

Existenzökologie: Wie machen wir der Geschichte ein Subjekt?

Vortrag auf dem 13. Attac-Kongress, Karlsruhe, Samstag, 26. Januar

2019

Die Hälfte der Revolutionierung der Welt ist bereits geleistet,
die andere Hälfte muss noch geleistet werden.

Maximilien de Robespierre

Diejenigen, die die Revolution nur zur Hälfte machen,
schaufeln sich nur ihr eigenes Grab.

Louis Antoine de Saint-Just¹

Monströse Zeit. Die Geschichte, so hieß es über Jahre, ist zu Ende. Die Welt ist geordnet, ihre Verwaltung wird „Empire“ genannt. Natürlich wird es weiter Veränderungen geben, das Leben selbst ist ja Veränderung. Doch werden sie stets innerhalb der herrschenden, global-kapitalistischen Weltordnung und innerhalb der von ihr beherrschten, der „imperialen Lebensweise“ bleiben, die ich hier immer zuerst als eine Weise des Existierens verstehe. Das erste und höchste Gesetz des Empires lautet: Eine andere Welt ist *nicht* möglich, es wird *kein* anderes Leben mehr geben als das unsere.

Dem haben wir schon zu Beginn dieses Jahrhunderts widersprochen: „Eine andere Welt ist möglich“ war die erste Losung und ist die erste Wahrheit von attac. Doch sind wir dieser anderen Welt nicht wirklich nähergekommen, im Gegenteil: Wir leben noch immer im Empire und werden zugleich von der Krisendynamik bedrängt, in der dieses Empire zerbricht, sich vielleicht bald in die Luft sprengt. Ein begriffliches Symptom unseres Rückstands ist dann aber das Wort von der „Vielfachkrise“: ein Wort, das alles, deshalb aber gar nichts meint. Ihm setze ich gleich jetzt zwei Thesen entgegen. *Erstens*: Die unbestreitbar vielen Krisen dieser Welt stehen alle im Horizont der ökologischen Krise. *Zweitens*: Die Krise, die alle anderen durchherrscht, ist die Krise der Geschichte. Soll die mögliche andere Welt wirklich werden, müssen wir diese beiden Krisen lösen. Doch wissen wir nicht oder noch nicht wirklich, wie wir die vom Empire unterbrochene Geschichte wieder in Gang bringen sollen: das ist unsere Krise, unser Dilemma.

Ich gehe dieses Dilemma jetzt philosophisch an, und ich tue das in fünf Thesen und sechs Abschnitten. Das heißt nicht, dass das, was ich sagen werde, nicht von politisch-praktischer Bedeutung sei. Doch ist die Praxis, die ich meine, nur insoweit eine politische, als sie zugleich eine ethische ist. Damit meine ich eine Praxis, die versucht, das eigene Denken und Handeln aufeinander zu beziehen: eine Praxis, in der jede und jeder mit sich selbst und mit der Geschichte den Anfang machen muss, indem er oder sie wieder geschichtlich wird: Subjekt der Geschichte wird. Das Nachdenken über das Wieder-in-Gang-bringen der Geschichte wie der Geschichtlichkeit nenne ich „Existenzökologie“: ich habe – Eigenwerbung – dazu ein Buch geschrieben, das hier zum Schnäppchenpreis erworben werden kann. Den Namen „Existenzökologie“ habe ich gewählt, weil die Ökologie heute das Denken ist, das nach dem Ganzen der Welt fragt: die ökologische Krise ist der Horizont aller anderen Krisen. Ökologie aber gibt es in dreifacher Form. Zuerst als Umweltökologie, als ein naturwissenschaftliches Nachdenken über die Erde, das Leben und über uns als Lebewesen. Es gibt sie zweitens als Sozialökologie, als gesellschaftskritisches Nachdenken über gesellschaftliche Naturverhältnisse. Die Existenzökologie aber fragt nach der Umwelt eines Wesens, das sich als frei erfährt und deshalb Subjekt einer Geschichte werden kann, in der er sich selbst und seine Umwelt überschreitet. Die Umweltökologie fordert die Lebewesen auf, sich wieder in ihre ökologische Nische zu fügen, um das eigene und das Leben überhaupt zu erhalten. Die Existenzökologie handelt von uns als den Wesen, die – wie Hegel sagt – ihr Leben „daransetzen“, aufs Spiel setzen können, um geschichtlich zu werden.² Meine dritte These ist, dass wir eine Existenzökologie brauchen, wenn wir aus der imperialen Weise des Existierens und Lebens aussteigen und einen neuen Gesellschaftsvertrag eingehen wollen (Ko-Vorträge Uli Brand/Jörg Reitzig).

