus, dass wir alle Elemente dieser Ketten kontrollieren können, es bricht nicht mit der Hybris voller Weltbewältigung. Die Aneignung ist jedoch nicht die einzige Art, sich der in die Welt gesetzten Effekte zu widmen. Insofern sich diese Effekte als Weltverlust darstellen – und nicht nur als Reichtum in falschen Händen –, besteht die Revolution im Aufgreifen des Zerstörten: Weltwiederannahme.

Wir können den Lauf der Geschichte nicht aus ihrer eigenen Bewegung heraus bändigen. Genauso wenig können wir uns aus der Geschichte herauskatapultieren und von außen alles wie eine Modelleisenbahnanlage mit gigantischen Kräften und Ressourcen umbauen. Wir sind ein Teil der Welt. Wir müssen aufhören, ihrer Herr werden zu wollen. Und selbst wenn wir uns außerhalb stellen könnten – wir wären ja immer noch wir selbst, durch und durch geformt von Jahrhunderten der sachlichen Sachherrschaft: kalkulierend,

parzellierten Identitäten verhaftet, ungeübt im rebellischen Universalismus. Unsere derzeitige Gesellschaftsordnung und Wirtschaftsweise hängen nicht nur an der Lenkung des Rads, sie stecken bereits in seinem Material, das heißt auch in uns. Eine neue Charta des Waldes müsste das zum Glücksrad vernagelte tote Holz in lebendige Natur verwandeln. Und vielleicht braucht es dann gar keine Zaubermaschinen, um das CO₂ zu reduzieren. Bäume machen das ganz gut.

Revolution für das Leben

Die Unmöglichkeit einer plötzlichen Kehrtwende muss nicht zur Verzweiflung an der Revolution führen. Denn diese muss nicht notwendig als große Kaperung vorgestellt werden. Kein grandioser Kippunkt, an dem jäh die Köpfe rollen – »regno; regnavi« (»bin König; bin König gewesen«) –, sondern ein langsamer, aber allgegenwärtiger Umbau des Alltags. Eine »Revolution für das Leben«, die sich der Zerstörungswut der kapitalistischen Gesellschaft in den Weg stellt, basiert auf einem »Leben für die Revolution«. Damit ist gerade keine heroische Opferleistung gemeint, sondern eine stetige, tagtägliche Übung. Die Schwarze Feministin Francis Beal formulierte diese Haltung 1968 folgendermaßen:

Wir müssen anfangen zu verstehen, dass eine Revolution nicht nur die Bereitschaft erfordert, unser Leben aufs Spiel zu setzen und uns töten zu lassen. In gewisser Weise ist es leicht, sich dazu zu bekennen. Für die Revolution zu sterben ist eine einmalige Angelegenheit; für die Revolution zu leben bedeutet, die schwierigere Aufgabe zu übernehmen, unsere alltäglichen Lebensmuster zu ändern.

Der Mensch ist ein Gewohnheitstier

Das Leben für die Revolution setzt weniger auf den Bruch und mehr auf die Wiederholung. Und zwar im Besonderen auf die Wiederholung neuer Routinen und Handlungsmuster. Aber beschränkt einen die Wiederholung nicht auf das, was schon da ist? Haben wir nicht eben gesehen, dass die Revolution ganz neues Material bedürfte? Dies bringt uns zurück zu der Frage nach der Gegenwart. Wir haben nicht nur das Offensichtliche. Wir haben auch das Verborgene, das, was nur als Erinnerung und Möglichkeit präsent ist. Dieses verdammte Rad hätte keine drei Tage gehalten, wenn darin nicht auch Leben geschaffen, gewahrt, geteilt worden wäre. Der Kitt ist in den Fugen versteckt geblieben, eingequetscht zwischen den Kanten der Herrschaft und abgeschliffen in der Mühle der Verwertung. Aber solche Zwischenräume können in das Zentrum revolutionärer Politik gestellt werden. Anstatt zur Fortsetzung eines falschen Fortschritts wird die Wiederholung dann zu etwas ganz anderem: Sie wird zur Wiederannahme von Welt. Wiederannahme des Unterdrückten als Befreiung, Wiederannahme des Abgespaltenen als Verbundenheit, Wiederannahme gebrochener Gezeiten als Zukunft.

