

Kritik der Biopolitik – Kritik der Souveränität. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens und Antonio Negris¹

von
Michael Heister und Richard Schwarz

0. Einleitung (*Michael Heister*)

Ausgangslage

Mit Giorgio Agamben und Antonio Negri sollen heute abend zwei italienische Philosophen als politische Theoretiker vorgestellt werden. Aus diesem Grund werden wir uns im wesentlichen auf die letzten, in der Öffentlichkeit breit diskutierten Arbeiten konzentrieren; bei Agamben auf sein homo sacer-Projekt, das im Deutschen mittlerweile die Bände *homo sacer, Was bleibt von Auschwitz?* und *Ausnahmezustand* umfasst; bei Negri auf *Empire*, das er zusammen mit dem amerikanischen Literaturwissenschaftler Michael Hardt geschrieben hat.

Unser gemeinsames Erkenntnisinteresse, das sich auch in dem von uns herausgegebenen Online-Magazin *episteme* widerspiegelt, gilt dem Vermögen politischen Denkens, auf die sich wandelnden sozialen und politischen Verhältnisse mit einem theoretischen Instrumentarium zu antworten, das Möglichkeiten der Intervention und Befreiung eröffnet. Und um es gleich vorwegzunehmen, stellen unserer Meinung nach Agamben und Negri Kategorien zur Verfügung, die für eine Analyse der neuen Weltordnung fruchtbar sind. Dabei gelingt es ihnen, mit einer Reihe theoretischer Werkzeuge aufzuräumen, auf die viele zum Verständnis gesellschaftlicher Phänomene nach wie vor rekurren.

Agamben und Negri also als Zeitdiagnostiker, deren theoretischer Zugang und Background aber sehr unterschiedlich ist. Auf der einen Seite Agamben, Jahrgang 1942, also Anfang 60, der nach Auslandsaufenthalten in Amerika und in Paris zur Zeit in Verona Philosophie lehrt. Er nahm in den 60ern als promovierter Jurist an Heidegger-Seminaren in Freiburg teil und ist Herausgeber der italienischen Benjamin-Ausgabe. In seinen Arbeiten verknüpft er seine Interessen für kontinentale Philosophie, religiöse Studien, politische Ansätze, Literaturtheorie und Kultur auf einzigartige Weise. Auf der anderen Seite Negri, Jahrgang 1937, also Ende 60, Mitinitiator des sogenannten Operaismus, der die sozialen Auseinandersetzungen der 60er und 70er Jahre in Italien gegen die Orthodoxien von kommunistischer und sozialistischer Partei und Gewerkschaften aus der Sicht der kämpfenden Subjekte herausstellt. Als Opfer der staatlichen Repression wurde er 1979 verhaftet,

floh dann 1983 nach Paris und ist seit 1997 zurück in Italien. Dort hat er noch eine mehrjährige Reststrafe abgesessen und lebt – unseres Wissens – zur Zeit in Rom ohne universitäre Lehranbindung.

Nach den Unterschieden eine wichtige Gemeinsamkeit bezüglich ihrer politischen Ansätze: beide stellen als einen wichtigen Ausgangs- bzw. Bezugspunkt die Bio-Macht-Analyse Foucaults² dar. Aus diesem Grund müssen wir kurz auf sie eingehen.

Bio-Macht bei Foucault

Foucaults Untersuchungen zur Macht stellen einen der bedeutendsten Einschnitte im Denken des Politischen dar und eröffnen der Analyse des Sozialen ein auf diese Weise nicht bearbeitetes Feld. Charakteristisch ist dabei schon, was Foucault unter Macht versteht. Traditionelle Bestimmungen haben die Macht stets als ein externes Verhältnis zwischen sozialen Instanzen begriffen: je nach Ansatz beispielsweise zwischen Subjekt und Staat, Basis und Überbau, Individuum und Gemeinschaft. Macht wurde entweder zwischen den Instanzen übertragen oder wirkte funktional bzw. repressiv von der einen auf die andere ein. Demgegenüber geht Foucaults Methode von den Machttechniken im weitverzweigten Netz sozialer Verhältnisse aus, in denen sie zusammen mit Wissenssystemen ihre Wirkung entfalten. Macht spannt sich hier nicht zwischen vorgängigen Instanzen auf, vielmehr konstituiert sie diese. Letzteres verweist zudem auf die produktive Rolle der Macht: eher als sie hemmt und verhindert, ist sie schöpferisch. Und Macht ist relational: Wo es Macht gibt, da existiert auch Widerstand (vgl. Foucault 1977, 115ff.).

Von diesem machttheoretischen Zugriff aus kann Foucault die vielfältigen sozialen Herrschaftsverhältnisse sichtbar machen. Historisch stellt er für die Neuzeit drei soziale Machttypen heraus. In der Souveränitätsgesellschaft fungiert das Recht als Machtinstrument, als Gewalt des Gesetzes, das den Untertanen zwar Verpflichtungen abverlangt, sie aber weitestgehend ihr Leben führen läßt. Die staatliche Befehlsgewalt greift im wesentlichen nur im Fall der Verletzung rechtlicher bzw. souveräner Macht ein, rekuriert dabei aber zur Wiedererlangung ihrer Autorität auf öffentliche Strafen, die nicht selten den Tod zur Folge haben. Die Herrschaftsform in der Souveränitätsgesellschaft bringt Foucault auf folgende Kurzformel: Sterben machen und leben lassen.

Seit dem 17. Jahrhundert bilden sich dann Machtverhältnisse heraus, die das menschliche Leben zum Gegenstand haben, wohlwissend dass die Körper selbst produktiv sind. Die Norm beginnt nun das Recht als vorherrschendes Machtinstrument abzulösen und bewirkt die Entwicklung zweier Machttypen: *Disziplin* bezeichnet dabei die normierende Einwirkung der Macht auf den

individuellen Körper, dessen Überwachung in Schulen, Fabriken, Gefängnissen, Krankenhäusern, Asylen, Kasernen etc. das gelehrige Individuum hervorbringt. Etwas später setzt dann die *Kontrolle* der Bevölkerungen mittels eines Sicherheitssystems ein, die um die Themen von Geburtenrate, territoriale Wanderungsbewegungen, Lebensdauer, Gesundheit etc. kreist. Foucault spricht hierbei von Gouvernamentalität bzw. gouvernementale Führung. Diese Bio-Macht, die Produktion und die Kontrolle des menschlichen Lebens, steht im Zentrum zeitgenössischer politischer Rationalität. Die Drohung mit deren Gewaltpotential rückt dabei zusehends in den Hintergrund. Foucaults Formel für die Bio-Macht lautet: Leben machen und sterben lassen (vgl. Foucault 2003).

Diesen Leitfaden greifen Agamben und Negri auf und nehmen an ihm entscheidende Modifikationen vor:

Agamben zeigt dabei auf, wie in den Lagern als Orte des Ausnahmezustandes das nackte Leben hervorgebracht wird, der *homo sacer*, der frei von allen rechtlichen Ansprüchen der souveränen Macht über den Tod ausgeliefert ist: Nicht nur leben, sondern auch sterben machen.

Gegenüber Foucault entkoppelt Negri die Produktion des gesellschaftlichen Lebens von den sozialen Machtinstanzen und verortet sie im alltäglichen Leben selbst, in der Kooperation der gesellschaftlichen Arbeiter, in der Multitude, der Biopolitik von unten: Leben machen von unten und nicht von oben.

1. Flüchtling, Volk, Lager – Ein Schnellabriß der Philosophie Agambens im *Kursbuch*-Stil (Richard Schwarz)

Faux départs. Bevor ich damit beginne, die politische Philosophie Giorgio Agambens in ihren zentralen Begriffen darzustellen, möchte ich kurz versuchen, diese Philosophie in einem größeren Kontext zu verorten, um ihre Thesen damit besser verstehbar zu machen. Bekanntlich hat es im modernen politischen Denken zwei grundlegende Reaktionen auf die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts im allgemeinen und die Shoah im besonderen gegeben. Die eine Reaktion, die auch das alltägliche Sprechen und Denken über diese Phänomene nachhaltig geprägt hat, begriff den totalitären Gesellschaftszustand als das Resultat eines katastrophischen Einbruchs von Logiken und Verhaltensweisen, die einer aufgeklärten und demokratischen Zivilisation wesensfremd seien. Die politische Semantik solcher Ansätze ist uns allen wohlvertraut: im Hinblick auf den NS-Faschismus sprach man beispielsweise vom „Rückfall in die Barbarei“, vom „Irrationalismus“, ja sogar vom „Zivilisationsbruch“: kurz gesagt, man maximalisierte begrifflich den Abstand, den eine demokratische von einer totalitären Gesellschaft trennt. Die politischen Institutionen, die Ökonomie

und die Kultur von demokratischen und totalitären Gesellschaften schienen so unvereinbar wie Tag und Nacht. Daher galten Rechtsstaatlichkeit, die soziale Marktwirtschaft und der Verfassungspatriotismus der mündigen Bürger hierzulande unhinterfragt als Grundelemente einer nicht-totalitären Lebenskunst, als wirksame Barriere gegenüber allen extremistischen Versuchungen. Der Totalitarismus war damit nicht mehr, wie für Hannah Arendt, die „Bürde unserer Zeit“, mit dem jeder und jede Einzelne unmittelbar konfrontiert waren, sondern erschien als eine Art Schauergeschichte aus einer weit entfernten Zeit. Dies war bis in die 90er Jahre das völlig unbeirrbar Selbstverständnis der Bundesbürger, bevor das Erstarken des europäischen Rechtsextremismus und die Lager in Bosnien all diese Evidenzen nachhaltig in Frage stellten.