I.

Im ersten Schritt führt mich das noch einmal zur Krisendiagnose zurück. Das Ende der Geschichte, dessen Krise wir leben, ist in sich eine außerordentlich bewegte Zeit, eine Zeit rasender, alles umstürzender Veränderungen. Ich rufe hier knapp die fünf wichtigsten Veränderungsprozesse auf:

- a.) die Globalisierung, das Weltweit-Werden der kapitalistischen Welt.
- b.) die Proletarisierung als die fortlaufende Unterwerfung nicht mehr nur der Arbeit, sondern des ganzen Lebens und der Erde unter ihre Verwertung durch das Kapital.

c.) die Urbanisierung als den Prozess, in dem erstmals überhaupt in der Geschichte mehr Menschen in Städten als auf dem Land leben. Urbanisierung bedeutet nicht, dass die Welt zur Stadt wird. Urbanisierung bedeutet, dass sich der Unterschied von Stadt und Land auflöst und sich uns der Raum öffnet, den Henri Lefebvre „das Städtische“ genannt hat: ein anderer Name für Globalisierung, ein anderer Name für Umwelt.³

d.) die Kybernetisierung oder Digitalisierung als den Prozess, in dem die elektronische Kommunikation zu dem Medium wird, das die Welt steuert.

e.) die Individualisierung als den Prozess, in dem alle anderen Prozesse auf jede und jeden von uns vereinzelt werden. Dies ist so, weil wir uns Globalisierung, Proletarisierung, Urbanisierung und Kybernetisierung aus jeder lokalen Herkunft und aus jedem traditionalem Herkommen freisetzen, uns wurzel- und heimatlos machen und so auf uns selbst vereinzeln. Paradox: Wenn die Globalisierung unsere individuelle Existenz unmittelbar mit der Existenz aller anderen, mit der ganzen Welt und darum mit der Weltgeschichte verknüpft, heißt das zugleich – und das haben wir irgendwann alle erfahren müssen – dass sie uns in historisch einmaliger Radikalität auf uns selbst vereinzelt hat. Dieses Paradox ist unser Paradox, das heißt unser unauflöslicher Widerspruch, halten wir das fest.

Eben dieser unauflöseliche Widerspruch wird nun allerdings, auch das müssen wir festhalten, von ungezählt vielen Menschen überall auf der Welt immer auch als Befreiung erfahren. Genau das aber trägt wesentlich zur politischen Hegemonie der herrschenden Weltordnung bei – Globalisierung und Individualisierung sind etwas, dass wir nicht aufgeben wollen: wenn überhaupt irgendetwas gut ist an der uns umgebenden Welt, dann dies, dass sie zugleich globalisiert und individualisiert ist. Dies ist meine vierte These.

II.