Es geschieht bereits. Ein wesentliches Merkmal unserer Gegenwart ist, dass in ihr eine neue Form des Aktivismus in den Vordergrund getreten ist. Uns begegnen in verschiedenen Bereichen soziale Bewegungen einer neuen Art. Sie führen nicht in erster Linie Umverteilungskämpfe, noch zielen sie auf Bürgerrechte. Antirassistische Kämpfe in der Seenotrettung oder gegen mörderische Polizeigewalt, feministische Streiks gegen sexuelle Übergriffe und Femizide, umweltpolitisches Aufbegehren gegen Artensterben und Erderwärmung, Arbeitskämpfe im Gesundheits- und Nahrungsmittelsektor zu Zeiten einer Pandemie – all diese Momente fügen sich zu einer Rebellion für das Leben zusammen.

Diese Rebellion weigert sich, eine Abstufung vorzunehmen und das Leben der Einen dem Wohlstand der Anderen als Ressource einzuverleiben. Sie beharrt darauf, dass es möglich sein muss, als »Gemeine« Zugang zu lebenswichtigen Infrastrukturen zu haben. Die Bewegung der Plätze, die im Frühjahr 2008 ihren Ausgang nahm, als der tunesische Gemüsehändler Mohamed Bouazizi sich in Verzweiflung über das behördliche Verbot, sein Geschäft weiterzubetreiben, selbst verbrannte, wurde vom Westen oft etwas gönnerhaft als Demokratisierungswelle verstanden. Aber es war eine andere als die arrivierte Besitzstandsdemokratie, die hier aufbeehrte, und es ging nicht nur um die jeweiligen politischen Systeme, sondern darum, sich überhaupt im Alltag reproduzieren zu können. Am Ende dieses Protestzyklus stand 2013 die Besetzung des Gezi-Parks in Istanbul. Die Besetzung begann als eine Rebellion für das Leben der Bäume: Die Bevölkerung war aufgebracht und wollte die Bäume im Taksim-Gezi-Park, die einem Einkaufszentrum weichen sollten, schützen, nachdem bereits große Mengen Stadtwald für die dritte Bosphorusbrücke und den neuen Flughafen abgeholzt worden waren. Die Proteste entwickelten sich zu einer Manifestation für die Meinungsfreiheit und gegen Polizeigewalt und Behördenwillkür. Die chilenischen Proteste im Herbst 2019, denen massive feministische Mobilisierung vorausging, entzündeten sich an einer Erhöhung der U-Bahn-Preise. Auch die französischen Gelbwesten artikulieren seit 2018 ausgehend von Benzinpreiserhöhungen und neoliberaler Rentenreform die Wut und Verzweiflung darüber, dass das ganz alltägliche Leben vieler Menschen, inmitten von europäischem Reichtum, Technologie und Expertise, unlebbar geworden ist. Solche Fassungslosigkeit übersetzt sich nun in das noch größere Entsetzen darüber, wie sehr Austeritätspolitik, Misswirtschaft, schlechte Arbeitsbedin-

gungen und Chauvinismus das Überleben in Zeiten von Covid-19 erschweren.

Die spanische Philosophin Montserrat Galcerán Huguet sieht in der Pandemie den Einsatzpunkt, die in den neuen Bewegungen bereits artikulierte Frage nach dem Leben in den Blick zu bekommen:

Das 21. Jahrhundert beginnt erst wirklich mit dieser Pandemie. Es wird ein Jahrhundert sein, in dem die Verteidigung des Rechts auf das Leben aller Priorität haben wird. Denn vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte können sich die »Wenigen« nicht verteidigen, indem sie alle anderen im Stich lassen. Es gibt nicht nur keinen anderen Planeten, auf den man fliehen könnte, wenn dieser untergeht, sondern es bleibt auch keine Zeit, und die Pandemie, das Virus, diskriminiert nicht.