Wir können jedoch nicht sagen, daß wir nicht vorher gewarnt worden seien. Neben der eben skizzierten staatsoffiziellen Erzählung existiert seit langem, wenn auch marginal und unterirdisch, eine alternative Interpretationsweise, die realistischer, aber auch katastrophischer erscheint. Diese zweite Interpretation des Totalitarismus, die in ihren Grundzügen von europäischen Emigranten in direkter Auseinandersetzung mit Faschismus und Stalinismus in den 30er und 40er Jahren formuliert worden ist, behauptet im Gegensatz zur herrschenden Fabel, daß *Kontinuitätslinien* zwischen demokratischen und totalitären Gesellschaftszuständen existieren. Diese Kontinuitätslinien werden je nach Standpunkt des einzelnen Theoretikers oder der einzelnen Theoretikerin verschieden bestimmt. Gemeinsam ist jedoch all diesen Ansätzen die Überzeugung, daß es etwas in den modernen Gesellschaften gibt – in ihrer Philosophie, ihren politischen Institutionen, ihrer Ökonomie, ihrer Kultur –, das den relativ reibungslosen Übergang von demokratischen zu totalitären Verhältnissen ermöglicht – und in der Folge auch die relativ reibungslose Organisation der Vernichtung ganzer Bevölkerungsteile. Als Exponenten dieser theoretischen Tradition seien hier nur diejenigen genannt, auf die sich Agamben selbst explizit bezieht: Walter Benjamin, Hannah Arendt und Michel Foucault. In unterschiedlicher Weise stellt deren Werk nicht nur Mittel bereit, um die historischen Referenztotalitarismen in ihrer Funktionsweise analysieren zu können, sondern, weit dringlicher, die Mittel, um diejenigen institutionellen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen aufzuzeigen, aus denen die heutigen und die möglichen zukünftigen Vernichtungslogiken entspringen. Den möglichen Horizont der Vernichtung auszuloten, stellt nun gewiß kein beruhigendes Denken dar. Es ist jedoch allen auferlegt, die sich nicht mit den logischen Paradoxa der herrschenden Ideologie abfinden können, die angesichts der zeitgenössischen Vervielfältigung der Bilder von Krieg, Terror, Vertreibung und Genozid immer noch proklamiert, jedes einzelne Ereignis sei die Ausnahme von der westlichen

Zivilisationsregel und sei als diese Ausnahme unfaßbar. Logische Zumutungen dieser Art hat Walter Benjamin schon vor über 60 Jahren mit den folgenden Worten kritisiert:

„Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben [...] „noch“ möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.“ (Benjamin 1961, 272)

Es ist aber nicht nur unsere Geschichtsvorstellung, die, als unhaltbare erkannt, verändert werden muß. Wenn wir nicht wollen, daß, wie Agamben voraussagt, sich „in Europa die Vernichtungslager wieder öffnen“ (Agamben 2001, 30), müssen wir unser Selbstverständnis genauso überprüfen wie unsere Institutionen, unsere Ökonomie und unsere Kultur und sie in vielfacher Hinsicht verändern. Insofern ist die soeben beschriebene theoretische Tradition, in der Agamben steht, keine rein katastrophische: in ein und derselben Geste beschreibt sie die mögliche katastrophale Zukunft *und* umreißt gleichzeitig die Grundlinien einer kommenden Politik, die allein diese Zukunft zu ändern vermag: eine nicht-totalitäre Lebensform und eine alternative Form der Gemeinschaft.

Panorama. Agambens Denken der heutigen politischen Situation – „der Dinge, die wir erleben“ – kreist um die folgenden vier Grundbegriffe oder, besser gesagt, theoretischen Grundfiguren:

1. das nackte Leben des Menschen (ζωή) im Gegensatz zu seiner Lebensform (βίος);
2. der Flüchtling als die zeitgenössische Erscheinungsform des *homo sacer*, d. h. des auf sein nacktes Leben reduzierten Menschen, der außerhalb der Rechtsordnung steht und daher straflos getötet werden kann (lat. *sacro* = „dem Untergang preisgeben“);
3. die Polizei als modernste Form der souveränen Macht über Leben und Tod;
- und 4. das Konzentrationslager als die neue Raumordnung, in der jenes nackte Leben wohnt, das sich nicht mehr in die politische Ordnung einschreiben läßt.

Mit diesen Figuren ist ein Denken des Ausnahmezustands umrissen, von dem aus die Regel - besser gesagt: der politische Zustand, von dem regierungsoffiziell behauptet wird, daß er noch immer die Regel sei – in einem äußerst fragwürdigen Licht erscheint. Dieser Regelzustand wird gewöhnlicherweise mit den Begriffen Menschenrechte, Staatsbürgerschaft, Volkssouveränität und Rechtsstaatlichkeit assoziiert. In der Perspektive Agambens, der hier unmittelbar die Totalitarismustheorie Hannah Arendts beerbt, sind diese Begriffe heutzutage völlig phantasmatisch geworden: „wer sich ihrer weiterhin kritiklos bedient, weiß buchstäblich nicht, wovon er redet.“ (Agamben 2001, 105) Im folgenden soll mit Hilfe der genannten vier theoretischen Grundfiguren Agambens und einiger Ausflüge in die Realgeschichte gezeigt werden, warum die Begriffe der

Regel so problematisch sind, welche politische Wirklichkeit und welche Gefahren für die Zukunft sie verdecken.

Der Flüchtling. Wenn Agamben davon spricht, daß der Flüchtling die in unserer Zeit „einzig denkbare Figur des Volkes“ sei, „die einzige Kategorie, die uns heute Einsicht in die Formen und Grenzen einer künftigen politischen Gemeinschaft“ gewähre (Agamben 2001, 23f.), so meint er damit nicht den Flüchtling als Einzelfall, der als solcher immer als Ausnahme begreifbar und bearbeitbar war (beispielsweise mittels des Asylrechts), sondern den Flüchtling als *Massenphänomen*. In Europa beginnt die Geschichte der Flüchtlingsströme mit dem Zusammenbruch der Donaumonarchie, des Osmanischen Reichs und des zaristischen Rußlands am Ende des Ersten Weltkriegs, in deren Folge ganz Osteuropa territorial und ethnisch restrukturiert wurde. Infolge dieser Neustrukturierung auf der Grundlage des Wilsonschen Prinzips des „Selbstbestimmungsrechts der Völker“ sowie infolge der Revolution und des Bürgerkriegs in Rußland verließen 1,5 Millionen Weißrussen, 700.000 Armenier, 50.000 Bulgaren, 1 Million Griechen und Hunderttausende von Deutschen, Ungarn und Rumänen ihre bisherige Heimat. Verschärft wurde diese Entwicklung durch die Gesetzgebung in vielen der neugegründeten Staaten, die den Flüchtlingen die Staatsbürgerschaft entzog und somit deren Rückkehr unmöglich machte. Der neue Typ des Flüchtlings ist also nicht mehr derjenige, der sich der Verfolgung für eine kürzere oder längere Zeit entzieht; es ist derjenige, dessen Flüchtlingsstatus *permanent* ist und der keine Staatsangehörigkeit mehr beanspruchen kann. Als Staatenloser ist seine Stellung noch viel prekärer als die des Angehörigen einer in den neuen Staaten verbliebenen Minderheit, deren Rechtssicherheit ja auch nicht von sich aus gegeben war, sondern einzig und allein von der Existenz eines benachbarten Schutzstaates abhing, der über deren Einhaltung wachte. Er ist im wahrsten Sinne des Wortes eine, wie es in den 40er Jahren im offiziellen Jargon hieß, *Displaced Person*, die, da sie keiner gesellschaftlichen und politischen Ordnung mehr angehört, keinerlei Rechte besitzt und der Willkür der Behörden und auch der Bevölkerung des Fluchtlandes ausgesetzt ist. Kein Staat schützt ihn und auch keine internationale Organisation. Agamben zählt sie alle auf, all jene pathetischen Organisationen, die die Weltgemeinschaft zur Lösung des Flüchtlingsproblems erfunden hat: vom *Nansen-Büro* für die russischen und armenischen Flüchtlinge (1921) bis zum Hochkommissar für Flüchtlinge aus Deutschland (1936), vom Internationalen Flüchtlingskomitee (1938) bis zum jetzigen Hochkommissariat für Flüchtlingsfragen der UN. All jene Organisationen haben es nicht vermocht, Flüchtlinge wirksam vor Verfolgung und Willkür in ihren neuen Heimatländern zu schützen; die Flüchtlinge blieben weiterhin Objekte der Polizei und der humanitären Organisationen. Daß die Flüchtlingsfrage nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa trotzdem als

„gelöst“ erscheinen konnte – und dies trotz einer erneuten ethnischen Restrukturierung Mittel- und Osteuropas, die eine seiner Folgen war –, verdankt sich nicht den diversen Kommissariaten für Flüchtlingsfragen, sondern der normativen Kraft des Faktischen, die größtenteils zu einer Naturalisierung der ansässigen Flüchtlinge führte.