Die Freiheit unserer Existenz ist deshalb eine zwei-, wenn nicht mehrdeutige Freiheit. Dies hängt nicht nur, doch maßgeblich am kapitalistischen Charakter der Globalisierung, also an dem Zusammenfall der Individualisierung mit der Proletarisierung unserer Existenz. Weil jeder und jede für sich proletarisiert ist, d.h. im eigenen Leben primär vom eigenen Einkommen oder eben Nicht-Einkommen abhängig ist, stehen wir alle weltweit zueinander in Konkurrenz, jede für sich, jeder gegen jeden. Wer in der Konkurrenz bestehen will, muss sich im eigenen Überlebenskampf primär an dem orientieren, was die anderen tun, denen man

zuvorkommen will und muss. Genauer: man muss sich am Durchschnitt und der Durchschnittlichkeit aller anderen orientieren, sei es, um zu ihnen zu gehören und nicht „rauszufallen“, sei es, um ihnen davonzueilen, um Erste oder Erster zu sein. Deshalb fällt die Individualisierung mit der Mediokrisierung zusammen: mit der Vermittelmäßigung aller Vereinzelteten. Soziologisch verdichtet sich die Mediokrisierung in der kulturellen Hegemonie der globalen Mittelklassen. Sie betrifft weltweit auch und sogar vor allem die Millionen, die gar keine Chance haben, zu den globalen Mittelklassen zu gehören. Deshalb ist die Existenzweise der frei und gleich in die Mittelmäßigkeit Vereinzelteten gar nichts anderes als die imperiale Existenz- und Lebensweise. Auf die Zweideutigkeit ihrer Freiheit trifft der wichtigste Begriff der politischen Philosophie zu, der Begriff der „freiwilligen Knechtschaft“:⁴ er benennt, das ist meine fünfte These, das Geheimnis der imperialen Weise des Existierens und Lebens und ihrer Freiheit. Diese Freiheit wird in der globalen Konkurrenz von radikal individualisierten Warenbesitzer*innen um den Zugang zu und um den Besitz von Waren ausgefochten. Die Freiheit der imperialen Existenz- und Lebensweise ist – nicht nur, aber doch maßgeblich – die freiwillige Knechtschaft unter der Herrschaft der Ware, die Freiheit unterm Wertgesetz. Behalten wir das von jetzt an immer im Hinterkopf. Behalten wir allerdings auch im Hinterkopf, dass sich das Herrschaftsverhältnis, d.h. die Freiheit und die Unfreiheit der Warenkonkurrenz von Anfang an und zugleich immer wieder neu mit allen anderen Herrschaftsverhältnissen durchmischt: denen der Klasse, des Geschlechts, der ethnischen Herkunft, der Sprache, der religiösen und sexuellen Orientierung, der Mehrheitlichkeit und Minderheitlichkeit jeder erdenklichen Art.

III.

Will man Globalisierung, Individualisierung und Mediokrisierung und will man die imperiale Existenz- und Lebensweise als freiwillige Knechtschaft im Empire verstehen, dann müssen wir sie auch geschichtlich verstehen. Wir müssen sie dann auf das Jahr 1989 datieren, also auf das Jahr, in dem die Sieger der Geschichte das Ende der Geschichte ausgerufen haben. Bis zum Jahr 1989 gab es Geschichte, weil es, knapp auf den Punkt gebracht, bis dahin einen Kampf um das Ganze der Welt gab: den Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus, zwischen dem Westen und dem Osten. Dieser Kampf wurde ursprünglich kompromisslos auf Sieg und Niederlage, sogar auf Leben und Tod geführt, im „Daransetzen“ auch und gerade der je eigenen Existenz. 1989 hat der Westen, der Kapitalismus gesiegt, das war das Ende der