Das Virus selbst, als mikroskopisch winzige, fettumhüllte Molekülkette, diskriminiert nicht. Dass menschliche Verletzbarkeit und Sterblichkeit überhaupt wieder als geteiltes Schicksal erfahrbar werden, ist ein Ereignis. Alle starren auf das gleiche grüne, stachelige Erreger-Piktogramm und auf dieselben Statistiken. Wir fürchten uns allesamt vor Atemnot. Aber das Virus lebt außerhalb von Zellstrukturen, ohne Wirt nur für wenige Augenblicke, und auch unsere Verletzbarkeit teilen wir für kaum mehr als einen flüchtigen Moment. Als sozialer Prozess der Ansteckung diskriminiert Covid-19 dagegen sehr wohl. Wer muss weiter raus, und wer kann von zu Hause arbeiten? Wer ist zu Hause in Sicherheit und wer von Gewalt bedroht? Wer hat überhaupt ein Zuhause und wer nicht einmal Zugang zu Wasser und Seife? Wer kann sich jenseits von Lockdowns bewegen, und wer ist sowieso schon in überfüllten Gefängnissen oder Lagern ein-

geschlossen? Wer wird im Zweifelsfall künstlich beatmet und wer nicht? Und schließlich: Wessen Leben ist nicht längst in viel größerer Gefahr, durch rassistische Gewalttaten, Grenzregime, durch Dürren und Bürgerkriege, durch Erschöpfung und Umweltzerstörung?

Das Virus operiert nicht nur als Verstärker bereits bestehender Hierarchien. Es schafft auch selbst neue Achsen der Differenz. Wer lebt in Ballungsgebieten, wessen Immunsystem ist bereits geschwächt, wer kann sich schlecht auf Abstandnahme einlassen? Vor dem Virus sind also nicht alle gleich. Aber nach dem Virus sollten wir es sein. Der Tod sorgt dafür auf seine Weise. Aber die Revolution könnte es auf ihre Weise tun: für das Leben. Was aus den diversen, oft auch gegenläufigen Rebellionen für das Leben eine Revolution macht, ist die Verweigerung der Abstufung und die Verknüpfung des Kampfs für das Leben mit dem für die geteilten Lebensgrundlagen, die allen gleichermaßen zustehen.

Huguet präsentiert selbst eine Vision, dergemäß ein ganzer Katalog an sozialen Anliegen in Bezug auf die Agenda einer Revolution für das Leben reformuliert werden kann. Zynisches Gewinnstreben und Austeritätspolitik erscheinen demgegenüber als »Verbrechen gegen das Überleben«.

Eine neue Entschiedenheit im Einspruch gegen Kahlschlag und soziale Kälte ist das eine. Aber das andere ist die Frage, wie daraus wirklich eine neue Lebensform erwachsen könnte. Wie wir die systematischen Verbrechen gegen das Leben nicht nur skandalisieren und analysieren – wie es auch die bisherigen Kapitel dieses Buchs unternommen haben –, sondern sie hinter uns lassen können. Muss es einen Bundesschluss um das von uns geteilte Leben, eine Interessenvertretung durch Lebensgrundlagenräte geben? Das wäre ein Anfang. Vor allem aber muss es eine Neuausrichtung unserer Grundtätigkeiten geben. Wir müssen arbeiten können ohne

ständige Erschöpfung, Güter tauschen können, ohne zu verwerten, besitzen, ohne zu beherrschen. Kurz: Wir müssen leben können, ohne dabei einander und die Welt zu zerstören und zu verlieren. Die hier aufgerufenen sozialen Bewegungen geben bereits Anhaltspunkte dafür, wie ein anderes Arbeiten, Tauschen und Besitzen aussähe. Von diesen Anhaltspunkten aus beginnt sich ihr Aufbegehren in eine Revolution zu verwandeln.

Diese Revolution eignet sich das Bestehende nicht an. Sie will weder mit dem Aneignen noch mit diesem Bestehenden weitermachen. Es geht ihr gar nicht darum, in Zukunft unsere flüchtigen, freigesetzten Kräfte zu kontrollieren, sondern darum, den Weltverlust umzukehren. Die Revolution für das Leben arbeitet dem Sterbenmachen entgegen und nimmt sich des Lebendigen an.