Dieses Scheitern der Flüchtlingsorganisationen verweist für Agamben auf grundlegende Aporien in dem sie leitenden Konzept der Menschenrechte. Es stellt sich die Frage, warum dieses Konzept gerade gegenüber denjenigen versagt hat – den Flüchtlingen –, die seine Notwendigkeit am reinsten verkörperten. Für Agamben, der in seiner Argumentation der Analyse Hannah Arendts (1986, 559 ff.) fast buchstabengetreu folgt, liegt der Grund für dieses Versagen in einer geheimen Asymmetrie, die das Verhältnis zwischen den sogenannten Menschen- und den sogenannten Bürgerrechten (*les droits de l'homme et du citoyen*) regelt. Gewöhnlich geht man davon aus, daß die Menschenrechte die universelle Grundlage sind, auf denen dann die spezielleren Rechte der Bürger aufbauen. In Wirklichkeit verhält es sich aber gerade anders herum: nur wer Bürger eines Staates ist, besitzt auch Menschenrechte. Die Erklärungen der Menschenrechte von 1789 sind nämlich keine Proklamationen ewiger und übergesetzlicher Werte und auch keine philosophischen Sollenserklärungen; sie sind der Ort, an dem sich der Übergang von der königlichen zur nationalen Souveränität vollzieht, indem mittels der ersten drei Artikel der Erklärungen von 1789 das nackte Leben in die rechtlich-politische Ordnung des Nationalstaates eingeschrieben wird (Agamben 2001, 27-28). Dies ist der eine Aspekt dessen, was Agamben in einer etwas freien Anlehnung an Michel Foucault mit dem Begriff der „Biopolitik“ bezeichnet: das nackte Leben, das in der Monarchie noch Gott unterworfen erscheint, wird nunmehr zum unmittelbaren Grund der nationalen Souveränität. Man ist nicht aufgrund einer geteilten Lebensform oder einer freien Wahl Mitglied einer Staatsgemeinschaft, sondern aufgrund der natürlichen Tatsache des Geborenses, des *natus est*. Der moderne Nationalstaat beruht damit letztendlich auf der Fiktion, daß es keinerlei Bruch zwischen Geburt und Nation, zwischen ζωή und βίος, zwischen biologischer Abstammung und ihrer politischen Repräsentation gebe. Was ihn in seinen Grundfesten bedroht, sind diejenigen – heutzutage ständig wachsenden – Bevölkerungsteile in seinem Inneren, die durch diese Fiktion nicht mehr repräsentierbar sind und zu denen neben dem Flüchtling auch die jeweiligen „ethnischen Minderheiten“ und die *denizens* – die Nicht-Bürger mit ständigem Wohnsitz – gehören. Eine der möglichen Reaktionen des Nationalstaates auf seine Krise hat darin bestanden und besteht potentiell immer noch darin, die nicht-repräsentierbaren Bevölkerungsteile entweder zu vertreiben oder kurzerhand zu vernichten. Auch in den Vernichtungsakten des modernen Staates erweist sich das nackte Leben als das über die Lebensform dominierende Prinzip: nicht nur werden die störenden

Bevölkerungsgruppen zuerst ihrer staatsbürgerlichen Rechte (ihres βίος) entkleidet – wie in den Nürnberger Gesetzen –, bevor sie in die Lager deportiert werden; auch die Tatsache ihrer Vernichtung gründet sich nicht etwa auf einer dem Staat feindlichen Lebensform – auch wenn die Nazipropaganda dies immer behauptet hat –, sondern auf den Zufällen der Biologie. „Ob der Jude in Auschwitz oder die bosnische Frau in Omarska: Ins Lager gekommen sind sie nicht aufgrund einer politischen Auswahl, sondern einer, die auf dem privatesten und unmittelbarsten beruhte, was sie besaßen: dem eigenen Blut, dem eigenen biologischen Körper.“ (Agamben 2001, 115) Mit dieser Analyse der Menschenrechte und des modernen Nationalstaates vertieft Agamben auf beeindruckende Weise eine These Michel Foucaults, die von vielen zeitgenössischen Kommentatoren für schier unglaublich gehalten worden ist: daß alle modernen Staaten strukturell rassistisch seien (Foucault 1999, 295f.). Ein heilsames Korrektiv gegenüber den üblichen liberalen und linksnationalen Tagträumereien ist auch Agambens These, daß der Flüchtling als zentrale Figur unserer politischen Geschichte betrachtet werden muß (Agamben 2001, 29). Warum er aber gleichzeitig auch als derjenige betrachtet werden soll, der, „indem er den Zusammenhang zwischen Mensch und Bürger sprengt, als Randfigur zum entscheidenden Faktor der Krise des modernen Nationalstaates wird“ (Agamben 2001, 9), ist nach Agambens eigenen Vorgaben völlig unklar. Genaugenommen ist die Existenz von Flüchtlingen ja schon meistens das Ergebnis der gewaltsamen Lösung der Krise eines bestimmten Nationalstaates und nicht deren Auslöser. Wenn der Nationalstaat nicht aus seinem Inneren, von seinen *citizens*, als Nationalstaat in Frage gestellt wird, wird er weiterhin relativ ungestört seiner immanenten Säuberungslogik nachgehen können. Die Chancen für diese Infragestellung sind dabei derzeit als relativ gering einzuschätzen, betrachtet man die dominanten Einheitsphantasmen von links bis rechts, die auch heutzutage noch um den Begriff des „Volkes“ kreisen.

Das Volk. Wie der Begriff der Menschenrechte, so ist auch der Begriff des Volkes bei näherem Hinsehen durch eine tiefgreifende Ambivalenz gekennzeichnet. Wie viele politische Grundbegriffe ist „Volk“ ein polarer Begriff, der ein komplexes Verhältnis zwischen zwei Extremen anzeigt. Er bezeichnet einerseits die Gesamtheit der Staatsbürger, die einen einheitlichen politischen Körper bilden, andererseits dient er aber auch zur Bezeichnung der Angehörigen der unteren Klassen. Der Begriff „Volk“ oszilliert also immer zwischen der Vorstellung eines Allgemeinen (das Staatsvolk, lat. *populus*) und der Benennung eines partikularen oder aus dem Ganzen ausgeschlossenen Elements (gemeines Volk, lat. *plebs*). Für Agamben ist dieser linguistische Sachverhalt kein zufälliger: er verweist auf den fundamentalen (bio)politischen Bruch, den das Volk immer schon in sich trägt, auf die polare Struktur des Politischen selbst, das in zwei Reihen gegliedert werden kann:

auf der einen Seite die Reihe Staatsvolk – Einschließung – politische Existenz – βίος, auf der anderen Seite die Reihe gemeines Volk – Ausschließung – nacktes Leben – ζωή. Dieser innere Bruch erklärt die Paradoxien, die auftreten, wenn das Volk politisch als Volk angerufen wird. Entweder ist das Volk das Ausgeschlossene, das, um sein zu können, sich selbst und das Ganze, in dem es lebt, negieren muß – dies ist die traditionelle sozialrevolutionäre Option. Oder aber es ist das Ganze, das immer-schon ist und sich trotzdem realisieren muß, das, obwohl als reiner Ursprung vorgestellt, dennoch fortwährend von dem gereinigt werden muß, was in ihm als Ausgeschlossenes existiert – dies ist die Perspektive des modernen Nationalstaates. Armut und Ausschluß sind für Agamben daher nicht bloß ökonomische oder soziale, sondern eminent politische, genauer gesagt: *biopolitische* Begriffe. In Anschluß an Agamben und über seine eigenen Analysen hinaus muß die traditionelle Ideologie und Praxis der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung daher als ein katastrophales Mißverständnis des Einsatzes betrachtet werden, der auf dem Spiel stand und immer noch steht. Alle moderne Politik nach der Erfindung des Nationalstaates ist nämlich nach Agamben

