

Daniel Loick

Stichwort: Exodus. Leben jenseits von Staat und Konsum?

Michael Hardt und Antonio Negri verwenden in ihrem gemeinsamen Hauptwerk *Empire* den Begriff des »anthropologischen Exodus« (Hardt und Negri 2002 [2000]: 227). Gemeint sind damit neue Lebensformen, die, wie die beiden schreiben, »vollkommen unfähig [sind], sich an familiäres Leben anzupassen, an Fabriksdisziplin, an die Regulierung des traditionellen Sexuallebens usw.«. Auch wenn bei solchen Formulierungen, die an Herbert Marcuses Beschwörung der »Großen Weigerung« und der »Neuen Sensibilität« (Marcuse 1969) ebenso anknüpfen wie an das Konzept des »Minoritärwerdens« von Gilles Deleuze und Félix Guattari (2010 [1980]) oder Michel Foucaults Traum einer radikal alternativen »Ästhetik der Existenz« (Foucault 2007), häufig ein großes Stück Wunschdenken eine Rolle spielt, haben Hardt und Negri damit doch einen Ausdruck geliefert, unter den sich eine ganze Reihe gegenwärtiger Erscheinungen rubrizieren lässt. Mit dem Begriff des Exodus wird eine Bewegung der Flucht, eines Ab- und Auszugs bezeichnet, welcher intentional vollzogen wird und der tiefgreifende Auswirkungen sowohl für das Kollektiv der Fliehenden als auch für die Gesellschaft hat, aus der sie aufbrechen. Damit müssen nicht unbedingt räumliche Wanderungen von einem physischen Ort zu einem anderen, sondern es können, wie bei Hardt und Negri, auch metaphorisch verstandene Bewegungen der »Flucht nach innen« gemeint sein.

Beispiele für einen derart verstandenen »engagierten Auszug« sind, sofern sie eine gewissermaßen existentielle Dimension umfassen, etwa Land- oder Stadtkommunen, selbstverwaltete Schulen und Kinderläden, besetzte Häuser oder Fabriken, subsistenzorientierte Landwirtschaftsprojekte, autonom organisierte Subökonomien wie Tauschringe, Peer Production, Commoning und kollaborativer Konsum, feministische Experimente mit Polysexualität und Polyamorie, Community Gardening und die Aneignung und Umdeutung urbaner Räume oder das Zelten auf besetzten Plätzen wie etwa im Rahmen der Occupy-Proteste. Die theoretischen Bezugspunkte dieser Praktiken reichen dabei von Theorien der direkten Demokratie über das mutualistische Ideal der »gegenseitigen Hilfe« und ökologische Nachhaltigkeit bis hin zu Modellen der solidarischen Ökonomie. Nachdem solche

Projekte im Rahmen der allgemeinen Ernüchterung über die 68er-Revoluten für die letzten Jahrzehnte nicht mehr in der Lage schienen, attraktive Lebensentwürfe zu repräsentieren beziehungsweise das Pathos zu mobilisieren, eine moralische und politische Alternative darzustellen, so kann in den letzten Jahren eine Zunahme solcher Experimente beobachtet werden. Diese Zunahme, so lautet eine erste Hypothese, ist dabei nicht auf einzelne Städte oder Länder begrenzt, sondern umfasst im Allgemeinen zumindest die Metropolen der westlichen Staaten.

Diese Exoduspraktiken haben einige interessante Implikationen, die eine kritische Analyse lohnenswert erscheinen lassen:

Sie beruhen auf *gesellschaftstheoretischen* Prämissen, die inkompatibel mit ökonomistischen und reduktiven Vorstellungen gesellschaftlicher Totalität sind. Die Idee eines (wenn auch nicht räumlich verstandenen) Jenseits von Staat und Konsum setzt eine Verabschiedung, mindestens aber eine umfassende Neuinterpretation der Marxschen Prämissen voraus, wonach das Kapital zunehmend auf alle Lebensbereiche zugreift und es grundlegend andere Lebensformen innerhalb des Kapitalismus daher höchstens als feudale Relikte geben kann. Exoduspraktiken insistieren darauf, dass auch innerhalb kapitalistischer Gesellschaften die Etablierung nicht- oder post-kapitalistischer Freiräume oder »Heterotopien« möglich ist.