Am Ende des letzten Kapitels stand die Diagnose, dass unser Weltverlust sich als Zeitverlust auswirkt. Er äußert sich darin, dass bislang als selbstverständlich vorausgesetzte natürliche Zyklen aus der Bahn geraten oder bersten. Das zeigt sich in unzuverlässigen Jahreszeiten und sterbenden Arten; es zeigt sich auch in unserer eigenen Erschöpfung und Unsicherheit. Der Widerstand gegen den Weltverlust muss deshalb als Kampf nicht gegen, sondern um die Zeit ausgetragen werden. Es ist ein Kampf darum, unsere Zeit nicht mehr verkaufen, verwerten oder verpfänden zu müssen, sie auch nicht minuziös zu beherrschen, sondern frei aufbringen zu können.

Ein Vorschein solch freier Zeitaufwendung fand sich, inspiriert von Olga Tokarczüks Hoffnung auf neuartige Erzählkünste, in der Vorstellung, uns auf neue Art den lebendigen Kreisläufen widmen zu können. Anstatt auf dem Rücken der Natur (inklusive Gattungsgenoss_innen) unsere Schienen zu verlegen, könnten wir überhaupt erst mal versuchen, deren

Zusammenhänge nachzuvollziehen. Wir müssen uns klarmachen, wie stark sie mit unseren eigenen Umlaufbahnen verbunden sind. Wir können nicht allein arbeiten, tauschen oder besitzen und nicht, ohne im Stoffwechsel mit der Natur zu stehen. Unser Leben ist selbst ein winziger Ausschnitt aus natürlichen Regenerationskreisläufen, unendlich verwachsen mit anderem Lebendigen. Anstatt das Leben abzuzirkeln und als unser Eigentum zu fixieren, anstatt es zu zermahlen, um Profit zu maximieren, könnten wir es regenerieren, teilen und pflegen. Nicht auf einen Schlag, aber hier und dort und gemeinsam. Wir müssen viele neue Kreise ziehen, um den Fliehkräften eines heißgelaufenen Rads entgegenzuarbeiten: das heißt, auf ihm neue Bewegungen in Gang zu setzen. Das erhöht den Widerstand. Das bremst, aber ohne sprühende Funken. Wenn wir eine Revolution und nicht nur einen spektakulären Zusammenbruch sehen wollen, müssen wir aus den Zwischenräumen des Alten heraus bereits das Neue schaffen. Es geht nicht darum, das brüchige Gestell in seiner jetzigen Form zu reparieren, schon gar nicht aus dem Bausatz der Sachherrschaft heraus. Wir müssen es mit Verbindungen neuer Art überziehen. Wilde, bewegliche, freie Verbindungen. Bezüge, die es uns erlauben, mehr zu tun, als wir allein je vermocht hätten. Niemanden, kein einziges Leben, mehr gewaltsam über Bord gehen zu lassen. Die Kreise von Einschluss und Ausschluss öffnen, die Kreise der Versorgung schließen. Das schafft Gegengewicht und Reißlinien. Die Ballung von Bezügen zur Mitte, zu den geteilten Lebensgrundlagen, ergibt immer dichtere Netze. All das verlangsamt das vormals »hohle, kreisende Rad«. Runterfahren von unten.

Eine bestimmte stupide Bewegung, der schwindelerregende Sog der Verwertung, hat aufgehört. Stattdessen ein Rad voller Räder, unendlich verwobene Kreise, mehr Leben,

mehr Bewegung, mehr Orchestrierung. Nur eine einzige Form wäre rar geworden: das eingegrenzte, zugerichtete Objekt der Sachherrschaft. Und noch rarer: sein Subjekt. Wir, in unserer jetzigen Form.

Aber wollen wir uns revolutionieren? Wäre es nicht doch sicherer, im demokratischen Modus der Besitzenden einige Reformen auf den Weg zu bringen? (Nur zu, das wäre immerhin besser als nichts.) Riskieren wir bei so einem Umbau nicht unsere Sicherheit? Mir scheint, dass man sich nach den Besitzstandsrechten ohnehin nicht wirklich im Namen der Selbst-Regierung sehnt, sondern weil man manchmal einfach seine Ruhe und Eigenheit gesichert wissen will. Individualismus und Minderheitenschutz, diese großen Errungenschaften des Liberalismus, mag man ungern im Gemeinsamen aufgehen sehen. Lassen sich diese Werte auch anders als im Rahmen abgesteckter Sachherrschaft verwirklichen? Dazu müssen wir die wilde Verbundenheit mit Formen der solidarischen Abstandnahme durchkreuzen.