„nichts anderes als der erbitterte und methodisch durchgeführte Versuch, die Spaltung, die das Volk entzweit, dadurch zu schließen, daß das Volk der Ausgeschlossenen radikal eliminiert wird. Dieser Versuch verbindet, unterschiedlichen Modalitäten und Horizonten gemäß, die Rechte und die Linke, kapitalistische und sozialistische Länder miteinander, die in dem Projekt vereint sind, ein einziges und ungeteiltes Volk hervorzubringen [...].“ (Agamben 2001, 38)

Indem die sozialdemokratische Arbeiterbewegung diese biopolitische Logik von Armut und Ausschluß nicht erkannte, hat sich ihre Politik im wesentlichen darauf beschränkt, für sich selbst den Status von gleichberechtigten Staatsbürgern zu erkämpfen. Sie hat dies aber nur erreichen können, indem sie sich entschlossen von all jenen Klassen und Schichten distanzierte, die noch ärmer und schutzloser waren als sie selbst. Der Ausschluß dieser Klassen und Schichten vom politischen und gesellschaftlichen Leben hat sie nie besonders gestört; sie ist in ihrer Gleichgültigkeit von Lasalle und sogar von Marx bestärkt worden. Durch diesen von blindem Eigeninteresse und industrialistischer Ideologie motivierten Ausgrenzungsprozeß innerhalb der arbeitenden Bevölkerung selbst haben die Organisationen der Arbeiterbewegung mit dazu beigetragen, daß die ärmeren Klassen schutzlos den Apparaten der sozialen Eugenik der demokratischen und danach der totalitären Gesellschaften ausgeliefert waren. Da die heutigen Gewerkschaften trotz aller bedrückenden Erfahrungen immer noch in gleicher Weise in den Ein- und Ausgrenzungslogiken des Nationalstaates gefangen sind wie ihre Vorläufer, kann nicht davon ausgegangen werden, daß, sollte es zu einem erneuten Einbruch der Vernichtungslogik des modernen Nationalstaates kommen, sie dem einen größeren Widerstand entgegensetzen werden als 1933 und danach.

Die Polizei/Das Lager. Ein zweiter Aspekt der Biopolitik, der bisher noch nicht erwähnt wurde, ist wesentlich älter als die Sorge des modernen Nationalstaates um die ethnische und politische Einheit seiner Bürger. Zur Biopolitik rechnet Agamben – hier klar im Gegensatz zu Foucault – nämlich auch die Macht des Souveräns über Leben und Tod, die er bis zur altrömischen *vitae necisque potestas*, der absoluten Macht des Vaters über Leben und Tod des Sohnes, zurückverfolgt. Die modernste Form dieser souveränen Macht über Leben und Tod, deren Geschichte hier nicht erzählt werden kann (vgl. Agamben 2004), ist für Agamben die Polizei. Und dies nicht nur, weil die Polizei in einer Art exzentrischen Position zu der Rechtsordnung steht, die sie schützt oder zu schützen vorgibt, da sich in ihr – wie beim traditionellen Souverän – Recht und Gewalt unterschiedslos verschränken. Sie ist vor allem deshalb die eigentliche souveräne Macht, weil sie aufgrund ihrer Ordnungsfunktion Zonen schafft, die *Ausnahmeräume* in der Rechtsordnung darstellen, Räume, in denen das Gesetz zeitweilig oder auf Dauer suspendiert ist. Einen solchen Raum bezeichnet Agamben als Lager.

Diese Wortwahl ist *nicht* polemisch. Agamben erinnert in diesem Zusammenhang an die bekannte Tatsache, daß die Wannsee-Konferenz von 1942, in der die Vernichtung der europäischen Juden beschlossen wurde, eine reine Polizistenversammlung war und die „Endlösung“ von Anfang bis Ende eine reine Polizeioperation. Diese hatte zwei politisch-juristische Voraussetzungen: zum einen die Nürnberger Gesetze, durch die der jüdische Bevölkerungsteil im Deutschen Reich entrechtet und auf sein nacktes Leben reduziert wurde; zum anderen die Existenz eines Raumes, in dem der Ausnahmezustand herrschte, d. h. in dem schlichtweg alles möglich war, weil kein hinderndes Gesetz existierte. Wann immer diese beiden Voraussetzungen – die Materialisierung des Ausnahmezustands an einem bestimmten Ort und die Anwesenheit von *homines sacri* – gegeben sind, existiert ein Lager. In diesem Sinne sind beispielsweise das Wintervelodrom in Vichy zur Zeit des Zweiten Weltkriegs, das Stadion von Bali 1991 und das Hotel Arcades in Paris-Roissy „Lager“ (Agamben 2001, 46f.). Damit soll nicht behauptet werden, daß das, was beispielsweise in einem beliebigen Abschiebelager in der Nähe eines europäischen Flughafens geschieht, kurzerhand mit der industriellen Massenvernichtung von Menschen gleichgesetzt werden kann. Und dennoch: auch in diesem Abschiebelager ist – zumindest potentiell – alles möglich. Es handelt sich nämlich um einen Ort,

„in dem die normale Ordnung *de facto* aufgehoben ist und wo es nicht vom Gesetz abhängt, ob dort Greuelthaten begangen werden oder nicht, sondern einzig vom Anstand und dem ethischen Verständnis der Polizei, die vorläufig als Souverän agiert [...]. (Agamben 2001, 47)

Daher zieht Agamben – unserer Meinung nach historisch korrekt – eine direkte Verbindungslinie zwischen den Internierungslagern der Weimarer Republik von 1923 und den Vernichtungslagern der Nazis. In einer katastrophischen Perspektive ist es analog möglich, die heutigen Abschiebelager als Vorboten eines weit Entsetzlicheren zu sehen. Die Gefahr – jene zukünftige *für uns alle*, nicht die alltägliche Gefahr für diejenigen, die der Einsperrung in diese Lager *jetzt* ausgeliefert sind – besteht dabei nicht so sehr darin, daß die Vervielfältigung dieser Lager in Europa eine Kette von schwarzen Löchern bildet, die die bestehenden Rechtsordnungen zunehmend perforiert. Die wirkliche Gefahr besteht darin, daß das Lager für den modernen Nationalstaat möglicherweise ein unverzichtbares Instrumentarium darstellt, um seine anhaltende Krise zu lösen, indem er das biologische Leben der Nation seinem direkten Aufgabenbereich unterstellt. Das Lager stellt in dieser Logik eine stabile Raumordnung dar, in der alle versammelt werden können, die von seinem politischen System nicht mehr repräsentiert werden können:

„[D]as Lager ist der neue, versteckte Regulator der Einschreibung des Lebens in die Ordnung – oder vielmehr das Zeichen, daß das System unmöglich funktionieren kann, ohne sich in eine tödliche Maschinerie zu verwandeln. [...] Der Ausnahmezustand, der wesentlich eine zeitweilige Aufhebung der Ordnung war, wird nun eine neue und stabile Raumordnung, in der jenes bloße Leben wohnt, das sich immer weniger in die Ordnung einschreiben läßt. *Die zunehmende Auflösung des Zusammenhangs zwischen Geburt (dem bloßen Leben) und Nationalstaat ist die neue Tatsache der Politik in unserer Zeit, und das, was wir „Lager“ nennen, ist dieser Bruch.*“ (Agamben 2001, 48)

Questions de méthode. Zum Schluß meines Vortrags möchte ich das eben präsentierte Szenario Agambens mit einigen Fragezeichen versehen. Das grundsätzliche Problem, das dieser Ansatz besitzt und das er im übrigen mit den Ansätzen der Kritischen Theorie teilt, ist, daß er nicht nur eine Analyse der Funktionslogik der modernen Macht präsentiert, sondern diese Funktionslogik so perspektiviert, als ob ihre Durchsetzung völlig störungsfrei verlaufen sei und sie sich bis in alle Ewigkeit bruchlos reproduzieren könne. Daher ist dieser Ansatz durch einen eher globalisierenden Zugriff auf die Geschichte und die Kämpfe um Befreiung gekennzeichnet. Wenn Agamben die moderne Biopolitik nicht nur an die Geburt des modernen Nationalstaates, sondern gleichzeitig auch noch an die Geschichte der Souveränität bindet, so erweckt dies insgesamt den Eindruck eines statischen Immergleichen der Macht, die nur ab und zu, man weiß nicht, warum, ihre Verfahrensmodalitäten ändert. Kann also Agambens Theorie der Biopolitik erklären, welche historischen Voraussetzungen zu den Vernichtungslagern geführt haben, so ist sie andererseits unfähig, zu erklären, warum die europäischen Totalitarismen nicht nur gestoppt worden sind – im Falle der Sowjetunion sogar von innen her –, sondern auch, warum die ihnen zugrundeliegende

Vernichtungslogik in Europa für Jahrzehnte nicht fortgeführt wurde. Das gleiche gilt auch für die Frage, warum eigentlich in Europa jemals die königliche durch die nationale Souveränität ersetzt wurde, warum also der europäische Nationalstaat überhaupt geboren worden ist. Völlig aus dem Blickfeld fallen auch diejenigen gesellschaftlichen Kämpfe, in denen es über Anerkennungs- und Verteilungskämpfe im Nationalstaat hinaus um eine neue Art der Gemeinschaft jenseits des Nationalen ging – was immerhin einen Zyklus von Kämpfen umfaßt, der bis zum Ende des Ersten Weltkriegs zurückreicht. Ebenfalls fällt damit auch das Scheitern dieser Kämpfe aus der Analyse heraus, und damit eine mögliche weitere Voraussetzung für die in Rede stehenden Katastrophen. Diese Kritikpunkte sollten nicht als Einladung zu einem falschen Geschichtsoptimismus verstanden werden. Die Theorie Agambens ist insofern unverzichtbar, als sie uns daran erinnert, daß die Potentiale der Vernichtung heutzutage genauso schwindelerregend hoch sind wie die Potentiale der Befreiung. Es sollte jedoch stets vergegenwärtigt werden, daß die Geschichte immer und zu jeder Zeit offen ist – auch wenn die Philosophen versucht sind, das Gegenteil zu behaupten.