Daraus folgt *utopietheoretisch* die Ablehnung negatorischer Kritikstrategien, welche das Ausmalen alternativer Gesellschaftsformen mit dem Verdikt des Bilderverbots belegen. Die in großen Teilen der Post-68er-Linken herrschende Skepsis gegenüber allen Versuchen, die institutionelle Struktur einer gesellschaftlichen Alternative schon im Hier und Jetzt zu umreißen, war ein Resultat eines bestimmten Verständnisses von Materialismus: Weil das Sein das Bewusstsein bestimmt, trage jede freischwebende Utopie den Makel der alten Gesellschaft unbewusst mit sich. Im Lichte von Exoduspraktiken erscheinen solche Vorbehalte eher als Verlegenheiten und Ausreden. Die Anhänger_innen dieser Praktiken gehen demgegenüber davon aus, dass alternative Formens des Zusammenlebens sofort diskutiert, ausprobiert und revidiert werden können, ohne dass man dafür erst auf einen großen Bruch warten müsste.

Exoduspraktiken übernehmen somit eine sowohl *moralische* als auch *institutionentheoretische* Begründungslast: Sie wollen zeigen, dass alternative Lebensformen auch diesseits einer radikalen sozialen Transformation reale Veränderungsmöglichkeiten darstellen, dass sie stabil sind und funktionieren. Dies kommt einer Rehabilitierung der Kategorie der Glaubwürdigkeit gleich, weil die gesellschaftliche Totalität nicht mehr die Rolle spielen kann, die Einzelnen von der Befolgung moralischer Imperative zu entlasten (es gibt ja doch ein richtiges Leben im falschen).

Ethisch erneuern sie dabei den aristotelischen Versuch, das moralisch Richtige mit der Erfahrung von Glückseligkeit zu verknüpfen. Im Gegensatz zur Figur des schon von Foucault diskreditierten »traurigen Militanten« legen diese Praktiken kein Bild der Askese zugrunde, sondern versuchen einen auch für die Einzelnen attraktiven Lebensentwurf bereitzustellen. Sie beinhalten somit tatsächlich auch eine affektiv-materielle Dimension:

Schon die Israeliten ließen sich nur durch die Aussicht, im Gelobten Land würden Milch und Honig fließen, von den Fleischöpfen Ägyptens weglocken.

Transformationstheoretisch umgehen diese Praktiken die Frage der Machtergreifung, indem sie die Bedeutung der präetablierten Autoritätsverhältnisse performativ dementieren, weil sie sich nicht länger mit Forderungen an den Staat wenden oder andere politische Institutionen adressieren. Die Idee des Exodus ist somit nicht eine Spezifizierung oder Unterkategorie der eingespielten Begriffe der Revolution oder der Reform, sondern steht mit ihnen in Konkurrenz. Dabei bietet sie interessante Antworten auf einige der klassischen Probleme radikaler gesellschaftlicher Veränderung wie etwa die Gewaltfrage oder die Freund-Feind-Unterteilung: Weil der Exodus weder die Inbesitznahme des Staates noch die argumentative Gewinnung der Mehrheit der Bevölkerung voraussetzt und auch nicht mit einem klaren Bruch-Ereignis rechnet, kann er graduellere Positionierungen zulassen als nur die binäre Entscheidung zu fordern, auf welcher Seite (der Barrikade) man steht (vgl. vor allem Virno 2010 [2002]; zu staatstheoretischen Implikationen Loick 2014). Die Kreativität des Exodus wirkt deshalb desorientierend, weil er auf jede Form der Erpressung verzichtet und den Gesellschaftsmitgliedern die Wahl lässt, zu bleiben oder mitzugehen, dabei aber auch die Möglichkeit eröffnet, zu bleiben, ohne zum Feind zu werden.

Neben diesen interessanten Implikationen sehen sich Exoduspraktiken aber auch einer Reihe schwerer Bedenken ausgesetzt, welche sie etwa als Ergebnis einer falschen, weil resignativ-eskapistischen Strategie oder als fragwürdige Resultate eines selbst kapitalistischen Begehrens nach Individualismus oder Authentizität verstehen. Zu diesen Herausforderungen gehören:

Zu den geradezu klassischen Kritiken an Exoduspraktiken zählt der Einwand, dass diese die Integrationsfähigkeit des Kapitalismus unterschätzen und so bestenfalls wirkungslos, schlechtestenfalls ideologisch erscheinen, weil sie von der Notwendigkeit einer universellen gesellschaftlichen Veränderung ablenken. Sie können so als Fortläufer der von Luc Boltanski und Ève Chiapello untersuchten »Künstlerkritik« stehen, welche zwar eine existentielle Dimension des Engagements thematisiert, aber in der Konsequenz selbst einer perfiden kapitalistischen Ausbeutungsstrategie den Weg geebnet hat (Boltanski und Chiapello 2006 [1999]). Zu dieser Konsequenz führen Exoduspraktiken immer dann, wenn zwischen autonomen Projekten und, wie Arndt Neumann es ausdrückt, »kleinen geilen Firmen« nicht mehr zu unterscheiden ist (Neumann 2008).

In dieselbe Richtung zielt auch der Nachweis, dass viele der Begehren, die einen Exodus aus der Gesellschaft motivieren, zu dieser nicht in einem Oppositionsverhältnis stehen, sondern ihr vielmehr entspringen. Dazu gehören etwa Wünsche nach Individualismus, Kreativität, Authentizität und Selbstverwirklichung; Begriffe, die im Neoliberalismus ihren Sinn verkehrt haben und gegen deren Integrierung in die Gesellschaft Exoduspraktiken schon aufgrund ihres strukturell individualisierenden Zuges nur schwache Reserven anzubieten haben.

Ein wichtiges demokratietheoretisches Problem und auch eine gewisse depolitisierende Tendenz besteht darin, dass Exoduspraktiken keine Auseinandersetzung mit dem Staat und anderen politischen Institutionen suchen und somit auf Teilnahme an der öffentlichen Diskussion verzichten. Damit geht zwar eine Ermächtigung und Aktivierung der einzelnen Bürger_innen einher, begünstigt wird jedoch auch eine gesellschaftliche Desintegration, da diese Praktiken keinen gemeinsamen Schauplatz mehr für Aushandlungen über allgemeine Angelegenheiten vorsehen (vgl. die besonders polemische Kritik von Mouffe 2005).

Und schließlich scheinen derartige Praktiken regelmäßig an der Überinvestition in persönliche Beziehungen zu implodieren. Symptome einer solchen Erosion sind häufig die Überstrapazierung intimer Beziehungen, Überforderung und emotionale Überlastung, Personalisierung und Moralisierung von Konflikten, das Verkennen von gewordenen Abhängigkeiten und Bedürfnissen. (Ein faszinierendes Protokoll des »anthropologischen Exodus« der 68er und seiner Probleme bieten die Dokumente der Kommune 2 [1969].)

Zu den einzelnen Beiträgen: Der vorliegende Schwerpunkt besteht aus fünf Beiträgen, welche anhand konkreter Beispiele Praktiken des Exodus schlaglichtartig beleuchten und die damit einhergehenden Probleme diskutieren. Der erste Text von *Isabelle Fremeaux* ist ein subjektiv geprägter Streifzug durch aktuelle Protestformen, die man – in unterschiedlichen Abstufungen – als Exoduspraktiken bezeichnen kann: vom Klimacamp am Londoner Flughafen Heathrow über die Freistadt Christiania in Kopenhagen bis hin zur Arbeiterselbstorganisation im serbischen Pharmaunternehmen Jugoremedija. Fremeaux hat ihre Eindrücke bereits in ihrem gemeinsam mit ihrem Partner John Jordan verfassten Buch *Pfade durch Utopia* (2012) geschildert, zu dem die beiden auch einen Film gedreht haben. Fremeaux betont dabei vor allem den experimentellen und kontestativen Charakter dieser Politikform: Sie stößt immer wieder neu an gesellschaftliche Grenzen und muss sich daher immer wieder neu ausrichten, um ihren kritischen Status nicht zu verlieren.

Fremeauxs optimistische Darstellung wird durch den Beitrag von *Margarita Tsomou* kontrastiert, der sich mit Exoduspraktiken im Griechenland nach der Krise beschäftigt. Darunter fallen vor allem Versuche der Etablierung einer alternativen Ökonomie, die durch autonome Produktions-, Zirkulations- und Konsumtionspraktiken ohne Geld aufrechterhalten werden, wie sie etwa durch die Initiative Solidarity4all koordiniert werden. Tsomou beschreibt vielfältige Formen politischen Handelns, die die konventionellen Raster des Politischen zu sprengen scheinen, sie beleuchtet dabei aber auch, dass diese Praktiken eher der ökonomischen Not als einem ursprünglichen Begehren nach alternativen Gesellschaftsformen entsprungen sind. Tsomou betont, dass der Exodus nicht als ein vollständiges Verlassen einer gegenwärtigen Situation beschrieben werden kann, sondern immer auf sie bezogen bleibt; für sie betreiben Exoduspraktiken vor allem durch die Konstitution handlungsfähiger Subjekte durchaus die soziale Transformation der Gesamtgesellschaft.