Geschichte in der Gründung des globalkapitalistischen Empires. Hier kommt der Neoliberalismus ins Spiel, die noch immer mächtigste und deshalb hegemoniale Ideologie der Gegenwart. Allerdings ist der Neoliberalismus nicht bloß eine ökonomische Doktrin der globalen Finanzialisierung, Liberalisierung, Deregulierung, Flexibilisierung und Privatisierung. Der Neoliberalismus ist zuerst und zuletzt die Anti-Philosophie des Endes der Geschichte, die uns sagt: alles, was Du willst, kannst Du nur und ausschließlich in dieser Welt finden, in der Welt der Ware, zu der es keine andere Welt gibt, zu der es keine Alternative gibt, die alternativlos ist. Solange die Geschichte – der Kampf um eine im Ganzen andere Welt – nicht wieder in Gang gebracht wird, werden wir diejenigen bleiben, die das glauben und leben. Wir werden deshalb in der freiwilligen Knechtschaft unter der Ware verharren. Die furchtbaren Krisen unserer Zeit, auch die ökologische Krise, ändern daran erstmal nichts – im Gegenteil: zunächst einmal führen sie nur dazu, dass wir uns umso fester in die alternativlose Welt und ihre imperiale Existenz- und Lebensweise einhausen: weil sie scheinbar alles ist, was es gibt, und weil es deshalb außer ihr nichts gibt. Schärfer noch: weil es außer ihr gar nichts geben kann. Von der damit einhergehenden Ethik, also von unserer, der neoliberalen Ethik hat Nietzsche in geradezu prophetischem Vorausblick gesagt:

„Dass die einzelnen sich so gebärden, als ob sie von allen diesen Besorgnissen nichts wüssten, macht uns nicht irre: ihre Unruhe zeigt es, wie gut sie davon wissen; sie denken mit einer Hast und Ausschließlichkeit an sich, wie noch nie Menschen an sich gedacht haben, sie bauen und pflanzen für ihren Tag, und die Jagd nach Glück wird nie größer sein, als wenn es zwischen heute und morgen erhascht werden muss: weil übermorgen vielleicht überhaupt alle Jagdzeit zu Ende ist. Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos.“⁵

Ich führe Nietzsche hier aber nicht nur wegen seines Scharfsinns ein, sondern weil er mit Hegel, mit Marx und mit Kierkegaard der wichtigste Philosoph der freiwilligen Knechtschaft ist. Hegel hat die freiwillige Knechtschaft als den Ursprung der Geschichte gedacht. Dabei denkt er die Geschichte als die Dialektik, in der die Knechte und Mägde aus der freiwilligen Knechtschaft heraus ihre wirkliche Freiheit erringen: in der Französischen Revolution, durch die Köpfung des Königs, ihres Herrn, und durch die Erklärung des Menschenrechts. Deshalb markiert die Französische Revolution für Hegel das Ende der Geschichte. Marx verschiebt das

Ende der Geschichte auf die sozialistische Weltrevolution. In der soll nicht nur in der Politik, sondern auch in der Ökonomie das Menschenrecht erkämpft werden: ein allesentscheidender Unterschied. Man hat Marx' Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft deshalb als „Sozialkritik“ bezeichnet. Marx selbst hat sie unter den Begriff der „Praxis“ gestellt und dabei zwischen der verknechteten Praxis, der Arbeit, und der „revolutionären Praxis“ unterschieden, die für ihn das Subjekt der Geschichte ist. Kierkegaard und Nietzsche gehen einen Schritt weiter, weil sie darauf bestehen, dass nicht nur mit den Herrinnen und Herren, sondern auch mit den Knechten und Mägden Schluss gemacht werden muss. Dies aber, das Schlussmachen mit der Knechtschaft, könne keine Angelegenheit der Massen, sondern nur eine Sache der Einzelnen sein, jeder und jedes Einzelnen für sich. Man hat ihre Kritik deshalb als „Künstler*innenkritik“ bezeichnet. Kierkegaard hat sie unter den Begriff der „Existenz“ gestellt, mit dem ich, nach vielen anderen vor mir, meine Ökologie bestimme. Er hat dabei zwischen der „ästhetischen“ Existenz als der verknechteten und der „wesentlichen“ Existenz unterschieden, die für ihn eine „ethisch-religiöse“ Existenz war. Kierkegaard und Nietzsche trennen sich im Verhältnis zum „absoluten Herrn“, zu Gott: Für Kierkegaard ist es Gott, der uns unsere Freiheit gibt, für Nietzsche werden wir erst dann frei, wenn wir mit dem König auch den Gott getötet haben werden. Kierkegaard, Nietzsche und Marx kommen allerdings darin überein, unsere Gesellschaft, die bürgerliche Gesellschaft, nicht als eine Gesellschaft der Freien und Gleichen, sondern als eine Gesellschaft der Knechte-und-Mägde-ohne-Herr*innen zu denken. Lebte er heute, würde Hegel ihnen vermutlich zustimmen. Er würde hinzusetzen, dass die Existenz- und Lebensweise dieser Gesellschaft die imperiale Existenz- und Lebensweise ist.