2. Empire, Multitude, immaterielle Arbeit – Über aktuelle Perspektiven der Befreiung bei Antonio Negri (*Michael Heister*)

Intro: die neue Topographie der Macht

Entwirft Agamben ein Bedrohungsszenario, das uns ausgehend von der Figur des Flüchtlings – im herrschenden Ausnahmezustand reduziert auf das nackte Leben – eindrucksvoll die Schattenseiten moderner politischer Ordnung vorführt, insistiert Negri auf die schöpferische Kraft des Lebens als Widerstandspol gegen die Bio-Macht.

Ausgangspunkt seiner Untersuchung bilden die sozialen Kämpfe als Motor der Geschichte gegen die Strukturen der Macht. Einen großen Einschnitt stellen für Negri die Ereignisse von 1968 dar, die zu einer grundlegenden Transformation der sozialen Ordnung beigetragen haben. Es sind die neuen sozialen Bewegungen, die aus den starren Grenzen fliehen, die sie gefangenhalten. Die Ablehnungen der repetitiven Fabrikarbeit, der Medikamentalisierung von Krankheitserscheinungen, der heterosexuellen Regulierung der Libido, der Instrumentalisierung der Natur, der ökonomischen Ausbeutung und Unterdrückung der Bevölkerung in der sogenannten Dritten Welt produzieren einen regelrechten Exodus, eine Fluchtbewegung, die zu einer Krise der sozialen Institutionen führt. *Walls come tumbling down.*

Dieses Begehren, oder besser gesagt: Aufbegehren gegen die Einschließungsmilieus der Disziplinarinstitutionen: Fabrik, Krankenhäuser, Schule, Ehe etc. bringt den Wunsch nach einer anderen Form zu leben, nach einer anderen Lebensform mit sich: nach einer selbstbestimmten Tätigkeit, nach einer anderen Medizin, nach einer befreiten sexuellen Ökonomie, nach einer Respektierung der äußeren Natur, nach einer Anerkennung des Anderen etc.

Die Reaktion der Macht auf diese neuen sozialen Bewegungen begreift Negri im Anschluß an Foucault und Deleuze als Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft (vgl. Negri/Hardt 2002, 37ff). Die Macht, verstanden als Bio-Macht, als Zugriff auf das Leben selbst, kann die Einschließungsmilieus körperlicher Disziplinierung in der alten Form nicht mehr aufrechterhalten. Auf die Fluchtlinien der Bewegungen antwortet sie mit der Ausweitung ihrer Macht über die Orte sozialer Institutionen hinaus und etabliert so ein flexibles Netzwerk der Kontrolle, das sich zwischen den Institutionen aufspannt und diese „horizontalisiert“: die Verdrängung der Fabrik durch flexible dezentrale Unternehmen, der Schule durch unterschiedliche Formen der Weiterbildung und Qualifizierung, des Krankenhauses durch mobile Sozialdienste, der Ehe durch die Anerkennung alternativer Partnerschaften etc. In der Kontrollgesellschaft sind es keine abgeschlossenen Gebilde mehr, die das Individuum nacheinander durchläuft, vielmehr wird es parallel und gleichzeitig zur effizienten Ausnutzung seiner unterschiedlichen subjektiven Kapazitäten angehalten (vgl. Deleuze 1993).

Die alten, den individuellen Körper normierenden Disziplinarmechanismen werden dadurch nicht abgeschafft, sondern werden über deren ursprüngliche Verortung hinaus verallgemeinert und intensiviert. Diese sich bildenden Netzwerke der Kontrolle tendieren dahin, überall und nirgends zu sein; die Regulierung menschlichen Lebens wird zusehends verinnerlicht: ich muß nicht in die Schule gehen, um zu wissen, daß ich mich ständig weiterbilden muß (Stichwort: lebenslanges Lernen); ich muß nicht auf die Arbeit, um zu wissen, daß ich mich unternehmerisch betätigen muß; ich muß nicht erst ins Krankenhaus eingeliefert werden, um zu wissen, daß ich mich fit und gesund halten muß. In der Kontrollgesellschaft wird der Ort der Macht brüchig, die Netzwerke der Kontrolle sind nicht starr und fest, sie modulieren flexibel die individuellen und kollektiven Bewegungen, ihre Struktur ist nicht vorgegeben, sie kann sich den Bewegungen anpassen. Diesen Nicht-Ort der Macht und der damit verbundenen Verflachung des gesellschaftlichen Gebäudes beschreibt Negri folgendermaßen: „die Topographie der Macht hängt in erster Linie nicht länger an räumlichen Verhältnissen, sondern sie ist den zeitlichen Verschiebungen der Subjektivitäten eingeschrieben.“ (Negri/Hardt 2002, 329)

Was hat das genau zu bedeuten: Einschreibung von Subjektivitäten ins Kontrollregime? Um das ganze Gewicht dieser neuen Herrschaftsform für die Modifizierung der räumlichen Anordnung

herauszustreichen, müssen wir den Blick nun auf die Transformation der Produktions- und Reproduktionsverhältnisse seit dem gesellschaftlichen Bruch von 68 lenken, auf das Ende der Industriegesellschaft und dem Beginn dessen, was gemeinhin als Informations-, Wissens- oder Dienstleistungsgesellschaft beschrieben wird. Die neuen sozialen Bewegungen haben den Zusammenbruch eines Gesellschaftsmodells herbeigeführt, das im Fabrikarbeiter sein produktives und in der Kernfamilie sein reproduktives Zentrum fand und das seinen sozialen, auf den Nationalstaat hin orientierten Zusammenhalt auf die Produktion materieller Güter gründete. In ihrem Begehren nach anderen Formen des Zusammenlebens, nach anderen Lebensformen, lassen die sozialen Bewegungen durch ihre Fähigkeit zur Kooperation, Wissen, Bedürfnisse und Subjektivitäten zirkulieren und stellen damit den gesellschaftlichen Zusammenhang unmittelbar her. Es ist diese Produktion der menschlichen Reproduktion selbst, der menschlichen Gattung insgesamt, diese schöpferische Kraft von unten, die Negri als Biopolitik bezeichnet: eine neue Form der Vergesellschaftung, die nicht mehr auf der industriellen Produktion materieller Güter basiert, sondern auf der Befriedigung immaterieller Bedürfnisse. Diese Kraft der immateriellen Produktion hat keinen festen Ort, sondern kann sich im gesellschaftlichen Gefüge überall herstellen; und diese biopolitische Energie, diese Hervorbringung von neuen Subjektivitäten, muß die Bio-Macht im Zaum halten, muß sie absorbieren, anreizen und ausbeuten, kurz: muß sie in ihren Kontrollapparat einschreiben. Die Ausbeutungsverhältnisse verschieben sich damit von der unmittelbaren ökonomischen Sphäre auf das gesellschaftliche Terrain.

Nach dieser ersten Annäherung müssen wir uns die Kategorien näher anschauen, die Negri für die Beschreibung unserer sozialen Wirklichkeit einsetzt: *Empire* als Beschreibung für die neue Logik und Struktur der Bio-Macht, *Multitude* als Name für das biopolitische Subjekt und *immaterielle Arbeit* als Ausdruck seiner Produktionsmittel.