Der Beitrag von *Eva von Redecker* beschäftigt sich mit den (transformations-)theoretischen Grundlagen von Exoduspolitiken, insbesondere in der anarchistischen Tradition

Gustav Landauers und Martin Bubers. Diese zeichnen sich durch eine antizipierende Verwirklichung von Utopien aus, statt auf einen radikalen Bruch zu warten. Den Vorteil dieses Ansatzes gegenüber klassischen marxistischen Revolutionsvorstellungen sieht sie dabei vor allem im konstruktiven und antiheroischen Charakter anarchistischer Transformationskonzepte. Nur wenn es gelingt, bereits in der bestehenden Gesellschaft alternative Beziehungsweisen zu produzieren und zu erhalten, ist eine Restrukturierung der Gesellschaft als ganzer möglich – und nicht umgekehrt.

Skeptischer ist *Juliane Rebentisch* bezüglich der aktuellen Theoriebildung, die gegenwärtige Exoduspolitiken inspirieren und reflektieren. Ausgehend von den Spannungen und Ambivalenzen, welche die zeitgenössische Rezeption von Melvilles Erzählung über den Schreiber Bartleby und seine radikale Verweigerungshaltung prägen, hebt sie vor allem die entpolitisierenden Tendenzen vieler Exodustheorien hervor, weil sie letztlich auf Vorstellungen einer harmonischen Gemeinschaftsformation ohne Konflikte zu fußen scheinen. Wenn die Exit-Option ihren kritischen Gehalt nicht verlieren will, lautet das Fazit von Rebentischs Intervention, so darf sie nicht darauf verzichten, ihren Protest auch an die bestehende Gesellschaft zu richten – und damit in einen politischen Streit einzutreten.

Abgeschlossen wird der Schwerpunkt durch ein von Daniel Loick moderiertes Roundtable-Gespräch mit *Diedrich Diederichsen*, *Rabel Jaeggi* und *Isabell Lorey*, in dem einige der einschlägigen Streitfragen rund um den Exodus als politische Praxisform noch einmal zur Austragung kommen. Das Gespräch geht von der bewegungssoziologischen Frage aus, inwiefern sich die Varietät aktueller Protestformen überhaupt mit dem Terminus Exodus sinnvoll beschreiben lässt. Umstritten ist zudem, ob es eine spezifische Gefahr der Integration von Aussteigerpraktiken in den Neoliberalismus gibt. Einig sind sich die Gesprächsteilnehmer_innen aber dahingehend, dass der Exodus genau dann eine interessante Perspektive für emanzipatorische Politik darstellt, wenn er sich nicht der Verantwortung für gesamtgesellschaftliche Fragen entzieht, sondern eine kollektive, kreative und konstituierende Dimension umfasst.

Literatur

- Boltanski, Luc und Ève Chiapello 2006 [1999]: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari 2010 [1980]: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel 2007: *Ästhetik der Existenz: Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fremeaux, Isabelle und John Jordan 2012: *Pfade durch Utopia*. Hamburg: Nautilus.
- Hardt, Michael und Antonio Negri 2002 [2000]: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- *Kommune 2 1969: Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums. Kollektives Leben mit politischer Arbeit verbinden!* Berlin: Oberbaum.
- Loick, Daniel 2014: *Irgendwie anders. Überlegungen zu Revolution und Exodus*, in: Thore Prien (Hg.): *Globale Demokratie. Zur politischen Theorie der Multitude*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

— Marcuse, Herbert, 1969: Versuch über die Befreiung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
— Mouffe, Chantal 2005: Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik. Wien: Turia + Kant.

— Neumann, Arndt 2008: Kleine geile Firmen. Alternativprojekte zwischen Revolte und Management. Hamburg: Nautilus.
— Virno, Paolo 2010 [2002]: Exodus. Wien und Berlin: Turia + Kant.