IV.

Der Lohn der freiwilligen Knechtschaft der Knechte-und-Mägde-ohne-Herr*innen wird, das sagte ich schon, im Warenkonsum ausgezahlt: dem Lohn also, mit dem das Kapital das Entweder-Oder der Geschichte für sich entschieden hat. Dieser Lohn aber, das haben Marx, Kierkegaard und Nietzsche schon im 19. Jahrhundert gesagt, ist ein trügerischer Lohn, ein Lohn, der sein Versprechen nur im permanenten Aufschub aufrechterhalten kann: im Aufschub des Glücks und der Freiheit von einer Ware zur nächsten. Deshalb ist die neoliberale Moral der imperialen Existenz- und Lebensweise die Moral des Konsumismus und seines endlosen „Mehr, Mehr, Mehr!“: Marx hat hier vom Fetisch der Waren gesprochen, Kierkegaard von der Verzweiflung

der bloß ästhetischen Existenz, Nietzsche vom „letzten Menschen“ der bürgerlichen Gesellschaft, von der er bissig festhielt: „Kein Hirt und Eine Herde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.“⁶

Philosophisch, politisch und ethisch brauchte es allerdings fast hundert Jahre, damit der Mai 68 die Übereinkunft zwischen Marx, Kierkegaard und Nietzsche ausdrücklich zur Sache einer Dialektik ihrer jeweiligen Kritiken machen konnte, also zur Sache einer Dialektik von Sozial- und Künstler*innenkritik. Ihr allesentscheidender Punkt liegt im Begriff der „Politik in erster Person“, mit dem sie uns heute noch philosophisch, politisch und ethisch herausfordert. Im Begriff der Politik in erster Person benennt die Dialektik von Sozial- und Künstler*innenkritik ihre strategische Einsicht, die Einsicht, dass die revolutionäre Praxis im wesentlichen Existieren und das wesentliche Existieren in der revolutionären Praxis liegt und liegen muss. Dabei erkannte die Neue Linke, dass der Warenfetischismus des bloß ästhetischen Existierens nicht nur ein Verhältnis zu den Dingen, sondern auch ein Verhältnis zu den anderen Existierenden, zum Leben, zur Erde und überhaupt zur Welt ist. Deshalb hat sie den Sozialismus nicht mehr vom Feminismus, nicht mehr vom Antinationalismus und Antirassismus und nicht mehr von der Ökologie getrennt. Die Politik zur Politik erster Person zu machen hieß dann, die Überwindung all' dieser Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse und die Überwindung zugleich der Positionen der Herr*innen wie der Knechte und Mägde zur Sache jeweils der eigenen Existenz- und Lebensweise zu machen. Die Losung dieser Politik der ersten Person stammt von Raoul Vaneigem und lautet in definitorischer Präzision: „Die autonome Emanzipation der Individuen ist die einzige Grundlage der klassenlosen Gesellschaft“.⁷ Verstanden ist diese Losung aber erst, wenn die historische Wendung im Begriff der Emanzipation mitgedacht wird. Bedeutete das lateinische „emancipatio“ nur die Freilassung der Sklav*innen aus der Gewalt ihrer Herr*innen, meint der moderne Begriff der Emanzipation allein und ausschließlich den Akt und Prozess der Selbstbefreiung der Unterworfenen. Das haben uns zuletzt die Feminist*innen und die Antirassist*innen gelehrt.