Empire: die neue Gestalt globaler politischer Herrschaft

Mit der Kategorie *Empire* versucht Negri die neuen globalen Herrschaftsverhältnisse, die „neue globale Form der Souveränität“ (Negri/Hardt 2002, 11) zu fassen. Empire markiert damit die Verschiebung der Souveränität von den Nationalstaaten zu einer koordinierenden Ordnung zwischen nationalen und supranationalen Organisationen (vgl. Negri 2003a, 72). Der Nationalstaat ist nämlich immer weniger in der Lage, die globalen Austauschverhältnisse: die Kapital- und Geldflüsse, die biopolitischen Ströme, die Wissenstransfers etc. zu regulieren. Das Empire stellt als neues Kontrollregime der Bio-Macht eine Antwort auf das Schwinden nationalstaatlicher Ordnungsfunktion dar. Etabliert der Nationalstaat feste territoriale Grenzziehungen zwischen einem Innen und einem Außen, konstituiert sich das Empire als eine schrankenlose, sukzessiv den ganzen

Globus einverleibende Souveränitätsmaschine ohne territoriales Zentrum, eine Maschine, die Ordnung durch Netzwerke herstellt, die flexibel auf veränderte Verhältnisse reagieren und dementsprechend ihre interne Organisation variabel anpassen können.

Zur Kontrolle globaler Ströme, zur Aufrechterhaltung der imperialen globalen Ordnung, konstituieren sich innerhalb der Kanäle und Verzweigungen im Netzwerk des Empire Rechte und Normen. Rekurrierend auf Carl Schmitt, daß sich die Bildung der Rechtsregeln nur ausgehend vom Ausnahmezustand verstehen läßt, verweist Negri auf zwei grundsätzliche Mechanismen: die Definitionsmacht über eine Ausnahmesituation und die Erzeugung von Zustimmung zur Intervention einerseits; und die Fähigkeit, die richtigen Mittel einzusetzen, um die Stabilität gesellschaftlicher Ordnung wiederherzustellen andererseits. Konkret werden diese repressiven und präventiven Einsätze des Empire unter Berufung auf universelle Werte wie Gerechtigkeit und Frieden legitimiert. Moralische und militärische Intervention, rhetorische und Waffengewalt gehen Hand in Hand bei der Bekämpfung drohender Gefahren für die souveräne Macht des Empire. Gefahren, die im Empire an allen Ecken und Enden auftreten: allgegenwärtige Krisensituationen schaffen einen permanenten Notstand, einen Ausnahmezustand, der zur Regel geworden ist. Die neue Form des Rechts im Empire ist Interventionsrecht, ein Recht auf Einmischung, das sich daran messen lassen muß, wie effektiv seine Manöver ausfallen (vgl. Negri/Hardt 2002, 32ff.; zur postmodernen Struktur des Rechts: Negri/Hardt 1997, 70-124).

Der Krieg der alten Ordnung, in denen sich Armeen von Nationalstaaten gegenüberstanden, wird im Empire zunehmend von den vielen kleinen Kriegen und Konflikten, Aufständen und Brandherden abgelöst, deren Bekämpfung eher den Charakter von Polizeiaktionen annimmt.

Negri unterscheidet nun eine dreistufige Pyramide imperialer Macht, um die Akteure und ihre Instrumente zu bestimmen, die die Netzwerkmacht des Empire am Laufen halten und ihm eine Konstanz und Rationalität verleihen. An der Spitze befinden sich die USA und die UNO, die mit ihren Streitkräften über das Gewaltmonopol verfügen. Der Mittelbau wird von den Nationalstaaten, den transnationalen Konzernen, IWF und Weltbank repräsentiert, die mit dem Geld, der Einrichtung eines monetären Regimes, die Waren- und Menschenströme lenken. Die Basis dieser Pyramide stellen die verschiedenen Arten der NGOs und die Medien dar, die über die Kommunikationskanäle Meinungen und Belange der Menschen bündeln und erzeugen (vgl. Negri/Hardt 2002, 320ff, 349ff). Besonders interessieren Negri unter den NGOs die Menschenrechtsorganisationen und die medizinischen und die Hungerhilfsorganisationen, die von vielen als neue demokratische Repräsentanten, als herrschaftskritisches Gegengewicht zur politischen Macht begriffen und in die dementsprechend große Hoffnungen investiert werden. Demgegenüber ordnet Negri sie in den imperialen biopolitischen Kontext ein. Zur Verteidigung von Menschenrechten und universellen

Bedürfnissen lenken diese NGOs ihren Fokus auf das entbehrungsreiche Leben der Elenden, auf den Mangel an Nahrung, Unterkunft und Bekleidung. Indem sie diese Mißstände lediglich mit einer moralischen Kritik verknüpfen, produzieren sie einen Ausnahmezustand von unten, einen Notstand an Lebensnotwendigem, und liefern sie damit der paternalistischen Intervention, dem Armut- und Elendsmanagement der Bio-Macht aus (vgl. Negri/Hardt 2002, 50ff., 324). Die Betroffenen müssten hier mit politischen Rechten ausgestattet werden, damit – und das lehrt uns Agamben – der Ausnahmezustand angehalten werden kann.

Bevor das Empire als ein monolithischer Block erscheint, als ein in sich geschlossenes bzw. abgeschlossenes System, muß auf zweierlei hingewiesen werden. Erstens gibt es ständig interne Machtkämpfe über die Art und Weise der Regulierung menschlicher Ströme, Auseinandersetzungen zwischen den Akteuren über die Form der Bio-Macht, was zu internen Positionsverschiebungen führt, zu einer ständigen Neuzusammensetzung im Netzwerk des Kontrollregimes (vgl. Negri 2001). Zweitens ist das Empire auf die schöpferische Kraft, die allgemeine gesellschaftliche Fähigkeit der Menschen, zu produzieren, angewiesen. Sie sind der Motor der Produktion des gesellschaftlichen Reichtums und sind diesem vorgeschaltet. Das Empire wird getrieben, es kann nur reagieren: *the Empire strikes back*. Dabei muß es aber ständig den Drahtseilakt vollziehen, diese Produktivkraft zu fördern, um sie auszubeuten; muß aber andererseits durch Kontrolle und neue Spaltungen verhindern, daß sich die biopolitischen Kräfte vermischen und gegen das Empire vorgehen. Empire, so Negri, ist ein Parasit, ein Vampir, der sein Leben und Überleben einzig sichern kann, indem er die Energiequelle gesellschaftlicher Arbeit anzapft und sich ihren produzierten Reichtum aneignet. Die Herrschaft der Bio-Macht steht auf wackligen Füßen und droht ständig von der Biopolitik von unten zerstört zu werden.

Hier sehen wir deutlich die Verschiebung, die Negri am Bio-Macht-Konzept Foucaults vornimmt: die biopolitische Produktion verortet er nicht in der Bio-Macht, sondern in einer davon abgekoppelten Sphäre der menschlichen Kooperation.

Empire gegen Multitude. Wir kommen nun zum Begriff der Multitude als Subjekt der Befreiung.

Multitude: das biopolitische Subjekt der Befreiung

Negri verleiht dem Begriff Multitude drei Bedeutungshorizonte: erstens eine philosophische Bestimmung als eine Vielheit von Subjekten, oder besser: einer Vielfalt bzw. einem Ensemble von Subjektivitäten; zweitens ein Klassenkonzept: die Multitude als Klasse der immateriellen Arbeit; und drittens ein politischer Begriff: die Multitude als demokratische Potenz, als schöpferische Kraft einer gesellschaftlichen Organisation eines Gemeinsamen, eines *Communum*: die ontologische

Dimension als Produktion des Seins (vgl. Negri 2004, 18; 2003a, 127f; 2003b, 61; 2003c). Darauf möchte ich nun im Einzelnen kurz eingehen.

Die philosophische Stoßrichtung verweist erstens ganz positiv auf das Faktum, daß eine Vielfalt von Subjektivitäten existiert, eine Zirkulation von Wünschen, Bedürfnissen, Vermögen, Ansprüchen etc. und daß diese Vielheit irreduzibel ist. Demzufolge markiert Multitude „eine Kampfansage an den Reduktionismus, an die Tendenz, alles auf eine Einheit zurückzuführen, diese permanente Versuchung, die seit der klassischen Metaphysik das Denken vergiftet“ (Negri 2003a, 127). Die Pointe dabei ist, daß Negri hier mit dem Begriff der Multitude ein *détournement* – eine Aneignung eines Begriffs, der gegen seine ursprüngliche Bedeutung umgedeutet und positiv besetzt wird – vollzieht: Multitude war ein negativer, pejorativer Begriff, ein Hobbesscher Terminus, der das Leben der Menschen in einer vor-sozialen Welt bezeichnet und die, um sie zu beherrschen und regieren, als politische Subjekte, beispielsweise als Volk, konstituiert werden mussten (vgl. Negri 1998, 28).