Wir brauchen Rückzug, beständige Dinge und unendlich mehr Anonymität, als der aktuelle Überwachungskapitalismus gewährt. Wir brauchen eine größere Verbundenheit, um daraus neue Freiheiten zur Distanz zu gewinnen, denn der Mensch, wie Marx es so schön auf den Punkt bringt, »ist das Tier, das sich nur in Gemeinschaft vereinzeln kann.«

In der durch Tröpfcheninfektion übertragenen Pandemie sind Atemmasken geradezu zum Symbol dafür geworden, anderen Leuten sicheren Abstand zuzugestehen – und zwar zuerst von einem selbst. Sie ermöglichen Freiheit, indem sie Gemeinsamkeit weniger gefährlich machen. Masken spielen auch in vielen aktuellen Protesten eine wichtige Rolle und wurden zum Wahrzeichen der Demokratiebewegung in Hongkong. In Zeiten der Gesichtserkennung und der

Selfie-Sucht leisten gerade die anonymen, gleichförmigen Antlitze Widerstand. Sie erinnern an den Status der Gemeinen, in den jede_r eintreten kann, und symbolisieren eine Verbundenheit, die sich der Zuordnung entzieht. Solidarische Abstandnahme. Auch das müssen wir üben. In gewisser Weise setzen die Masken als Tarnkappen und Schutz des Gegenübers ihrerseits Techniken des Waldes fort. Sie helfen bei der Wahrung von Zwischenräumen. Der Wald ist nicht nur ein Ort umkämpften Gemeinguts, er ist auch ein Ort, in den man sich zurückziehen kann. Das Dickicht bot Rebellen vieler Jahrhunderte Unterschlupf und Rückhalt. Wir müssen Wälder pflanzen, um das Rad runterzufahren und totes in lebendiges Holz zu verwandeln. Aber wir lernen den Wald vielleicht am besten kennen, wenn wir uns mitunter in ihn zurückziehen. So beschreibt es jedenfalls die jüdische Kommunistin Liza Ettinger, die sich nach den ersten Massentötungen im Lidaer Ghetto den Bielski-Partisanen anschloss, die aus Waldungen im heutigen Weißrussland heraus Widerstand gegen die Nazis leisteten:

Der Wald, in dem Wanderungen und Sommerlager stattfinden, ist mitnichten wie der Wald, in dem man dauerhaft lebt, der als Zufluchtsort wie auch als Quelle der Hoffnung und Sicherheit dient. Jeder Baum wurde zur Festung, jedes Dickicht zum Bollwerk, der ganze Wald zu einem unerschütterlichen Freund, gütig zu allen, ohne eine Belohnung zu erwarten. Wenn ich doch nur ein Loblied auf den Wald singen könnte, unseren treuen Freund!

Die Revolution für das Leben erwächst auf dem, was Arendt immer wieder »das Wunder des Handelns« genannt hat. Aber sie ist keine Wiederverzauberung der Welt. Sie ist deren Wiederannahme. Die menschliche Natur und Phantasie erlauben

Federici: „Die Welt wieder verfangen“

beim Aufgreifen von Regenerationszyklen eine unvergleichliche Beweglichkeit. Man kann sich allen möglichen Zusammenhängen widmen. Wirklich: allen möglichen. Ich rede hier viel von Bäumen, aber wir können auch bei Stadtteilbibliotheken, Espresso-Kollektiven und Magnetschwebbahnen einsetzen. Wichtig ist nur, dass sich in der Revolution für das Leben die fatalen Raster auflösen, die uns an rasendes, totes Holz gebunden haben. Wir müssen in dieser Revolution nicht untergehen, denn unsere Individualität, unsere Fähigkeit zu Vereinzelung, zu Besonderheit und Abstandnahme, hängt nicht am Willkürwillen über Eigentum, sondern daran – so wie Liza Ettinger es in ihren unveröffentlichten Memoiren tut –, die Geschichte unserer speziellen Weltverwobenheit erzählen zu können.