V.

Wenn wir, was mein Vorschlag ist, diese Losung heute frei zu unserer eigenen machen, können wir das allerdings nicht im Rückzug aus Globalisierung und Individualisierung tun, sondern nur in einer anderen Globalisierung und einer anderen Individualisierung: für das alterglobalistische Netzwerk attac kein

unumstrittenes, aber ein vertrautes Thema. Eine derart in erster Person zu wagende Überwindung der Krise der Geschichte hängt dann praktisch und existenziell an der Selbstbefreiung aus der freiwilligen Knechtschaft der imperialen zu einer solidarische Existenz- und Lebensweise. Zur gemeinsamen Existenz- und Lebensweise wird sie, weil sie überall auf der Welt im Horizont der ökologischen Krise gewagt werden muss – und das wortwörtlich auf Leben und Tod, wie in Hegels Anfang der Geschichte. Seine zugleich politische und ethische Konkretion gewinnt der kollektiv in erster Person angestrebte Übergang von der imperialen in eine solidarische Existenz- und Lebensweise dann aber nur im Übergang vom kapitalistisch-konsumistischen Wachstumswahn zu einem Postwachstum, in dem jede und jeder mit sich selbst den Anfang machen muss. Verstehen lässt sich der unumgängliche Zusammenfall des Politischen und des Ethischen im existenziell-praktischen Problem eines solchen Übergangs. Tatsächlich glauben wir spontan, dass es im Übergang vom Wachstumswahn zum Postwachstum um ein Mehr oder Weniger geht: vom Mehr des Wachstums zum Weniger des Postwachstums. Dabei unterstellen wir, dass das Mehr und Weniger ein Mehr oder Weniger des Selben wäre: ein Mehr oder Weniger im Verbrauch der Ressourcen des Lebens und der Erde, ein Mehr oder Weniger im Konsum, aber auch, dem noch voraus, ein Mehr oder Weniger in der Produktion von Waren. Das aber ist so richtig wie falsch. Es ist falsch, weil das Wollen des Weniger ein ganz anderes Wollen sein wird als das Wollen des Mehr: ein Wollen eben nicht mehr des Selben, sondern ein Wollen von etwas ganz Anderem. Was aber wäre, was aber ist dieses ganz Andere? Es ist, mit Vaneigem gesprochen, das Wollen der autonomen Emanzipation der Individuen, und es ist das Wollen, dass die autonome Emanzipation der Individuen als die Grundlage einer klassenlosen Gesellschaft will. Wie aber, nächste Frage, wie aber wird die autonome Emanzipation der Individuen zur Grundlage einer klassenlosen Gesellschaft? Meine Antwort ist, dass uns dies nur dann gelingt, wenn wir diese Emanzipation in Solidarität erkämpfen. Was aber, wichtigste Frage, was aber heißt hier Solidarität? Um das zu verstehen, müssen wir auf den ursprünglichen Sinn des Begriffs und der Sache selbst der Solidarität zurückgehen. Der Begriff stammt aus dem römischen Recht und leitet sich aus der lateinischen Wendung „in solidum“ ab, die mit „im Ganzen“ zu übersetzen ist. Gemeint war damit ein Schuldverhältnis, das mehrere Schuldner*innen umfasst. Besonders war dieses Schuldverhältnis, weil sich jeder und jede Einzelne dieser Schuldner*innen darauf verpflichtete, als Einzelne für das Ganze der Schuld

aufzukommen und derart – jeweils allein für sich – zum Gesamtschuldner aller anderen zu werden: reihum, jede und jeder für sich und derart alle gemeinsam.

VI.