Mit der Neuzusammensetzung sozialer Klassen thematisiert Negri zweitens die ökonomische Transformation von der modernen zur postmodernen Ökonomie, von einer Produktionsweise, die im wesentlichen durch die Produktion materieller Güter geprägt war, zu einer Produktionsweise, die ihre Vergesellschaftung zunehmend über produzierte Dienstleistungen und soziale Beziehungen regelt. Die Multitude ist die nicht-homogene soziale Klasse, deren immaterielle Arbeit diese ökonomische Veränderung induziert hat. Negri unterscheidet dabei drei Aspekte immaterieller Arbeit. Die kommunikative Arbeit in der industriellen Produktion verweist auf deren Informatisierung, die die zentralistisch organisierte Fabrik sukzessive durch das dezentralisierte Netzwerk-Unternehmen ersetzt, den dirigistischen Produktionsplan durch die just-in-time-Produktion, das Fließband durch Teamwork und Computer. Die symbolisch-analytische Arbeit rekurriert auf die Erkennung und Lösung von Problemen mittels Umgang mit Symbolen und reicht beispielsweise von dem Manager, der bei der strategischen Unternehmensausrichtung die Zeichen der Zeit interpretieren muß, bis hin zur routinisierten Arbeit eines Datentypisten. Die affektive Arbeit bezieht sich auf die Produktion zwischen-menschlicher Beziehungen und interaktiver Bindungen und ist beispielsweise im Gesundheitswesen oder in der Unterhaltungsindustrie anzutreffen und gewinnt zusehends an Bedeutung (vgl. Negri/Hardt 2002, 300ff.). Und obwohl die Wirkung affektiver Arbeit unmittelbar somatischer Natur ist, bleiben „ihre Produkte unkörperlich und nicht greifbar (...): ein Gefühl des Behagens, Wohlergehen, Befriedigung, Erregung oder Leidenschaft.“ (Negri/Hardt 2002, 304)

Diesen drei Typen immaterieller Arbeit ist die Dimension wissenschaftlicher und sozialer Kommunikation und Kooperation vollkommen immanent. Sie wird ihnen nicht von außen

aufgezwungen wie zu industriellen bzw. fordistischen Zeiten, als der Kapitalist über die Produktionsmittel als fixes Kapital verfügte und diesem die Arbeiter nach Gutdünken als variables Kapital zuordnen und damit den Produktionsprozess durchdringen und organisieren konnte (vgl. Negri/Hardt 2002, 305). Durch die Verwissenschaftlichung des industriellen Produktionsprozesses emanzipiert sich der Arbeiter von der Maschinerie der Produktionsmittel, bleibt nicht mehr ihr Anhängsel, sondern inkorporiert sich die produktiven Werkzeuge: Wissen, technologisches Know-How, soziale Kompetenz. Das Gehirn und der Computer werden zum grundlegenden Produktionsmittel postfordistischer Ökonomie, die Produktionsverhältnisse verlieren damit ihre Verortung und werden nomadisch. Es bildet sich eine Massenintellektualität aus – ein Ausdruck, mit dem sich Negri auf das Marxsche Konzept des „General Intellect“ bezieht –, die die engen Grenzen industrieller Produktion überschreitet und zur Grundlage der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens selbst wird. Die immaterielle Arbeit ist die gesellschaftliche, lebendige Arbeit; die Multitude ist die Produktivkraft im kapitalistischen Empire der Bio-Macht (vgl. Negri 1998, S. 22).

Mit der dritten Bedeutung von Multitude verweist Negri auf die demokratische und ontologische Potenz menschlicher Kooperation: „Indem sie ihre eigenen schöpferischen Energien ausdrückt, stellt die immaterielle Arbeit das Potenzial für eine Art des spontanen und elementaren Kommunismus bereit.“ (Negri/Hardt 2002, S. 305) Das schöpferische Vermögen der Multitude ist die Virtualität einer konstituierenden Macht, die im Kampf oder besser: in den biopolitischen Kämpfen gegen das Empire zu einer anderen Form gesellschaftlichen Zusammenlebens führt, von Negri als das Gemeinsame, das Commune bezeichnet. Das ist die Multitude in ihrer ontologischen Dimension: als Produzentin des menschlichen Seins selbst.

Aussichten: Biopolitik und Demokratie

Bevor wir uns mit der Frage der politischen Organisation eines Gemeinsamen auseinandersetzen, müssen wir – sozusagen als deren Bedingung der Möglichkeit – das Verhältnis zwischen Multitude und Empire, zwischen Subjekt(en) und Strukturen explizieren. Hierbei werden wir auch feststellen, von welchen, heute gängigen Erklärungsmustern sozialer Wirklichkeit und politischer Praxis Negri sich distanziert.

Diese Beziehung zwischen Subjekt(en) und Strukturen ist bei Negri eine der Immanenz. Wir haben es hier nicht mit zwei isolierten Instanzen zu tun, die erst nachträglich aufeinander einwirken. Negri macht sich die poststrukturalistische Einsicht zu eigen, die die Konstitution des Subjekts in die Machtentfaltung von Herrschaftssystemen einschreibt. Subjektivitäten, also Haltungen, Meinungen, Gefühle, Ansichten, Gesten etc. sind nicht Ausfluss eines autonomen Subjekts, sondern immer auch

ein Produkt sozialer Machtverhältnisse. Jede Dialektik zwischen einem Innen und einem Außen scheidet aus, so daß wir uns auch endgültig von der Illusion eines Bereichs verabschieden sollten, in denen die Macht noch nicht vorgedrungen ist, und der aus diesem Grund einen Stützpunkt der Befreiung bieten könnte. Obwohl überall, ist Macht aber nicht total; sie stößt auf Widerstand, auf eine lebendige Kraftlinie, eine Fähigkeit, Macht umzukehren und umzulenken und andere Zusammenhänge, andere Verkettungen und Vermischungen von Subjektivitäten zu erzeugen: eine schöpferische Kraft ohne äußere Ursache, eine Tat ohne Täter. Das manifestiert die politische Potenz der Multitude: die von der Macht nicht zu vereinheitlichende Vielfalt kämpfender Singularitäten. Singularität, das ist Negris Gegenbegriff zum Subjekt. Die kreative Praxis der Singularitäten läßt sich somit nicht auf objektive strukturelle Bedingungen zurückführen, sondern zielt gerade darauf, „das Neue innerhalb des Mangels jeder Bedingung zu denken“ (Negri 1996, 56). Man kann dies im Anschluss an Ernesto Laclau als einen ursprünglichen Mangel bezeichnen: das Fehlen einer objektiven Grundlage des Sozialen, von der aus die Rationalität der sozialen Struktur in ihrer Totalität erkennbar und damit politisches Handeln vorgezeichnet wäre (vgl. Laclau 1996); Negri bestimmt die gesellschaftlichen Phänomene nicht aus einer derartigen Logik sozialer Totalität. Er verabschiedet sich bewußt von einer Vorstellung wie sie beispielsweise im Basis-Überbau-Modell marxistischer Theorie oder in deren neomarxistischen Varianten vorliegt, die als Fundament und Fokus ihrer Analyse die ökonomischen Produktionsverhältnisse stellen. Man sollte Negri auf keinen Fall in das enge Korsett einer kritischen Theorie der Gesellschaft einspannen. Er ist kein Gesellschaftstheoretiker, sondern ein Kommunist, der aus den Kämpfen der Subjekte gegen alle Formen der Ausbeutung Perspektiven der Befreiung entwickelt.

Es ist aus meiner Sicht ein großes Verdienst Negris, mit der Multitude, und hier insbesondere mit der Kategorie der immateriellen Arbeit, ein Instrumentarium herausgearbeitet zu haben, mit dem widerständige Praktiken auf der Höhe der Zeit in ihrer ontologischen Dimension als Produzentin des gesellschaftlichen Zusammenhangs, als Produzentin von Lebensformen in den Blick kommen. Nun scheint Negri jedoch über das Ziel hinausgeschossen zu sein: das Leben machen von unten, die Biopolitik von unten entkoppelt er von den Machtstrukturen des Empires und behauptet so die Autonomie der Multitude – was seinem Begriff der Singularitäten widerspricht, der ein Verhältnis zur Macht aufrechterhält (vgl. Diefenbach 2003). Das Empire ist aber nicht nur eine repressive Maschine des Raubes, ihre Kontrolltechniken erschöpfen sich nicht in der Funktion der Unterbrechung und Neuzusammensetzung von Subjektivitäten, vielmehr sind sie auch an der Produktion von Subjektivitäten beteiligt. Und auch eine mögliche Beseitigung ihrer Herrschaft führt nicht zu einer Beseitigung von Machtverhältnissen innerhalb der Multitude, zu ihrer Autonomie, zu ihrer freien Selbstbestimmung.

Foucault hat am Ende seines Lebens neben der archäologischen und der genealogischen eine ethische Dimension freigelegt, mit der er auf theoretischer Ebene eine Widerstandslinie entwirft. Es handelt sich dabei um die Selbsttechniken, um die Bezugnahme eines Selbst auf sich selbst, mit der die Kraft, die von den Machtstrukturen auf die Subjekte wirkt, umgewandelt und in die Erzeugung neuer Subjektivitäten umgelenkt wird. Meine erste These lautet daher: um das volle Potenzial des Multitude-Konzepts als Widerstandspol auszuschöpfen, muss es sich von der Vorstellung der Autonomie lösen und den Begriff der Singularität in den Vordergrund stellen und ihn der ethischen Dimension Foucaults annähern.