In der Krise der Geschichte solidarisch zu sein heißt dann aber, sich den beiden Sätzen zu verpflichten, die hier hinter mir zu sehen sind, dem Satz Robespierres, nach dem mit der Erklärung der Menschenrechte die Hälfte der Revolution schon geleistet sei, und dem Satz Saint Just's, nachdem sich diejenigen, die eine Revolution nur zur Hälfte machen, bloß ihr eigenes Grab schaufeln. Was aber ist, letzte Frage, die von uns je in autonomer Emanzipation zu Ende zu führende Revolution des Menschenrechts? Wir wissen, was die Menschenrechte sind – sie sind heute, rund 230 Jahre nach ihrer ersten Erklärung, in einer Reihe von Verträgen fixiert. Sie werden dort als politische Rechte, als wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und als die in der ökologischen Krise besonders relevanten Kollektivrechte der Völker aufgelistet. Seit 2014 wird um einen vierten Zug in der Revolution des Menschenrechts gerungen, in dem es nicht um eine neue Klasse von Rechten, sondern darum geht, die Geltung aller Menschenrechte auch und besonders für die globalen Wertschöpfungsketten festzustellen. Den revolutionären Sinn der Vielzahl von Menschenrechten aber verstehen wir nur, wenn wir das Menschenrecht in seiner Einzahl verstehen. Dieses Menschenrecht formuliert das uns allen gemeinsame, doch immer nur im Einzelfall zu konkretisierende Recht auf unsere autonome Emanzipation: darauf, dass jede und jeder von uns praktisch frei entscheiden kann, was sein oder ihr wesentliches Existieren sein soll. So gibt die auf die Kämpfe der Zukunft offene Vielzahl der Menschenrechte nur an, welche Bedingungen gesellschaftlich gegeben sein müssen, damit jede und jeder für sich und alle gemeinsam ihr Menschenrecht in der Einzahl praktizieren können, das heißt ihr Menschenrecht auf autonome Emanzipation. Dabei konkretisiert sich dieses Menschenrecht in der Einzahl in zwei Perspektiven, einer positiven und einer negativen. In positiver Perspektive konkretisiert sich das Menschenrecht im Recht auf Rechte, d.h. in dem Recht, überall auf der Welt die gleichen Rechte wie alle anderen zu haben. In negativer Perspektive konkretisiert sich das Menschenrecht in dem Recht, auf den Gebrauch seiner Rechte zu verzichten und sich derart noch vom Status einer Rechtsperson zu befreien.⁸ Zu lernen, was es heißen wird, die noch ausstehende zweite Hälfte der Revolution des Menschenrechts endlich nachzuholen, heißt zu lernen, was es heißt, sich wieder zum Subjekt von Geschichte zu machen: zu

einem Subjekt, das solidarisch, d.h. „in solidum“, also „im Ganzen“ für die andere Welt kämpft, die immer noch möglich ist. Mit diesem Kampf kann jede und jeder Einzelne dort beginnen, wo er oder sie gerade lebt. In unzähligen Fällen ist das heute schon der Fall.

¹ Zit. n. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt 1999: 292, 284.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3, Frankfurt 1970: 148.

³ Henri Lefebvre, *Die Revolution der Städte. La Révolution urbaine. Neuausgabe mit einem Vorwort von Klaus Ronneberger*, Hamburg 2014.

⁴ Étienne de La Boétie: *Von der freiwilligen Knechtschaft*. Übers. u. hg. v. Horst Günther. EVA, Frankfurt/M. 1980

⁵ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*. In: KSA 1, 2., durchges. Auflage, München 1988, S. 366f.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, XX: XX, Kapitel 5.

⁷ Raoul Vaneigem, *Die autonome Emanzipation der Individuen ist die einzige Grundlage der klassenlosen Gesellschaft*, Raubdruck o.O., 1979.

⁸ Zur Dialektik der Ein- und der Vielzahl des Menschenrechts vgl. Thomas Seibert, *Zur Ökologie der Existenz*, Hamburg 2017: 413-420.