Nach dem Verhältnis zwischen Multitude und Empire müssen wir uns jetzt dem zwischen Multitude und dem Gemeinsamen, also der Frage nach den Kämpfen und der politischen Organisierung einer gesellschaftlichen Alternative zum Empire zuwenden. Die Kämpfe und der Exodus immaterieller Arbeit aus den Zwängen moderner Ordnung hat zu einer Globalisierung der herrschenden politischen und ökonomischen Kräfte geführt, die unumkehrbar ist. Eine gesellschaftliche Alternative zum Empire muß deshalb jede reaktive Wendung in Richtung zum Lokalen und zum Protektionismus vermeiden; sie darf sich auch nicht als Rettung des im Verfall begriffenen Wohlfahrtsstaates darstellen. Diese Zeiten sind vorbei, und wie Negri immer wieder zu Recht hervorhebt, sollte man ihnen auch nicht nachtrauern: das Machtregime des Empire ist nicht schlechter als sein Vorgänger, sondern enthält sogar größere Potentiale der Befreiung. Die Alternative zum Empire muß sich auf dem imperialen Terrain selbst abspielen – und zwar als Schaffung gemeinsamer Vorstellungswelten, wie sie die Kämpfe von Seattle, Porto Alegre oder Genua hervorgebracht haben; Kämpfe um eine andere Form des Zusammenlebens, für andere Lebensformen. In bewußter Absetzung zu identitären Konzepten wie „die Gemeinschaft“ und „die Gesellschaft von Besitzindividuen“ wählt Negri den Terminus „das Gemeinsame“ oder „das Commune“ als politische Ausdrucksform der Multitude, als Bewegung der Bewegungen, „um die neue Gestalt zu beschreiben, die der Prozess der Organisierung demokratischer Subjekte angenommen hat, die in der Lage sind, sich politisch zu artikulieren“ (Negri 2004, 20). Die Bewegung der Bewegungen, die Organisierung der Ströme des Lebendigen verortet Negri innerhalb der Multitude. Sie stellt sich dar als „absolute(n) Demokratie in Aktion“ (Negri/Hardt 2002, 416), die sich als produktive Kooperation in den Netzwerken der Multitude äußert. Mehr trägt Negri nun zu der Frage der Organisation, der Hegemonisierung sozialer Kräfte aber nicht bei; ein Kriterium, was die demokratischen Subjekte demokratisch macht wird nicht gegeben, letzten Endes verweist Negri auf die Autonomie, auf das selbstkonstituierende Vermögen der Multitude.

Ich möchte nun einige politische Programmpunkte Negris ansprechen, die sich aus seinem Konzept der Multitude und der immateriellen Arbeit ergeben und die auch in den globalen

Widerstandsbewegungen eingeschrieben sind. Diese lose formulierten Programmpunkte bringen meiner Meinung nach Richtlinien ins Spiel, die sowohl die Produktion des Gemeinsamen anleiten als auch von dieser Produktion ständig modifiziert werden könnten.

Da wäre als erstes die Forderung nach einer Weltbürgerschaft, die das Recht auf freie Mobilität und die vollen staatsbürgerlichen Rechte für alle in einem Land Lebenden garantiert: eine Forderung, wie sie beispielsweise von *sans papiers* oder *kein mensch ist illegal* eingeklagt werden. Als zweiten Programmpunkt führt Negri den sozialen Lohn an, ein für alle garantiertes gleiches Einkommen, das der immateriellen Produktionsweise entspricht, daß nämlich alle Menschen in kooperativer, symbolischer und affektiver Arbeit die Reproduktion der Gattung sichern. Die dritte Forderung bezieht sich auf die Wiederaneignung der Produktionsmittel, also den freien Zugang und die Kontrolle über Wissen, Kommunikation und Affekte. Man denke hier beispielsweise an die *no copyright*- oder die *Open Source*-Bewegung (vgl. Negri/Hardt 2002, 403ff.).

Und wenn nach Negri die Multitude weder eine Rückkehr zur Identität noch eine Verherrlichung der Differenz impliziert, also eine demokratische Verkettung zwischen den Singularitäten verlangt, dann lassen sich in den genannten drei Programmpunkten die ethisch-politischen Werte von Freiheit und Gleichheit extrahieren, die die Organisation der Subjekte, das Gemeinsame regeln könnten. Kurz nennen möchte ich in diesem Zusammenhang einen zweiten Ansatz, den wir in *episteme* präsentieren, nämlich den von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (vgl. Laclau/Mouffe 2001), die auf Basis der demokratischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit aus dem 18. Jahrhundert und ihren fortschreitenden Artikulationen in den sozialen Kämpfen ihren radikaldemokratischen Ansatz gründen.

Meine zweite These lautet daher: Negris Ansatz einer unmittelbaren bzw. absoluten Demokratie muß erweitert werden um die ethisch-politischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, die einen Abstand zwischen der Multitude und dem Gemeinsamen erzeugen und damit eine Möglichkeit bereitstellen, die Verkettung der Subjekte zu demokratisieren; man kann dann natürlich nicht mehr von einer unmittelbaren Demokratie sprechen.

Die ganze Stärke der Kategorie immaterieller Arbeit kann sich dann entfalten und zu einer enormen Vertiefung der demokratischen Revolution führen, zu einer Radikalisierung der Grundsätze von Freiheit und Gleichheit.

Es liegt noch viel Arbeit, viel immaterielle Arbeit vor uns: Arbeit an demokratischen Formen des Zusammenlebens: Gemeinsam Leben machen – *for a better tomorrow*.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2001): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin: Diaphanes.
 – (2004): *Ausnahmezustand*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper.
- Benjamin, Walter (1961): *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: Ders.: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 268-279.
- Deleuze, Gilles (1993): *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*, in: Ders.: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 254-262.
- Diefenbach, Katja (2003): *Klassenkampf der Engel. Vom Glück, kommunistisch zu sein: Die Romantisierung der Multitude in „Empire“*, in: BUKO (Hg.): *Radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke*, Berlin: Assoziation A, S. 237-244.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen (= Sexualität und Wahrheit 1)*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 – (1999): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
 – (2003): *Die „Gouvernementalität“*, in: Ders.: *Dits et Ecrits, Schriften 3 (1976-1979)*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 796-823.
- Laclau, Ernesto (1996): *Power and Representation*, in: *Emancipation(s)*, London / New York: Verso, S. 84-104. [deutsch unter: <http://www.episteme.de/htmls/laclau.html>]
 – / Chantal Mouffe (2001): *Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus*, in: *episteme*, unter: <http://www.episteme.de/htmls/MouLac.html>.
- Negri, Antonio (1996): *Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser*, in: Callari, Antonia / Ruccio, David F. (Hg.): *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*: Wesleyan University Press, S. 51-68. [deutsch unter: <http://www.episteme.de/htmls/negri.html>]
 – / Michael Hardt (1997): *Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne*, Berlin: Edition ID-Archiv
 – (1998): *Ready-Mix. Vom richtigen Gebrauch der Erinnerung und des Vergessens*, Berlin: b_books.
 – (2001): *Risse im Empire. Vor Genua, nach New York. Interview*, in: *Subtropen 8/12, Supplement der Jungle World*, S. 5-6.
 – / Michael Hardt (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/New York: Campus.
 – (2003a): *Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens*, Frankfurt/Main: Campus.
 – (2003b): *Empire und die konstituierende Macht der Multitude. Interview*, in: Atzert, Thomas / Müller, Jost (Hg.): *Kritik der Weltordnung. Globalisierung, Imperialismus, Empire*: ID Verlag, S. 49-62.
 – (2003c): *Eine ontologische Definition der Multitude*, in: Atzert, Thomas / Müller, Jost (Hg.): *A. a. O.*, S. 111-125.
 – (2004): *Politische Subjekte. Multitude und konstituierende Macht. Vorlesung*, in: Atzert, Thomas / Müller, Jost (Hg.): *Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire*: Westfälisches Dampfboot, S. 15-28.

Rancière, Jacques (2000): Biopolitique ou politique? In: multitudes Nr.1, S. 88-93.

¹ Dieser Beitrag stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, den wir am 03.06.2004 im Antiquariat am Ballplatz in Mainz gehalten haben.

² Wir stimmen zwar mit Rancière darin überein, dass beide Ansätze der Foucaultschen Untersuchungsmethode fremd sind (vgl. Rancière 2000). Nichtsdestotrotz erhoffen wir uns von der gegenseitigen Bespiegelung heterogener theoretischer Programme wichtige Impulse für die politische Theorie.